استصحبه الفقير اليه تعالى
محمد سعيد
عفي له

٨٢٤

ط
٢٩

1 — Kitaplığın ismi	Ragıp Paşa	2 — Numara	680/824
3 — Fen	Felsefe	4 — Dil	Arapça

5 — Kitabın ismi: Şarḥ taᶜlîm al-thâlith li,Arisṭâṭâlîs

6 — Müellifin ismi; telif veya ölüm tarihi: Asᶜad ᶜAlî b. ᶜUthmân al-Yanyavî

7 — Tercüme ise mütercimin ismi; tercüme veya ölüm tarihi

8 — Istinsah yeri ve tarihi: mühim ise müstensihin adı

9 — Yaprak yahut sayfa adedi ve eb'adı (cm. olarak): 435,20x9,4

10 — Sergi için değeri: Eserin şarihi Es'ad Efendinin hattı desti ile kaleme alınmıştır

23.

ترجمه ارسطو لاسعد اليانيوي بخطه رحمه الله

T. C.
MİLLİ E[illegible] BAKANLIĞI
RAGIP P[illegible] KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 680

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابدع العقول والملائكة النورية • واخترع هيولى الاجرام العلوية والسفلية
واوجد فيها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية • فحركها بالحركات الاينية والكيفية •
فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية • وميز منها الانسان بانواع الحكمة
والقوة النطقية • واختار منه ذوي الانفس القدسية الزكية • واصطفى منهم محمدا
الموصوف بالعلوم اللدنية • صلى الله عليه وعلى آله العلية • وجعلنا مؤمنين بانزاله الآهو
وان محمدا رسوله رسالة ختمية • وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية
اللهم زين قلوبنا بزينة محض العبودية • ونور نفوسنا بانوار العلوم المحمدية • وصل وسلم
عليه وعلى آله وصحبه السنية **اما بعد** فيقول المفتقر الى الغني اسعد بن عثمان اليانيوي
لما فرغت من شرح بعض كتب المنطق لارسطوطيلس بن نقوماخوس الستاغيروي
معلم الملك المعظم اسكندر بن فيلبوس الرومي اردت ان اترجم الكتب الثمانية للسماع
الطبيعي التي هي ادق من سائر كتبه ومعتبرة عند جميع الحكماء العربية واليونانية والفارسية
واللاتينية • حتى لما سمع الملك اسكندر تبييضها وتوزيعها الى الطلاب انكسر قلبه وحزن
وارسل اليه بعد فتحه ممالك الفرس وتخريبها كتابا كان قد رقم فيه اني لم اكن متفاخرا
بالملك والسلطنة ولكن بما اخذت وتعلمت منك من الحكم الحقيقية وقد جعلتني شريكا
لعوام الناس بتوزيعك اليهم الكتب الثمانية في السماع الطبيعي فلم يبق ما اتفاخر به وحزن
قلبي واجاب ارسطوطيلس انه يجب ان تعلم ان الكتب المذكورة اعطيت وما اعطيت لانها
انما يعلمها من يتعلمها مني واشرحها فشرعت في ترجمتها ترجمة مطابقة للاصل وشرحها في ضمن
ترجمة شرح الفاضل يوانس قوشتيوس اليوناني القره فريوي شرحا موضحا لمشكلاتها
ومبينا لمعضلاتها حلالا لمعقوداتها وفتاحا لمغلقاتها كاشفا لمستوراتها ومظهرا لخفياتها
ومبينا لرموزها واشاراتها معلنا لكنوزها وآياتها هاديا الى ما هو بعباراتها اوفق و
مرشدا الى ما هو بالاتباع احق كائنا بحيث يستغني به عن سائر اكثر الكتب المدونة في هذا
العلم لا سيما كتب مترجمي اللاتين وشراحه مشتملا على ابحاث دقيقة وتدقيقات انيقة ما

قوله النوعية لم
يذكر الجنسية لانها
لم يقل بها الفيلسوف
الاكبر ولا تيموس
الحكماء الا بعض
المتاخرين من حكماء اليونان
واللاتينيين وتبعهم
حكماء الاسلام كما
ستراه في اثناء مباحث
الكتاب الثاني

ما فرغت سمع احد من علمائنا الاعلام • راجيا من ملهم الصدق والصواب ان يعينني
في حل المشكلات وفهم الصواب حتى اميز الصدق من الكذب وابين كل مقام على ما هو
مقصود المص في كل باب واليه ثقتي واستنادي وهو المرجع واليه المآب ولما كان هذا
الشرح بعد التعليم الثاني سميته بالتعليم الثالث وها انا الآن اشرع في المقصود فاقول
جميع الفاظ الجموع المذكورة في هذا الكتاب يراد بها ما فوق الواحد على وفق الجموع اليونانية
واللاتينية وكل ما انقله عن شرح ابي الوليد محمد بن احمد ابن رشد القرطبي المالكي فانما انقله
عن ترجمته اللاتينية لا عن اصله العربي لعدم وجداني اياه وينبغي ان تعلم ان هذا الشرح
ليس مطابقا للاصل اللاتيني بالكلية بل قد ضممنا اليه بعض الابحاث من عندنا واسقطنا
بعض الزوائد وغيرنا بعض بياناته السقيمة بالبيانات الصحيحة **قال الشارح** اعلموا
اني لم ارد ان ابين ما هو من قبيل الواضحات مثل ان ابين من وضع اولا اسم فيلوسوفيا
اي محب الحكمة للعلم الباحث عن احوال الموجودات وابتدائها وازديادها وتنوعاتها واحوالها
فانها مبينة على التفصيل في كتب تواريخ الحكماء بل لا اصدع رؤوس مسامع السامعين بكثرة
صرير اليراعة في مدائحها الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف قدرها وشرفها
ولا يقبل اسمها حين ذكرت تعظيما لها ولا يتحسر اليها عند غيبتها ولا يتحير من جمالها الذي فرغتها
ولانها متلألئة لو كالشمس بنورها الذاتية بحيث تنور جميع العوالم فكيف تكون احوالها
وكمالاتها مستورة عند احد من ذوي الفهم بل هي جلي منها فانها انما تضيء ظواهر الاشباح
وهي تنور بواطن الارواح بل هي روح الاشياء وحياة الموجودات حتى من استضاء
بضوئها هم الاحياء وغيرهم ليس الا بمنزلة الموتى **اقول** ولانها ممدوحة بما جاء في الوحي الالهي
من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن قوله تع في مقام الارشاد الى طريق
الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومن قوله تع ولقد اتينا لقمن الحكمة في مقام
الامتنان ومن قوله تع واتيناه الحكمة وفصل الخطاب في مقام الامتنان ايضا ولانها قد وصف
الله تع ذاته بها في كتابه العظيم وبما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن ياخذها حيث وجدها و
بقوله عليه السلام لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وبقوله عليه السلام الحكمة
تزيد الشريف شرفا وترفع العبد المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك وبما قال رأس الحكمة معرفة
الله وبما كان يقول ان الكلمات الفضيلة لاحد من اهله هو ارسطوطيلس الا الله على ما روي عنه عليه السلام
في بعض الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم والتفكر ثابتة شرعا بالكتاب
والحديث والآثار اما الكتاب فقوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تع هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء يحبهم اهل

السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء الله على خلقه و
قوله عليه السلام العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء وورثتي
وورثة الانبياء وقوله عليه السلام اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم والجهاد الحديث وقوله
عليه السلام يوزن يوم القيمة مداد العلماء بدم الشهداء وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة
الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقوله عليه السلام من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم
ليله وان بابا من العلم له خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وقوله عليه السلام
العلم افضل من العبادة وملاك الدين الورع واما الاثار فقول علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
العلم افضل من المال بسبعة اوجه العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة العلم لا ينقص
بالنفقة والمال ينقص بها المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه اذا مات الرجل خلف ماله
والعلم يدخل معه قبره والمال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس يحتاجون
الى العلم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال العلم يقوي الرجل عند المرور على الصراط
والمال يمنعه منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة
ما بين الدرجتين خمسمائة عام وقوله خير سليمان بن داود عليهما السلام بين العلم والمال والملك
معه ولانها ممدوحة من الحكماء الاوائل والاواخر قال ذِمُوقرِيطُس الحكمة تلطيف النفس
وتهذيب الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقايق وزكوا انفسكم بالتخلص من عالم الفناء
والاتصال بعالم البقاء وقال سقراط كل من يحضرنا يزعم انه حكيم وانما الحكيم ايها الرجال
هو الله تع وقال الحكمة سلم العلو من عدمها عدم القرب من باريها وقال افلاطون الالهي
ليس في عطايا الباري تع اعظم من الحكمة وقال موت الاجساد دثورها وموت الارواح
وقال المعلم الاول من لم يكن حكيما لم يزل سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها
خير الاخرة فاحق ما وجهت اليه همتك الحكمة ثم قال لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا
الشروع في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية على ما قال ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي
فلئلا نرى غافلين في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر قبله خمسة ابحاث معينة للطالبين
اياها ثم ان نبين عادة المص في هذه الكتب الثمانية ونحاها ونقسم الكتاب الاول تقسيما
كافيا **البحث الاول** في تعريف الحكمة وتقسيمها الى اقسامها بحيث يفهم منه تعريفاتها وبيان
منافع الحكمة الطبيعية اعلم ان الانسان المخلوق للعلم والعمل يمكن ان ينسب الى ثلثة اشياء الى النفس
والى العوالي والى سائر افراد نوعه فالملحوظ بالوجه الاول مركب من الجسم والروح والجسم
يوجد في سائر الحيوانات ايضا والروح مختص به قابل للحكمة وهي علم بالموجودات
الخارجية واحوالها على ما هي عليه في نفس الامر وهي تنقسم على ما قال الفيلسوف في الفصل
الثاني من الكتاب السادس من اخلاقه الكبيرة الى الحكمة النظرية والعملية لانه ان بحث فيها

تعريف الحكمة واقسامها الرياضية والطبيعية وما بعد الطبيعة والهندسة والارثماطيقي والحساب والموسيقي وعلم عقود الابنية والمناظر وجر الاثقال وانباط المياه والبنكامات والاوزان والموازين والالات الحربية والملاحية والهيئة

فيها عن افعال الانسان من حيث انها صادرة عنه بالاختيار مؤدية الى صلاح المعاش والمعاد
فحكمة عملية وان بحث فيها عما يبحث لا من هذه الحيثية فحكمة نظرية وهذه تنقسم على ما قال الفيلسوف
في الفصل الاول من الكتاب السادس للفلسفة الاولى الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة
لانه ان بحث فيها عما جرد عن المادة الحسية الجزئية لا الكلية فحكمة طبيعية وان بحث عما جرد عن المادة
الحسية الكلية لا عن المادة العقلية فرياضية سواء كان حسيا نظرية او عملية وان بحث عما جرد عن
كل مادة حسية او عقلية فما بعد الطبيعة وكل من العملية والرياضية وما بعد الطبيعة تستلزم الطبيعية
اما الرياضية فلان كل رياضي محب للرياضيات وحاكم لها يقر عن صميم القلب ويشهد حقا بان
بان ثبات مادتها وقوة مباديها وطريق التعليم والتعلم لها يؤخذ من الحكمة الطبيعية لانها انما تبحث
عن الاشياء التي يوجد فيها الانتزاع على ما قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر من الكتاب الثالث
للنفس والانتزاع انما يعلم بالحكمة الطبيعية فانها تبين انه باي وجه ومن اي قوة يحصل ولانها
تبحث عن احوال الكم المنفصل اي العدد والمتصل ومنه يحصل لها قسمان الارثماطيقي والهندسة
مع فروعهما والاول الباحث عن العدد المنتزع عن المادة ان بحث عنه على الاطلاق ومن غير نسبة
الى امر حسي فهو علم الحساب وان بحث عنه من حيث نسبته اليه اي الصوت وتقديره له فهو
علم الموسيقي والثاني اي الهندسة هو العلم الباحث عن خواص الكم المتصل المنتزع عن المواد الخارجية
الغير المركب من امور لا تتجزي ومنها يتفرع علم المساحة التي هو علم يتعرف به مقادير الخطوط
والسطوح والاجسام بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم عقود الابنية وهو علم
يتعرف به احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها وطريق حسنها كبناء الحصون المحكمة و
القناطر المشيدة وعلم المناظر وهو يبحث في احد قسميه عن احوال المبصرات بحسب كميتها وكيفيتها
باعتبار قربها وبعدها من الناظر وما يتوسط بين الناظر والمبصرات من غلظة ورقة
وعلل تلك الامور وفي الثاني عن احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة
ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل انواع المرايا المحرقة وعلم المحرقة والعنكب والدواربين
والمعزربين وعلل افعالها وعلم جر الاثقال وهو علم يعرف به كيفية نقل الاجسام الثقيلة
بالقوة اليسيرة وعلم انباط المياه وهو علم تعرف منه كيفية اخراج المياه الكامنة الخافية
في الارض وعلم الالات الحربية وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الالات الحربية وعلم البنكامات
وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الالات المقدرة للزمان وعلم الملاحية وهو علم يعرف به احوال
السفينة وكيفية اجرائها وان مقدار هذا الثقيل بهذا المقدار من الريح كم فرسخ يتحرك
هذه الساعة وعلم الاوزان والموازين وهو علم يعرف به مقادير اثقال الاحجار في البناء
واثقال الاحمال وكيفية عمل الالات التي يوزن بها الاشياء من الميزان والقرسطاس
والصاع والكيل وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو علم يعرف به احوال الاجرام البسيطة

تعريف علم الهيئة وجاوغرافيا ومسالك البلدان وخواص الاقاليم

العلوية واشكالها ومقاديرها واوضاعها وابعادها وحركاتها وعلم جاوغرافيا اي علم هيئة
الارض وهو علم يعرف به احوال الارض وعروض البلدان واطوالها وعددها وجبالها و
براريها وبحارها وانهارها وغدايرها وعلم مسالك البلدان والامصار وهو علم يعرف
يبحث عن احوال الطرق الواقعة بين البلاد وانها برية او بحرية عامرة او غامرة سهلية او جبلية
مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة لتلك الطرق من الجبال والتلال وامثال ذلك
وعلم خواص الاقاليم وهو علم يتعرف به ما في كل اقليم او بلد من المنافع والمضار والعجائب
والغرائب اقول وهذا علم جليل يميل اليه النفوس فانه يطلع به على غرائب الكائنات
وعجائب المخلوقات مثل ما روي انه ان ببلاد الهند وردا مكتوبا في ورقته محمد رسول الله
على ما رواه الذهبي في الميزان ومثل ما ذكره ابن العديم في تاريخه في ترجمة الحسن بن احمد بن
الحسن الوراق انه روى بسنده الى علي بن عبد الله الهاشمي انه راى في بعض بلاد الهند وردة
كبيرة طيبة الرائحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله محمد رسول الله وابو بكر الصديق وعمر
الفاروق ومثل ما حكى الامام اليافعي في كتابه المسمى بروض الرياحين عن بعض الشيوخ
انه رأى ببلاد الهند شجرة تحمل ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه ورقة
خضراء مطوية مكتوب عليها بالحمرة لا اله الا الله محمد رسول الله كتابة جلية وتلك البلاد
يتبركون بها ويستسقون بها اذا منعوا من الغيث فحدثت بها ابا يعقوب الصياد فقال
ما استعظم هذا فاني كنت اصطاد على نهر الابلة فاصطدت سمكة مكتوبا على جنبها الايمن
واذنها اليمنى لا اله الا الله وعلى جنبها الايسر واذنها اليسرى محمد رسول الله فقذفتها في
الماء احتراما لما عليها وقد روي عمن يوثق به يروي عمن يثق به انه رأى جرادة في احدى
جناحيها لا اله الا الله وفي الاخرى محمد رسول الله وامثال هذه الغرايب والعجايب
في الافاق خارج عن احاطة الاوراق سبحان مبدعها ومخترعها وعلم مراكز الاثقال وهو علم
يتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل
بالنسبة الى الحامل والحاصل ان العلوم الرياضية وفروعها والصنايع المأخوذة منها لما كانت
باحثة عن الكم وهو معلوم من الحكمة الطبيعية لانها هي المبينة لعدم تركبه من الاجزاء الغير المتجزية وامكان
انقسامه الى غير النهاية وعدم لا تناهيه بالفعل ولا وضاع النقاط والخطوط والسطوح والاجسام
التعليمية الى غير ذلك من المبادي والمواد المستعملة في الرياضيات المبينة فيها كانت محتاجة اليها
قطعا واما ما بعد الطبيعة المسمى ايضا بالحكمة الالهية والعلم الاعلى والفلسفة الاولى المتقدمة
بالشرف والرتبة فليست بمستغنية عنها بالكلية مع انها تتفاخر بالبحث عن العلل العالية فانها تبين
احوال العقول السامية وبسطاء طبيعتها النورية تفتش البسائط وتتفحص عن مكنها تقدر
عدد وتعين افعالها تبين دوامها وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذي هو ابسط البسائط

تعريف علم مركز الثقل

استمداد ما بعد الطبيعة من الطبيعية

البسائط المجردة المنفصل المنزه عن التركيب المنور لجميع الاشياء المحرك للكل مع شهادة السرمدي
لان الاستدلال بالمعلولات والحركة لاثبات الواجب تعالى والعقول انما صار في الطبيعية ولا تمد
سائر الحكم منها استمدادها الرواقيون بالروح حين قسموا الحكمة الى المنطق والحكمة العملية والطبيعية
وشبهوها بالحيوان وقالوا المنطق عظامه والحكمة العملية لحومه والحكمة الطبيعية روحه لان الاوليين
بلا اعانة الثالث وامداده يكونان بلا روح واما الحكمة العملية فانها تصدر عنها اي الحكمة الطبيعية
صدور النهر اللذيذ عن منبع عظيم وصدور جود عزيز عن جواد كريم ومن الذي لا يستنبط اصول الاخلاق
الحسنة التي هي العدالة والشجاعة والعفة والحكمة وفروعها التي يجب علينا ان نحصلها لتحلية انفسنا
الناطقة الباقية بعد خراب البدن واصول الرذائل التي هي الجور والتهور والجبن والفجور
والخمود والجربزة والبلادة وفروعها التي يجب ان نجتنب عنها لتخلية انفسنا من دلالة افعال
الطبيعية الباحثة عنها الحكمة الطبيعية فانا اذا نظرنا في الانقلابات الدائمة اللطيفة الجديدة
والتبدلات الناطقة النظيفة الحثيثة الحاصلة من الطبيعة التي متى خلعت صورة من الهيولى
الدنيئة بصورة اخرى حسنة ومتى رفعت شيئا اما بالاف ودفعت غيره مقامه بالايجاد وقت
الارتفاع ومتى اعدمت جسما من اجسام العالم اوجدت بسعي القوى غيره من العدم وان جففت
عينا او نهرا او غديرا في موضع تخرج من منبع اخر اما انفسها او امثالها وان اجتنت من احد ازهار
الطفولية تهب اليه القوى الشداد الشبابية وان نزعها بالشيخوخة زينته بالحكمة وفي سائر الاحوال
الصادرة عنها والاحوال الحاصلة بتوسطها نتعلم العدالة التي سميت بالعدالة العوضية واذا
نظرنا ولو لحظة في ترتيب الموجودات الغريب وتنظم الكائنات العجيب وجريان العناصر
السفلية ودوام الافلاك العلوية وتأملنا كيفية ايجاد انتظام بالجود والاوفر والحكمة الحقة طبايع
الاشياء وحقايق الممكنات واعطاءه لها ما تستعد اليه من الخواص والحالات نتعلم العدالة التي
سميت بالعدالة الجودية فانا نرى انه تعالى رفع الافلاك التي ليست بثقيلة ولا خفيفة بمقتضى
طبعها ووضعها فوق العناصر السافلة ووضع تحتها العناصر السيالة ومنعها من السيلان وحاصرها
بالاسوار والحصون الشداد ثم انه رفع ما هو اخف منها الى الجهة العليا ووضع ما هو اسفل في الجهة
السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربط بينهما ربطا عجيبا بالقوى الطبيعية والخواص الذاتية
تتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية بل يكون كل منها موافقا الاخر من جهة ومخالفا له
من اخرى بحيث لا يقهر واحد منها الاخر وتتولد من امتزاجاتها المواليد العجيبة شيد مباني الصلح والاتفاق
بين التراب والماء بالبرودة الطبيعية وربط مرابط الامن والوفاق بين الماء والهواء بالرطوبة
الفطرية وعقد معاقد الصلاح والالتصاق بين الهواء والنار بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق
الخلاف والعداوة بين الارض والماء باليبوسة والرطوبة الخلقية ورفع رايات الخصومة والجدال
بين الماء والهواء بالبرودة والحرارة الذاتية واوقد نيران الحرب والقتال بين الهواء والنار

تعريف العدالة والشجاعة والعفة والحكمة وذكر فروعها

بالرطوبة والكيفية الجبلية يحب كل منها حيزه ومكانه الطبيعي ويحفظ من سكونه الاخر فيه كليا ولا يرضى
شيء منها عن وقوعه في موضع اخر الا قسريا ولهذا قال شيخ افلاطون ومن هنا ننصح نحن ونعرف انه
يجب علينا ان نبعد عن البخل والطمع وجور الشهوة وسمى جالينوس بعد ما علم بالتشريح الصحيح
والفكر المستقيم افعالها في جسم الحيوانات وجعلها اياه قوى كثيرة متنوعة واحكامها بالات متوفرة
وتمييزها اياها بترتيبات وامزجة واشكال عجيبة عاقلا وعادلا بكمال العقل والعدل وايضا
فضيلة العدالة وفروعها الايمان والتقوى والاخلاص والصدق واللطف الحاصلة من تهذيب
القوة العقلية التي هي قسم من القوة المدركة الملكية ومعرفتها انما تحصل من معرفتها ومعرفتها
واثباتها انما تحصلان من الحكمة الطبيعية وكذلك فضيلة الشجاعة التي هي ملكة متوسطة بين
التهور والجبن حاصلة من تهذيب القوة الغضبية سائقة لمالكها الى الامور المخوفة المهلكة
على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية حاصلة من القوة الغضبية السبعية التي هي قسم
من القوة المحركة ومعرفتها انما تحصل من اثباتها ومعرفتها من الحكمة الطبيعية حتى اذا علم الفيلسوف الطبيعي
انه يموت يقينا ولا يمكن الخلاص منه ووزن بميزان الصدق والعقل المستقيم ان المكونات
تخرب وتفسد جزما وتفكر ان هذا البدن الذي هو لباس الجهل وحجاب المعرفة سيموت اخرا
وعلم بالتجربة ان الحيوانات العديم النطق يحارب بطشا مع اعدائها لحفظ النسل والمسكن الى
ان تهلك وتموت فاذا وقع امر مخالف لحسبه ونسبه وقصر الجنة ونسله ومضاد لدينه
او قدره ورتبته او مقابل لامور امامه وسلطانه التي نفعه البتة طلبا بدرع فضيلة الشجاعة
في المخائف الجسمية والمهالك العظيمة ولا يخاف من كمينات الخصم ومكائده ولا يضطرب من
هجوم الجيوش والاجناد عليه ولا يتوجع من جراحات الرماح والسيوف بل حينئذ يعد الحيوة قبيحا
والممات حسنا ومن هذا العلم ايضا نعلم القوة الشهوية البهيمية التي هي قسم من القوة المحركة ايضا
ثم نعلم منها ان العفة ملكة متوسطة بين الفجور والخمود وحاصلة من القوة الشهوية المهذبة ومنه نعلم
ايضا القوة النظرية والمسالمة والدعة والصبر والقناعة والوقار والورع والانتظام والحرية
والسخاء وفروع الحكمة التي هي الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلم وحسن التعقل
والتحفظ والتذكر ومنه نعلم اصول الرذائل وفروعها لتوقف معرفة كل واحد منها اما الى معرفة
القوة النظرية او العملية او الغضبية او الشهوية وكل منها انها التي هي قسم من القوة المدركة الملكية
اولا ثم نعلم منها ان الحكمة الخلقية ملكة متوسطة بين الجربزة والبلادة حاصلة من القوة النظرية المهذبة
ومنه نعلم ايضا فروع الشجاعة التي هي كبر النفس والنجدة وعلو الهمة والثبات والحلم والسكون
والشهامة والتحمل والتواضع والحمية والرقة وفروع العفة التي هي الحياء والرفق وحسن الهدي
والمسالمة والدعة والصبر والقناعة والوقار والورع والانتظام والحرية والسخاء وفروع
الحكمة التي هي الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلم وحسن التعقل والتحفظ والتذكر

والتذكر ومنه يعلم اصول الرذائل وفروعها لتوقف معرفة كل واحد منها اما الى معرفة القوة النظرية
او العملية او الغضبية او الشهوية وكل منها انما تتبين في الحكمة الطبيعية على ما سيجيء وان لو حفظ
الانسان بالنسبة الى العوالي اي الواجب تعالى والعقول المجردة والافلاك والنجوم النيرة فهو يأخذ
من هذا العلم فوائد جليلة ويعلم لمية حركة الجسم الفلكي الكري الذي هو البسيط والجوهر الكل المنفصل
عن الامور الفاسدة الى ثلثة الثابت القوي المتحرك بالحركة الدورية الطبيعية في كل زمان من غير
عروض فتور وكلال ومنه يأخذ ويعرف كيفية توقف وجود عالم الكون والفساد وكمالاته
الى حركاتها الدائمة وكيفية ظهور الفيض له من الواجب تعالى بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا تبين
الانسان بهذا العلم الطبيعي يقف على حقايق العناصر والافلاك ويطلع على ما فيهما من الاسرار
والمكنونات يعرف كيفية ارتباط العالم بالواجب بالذات ويعلم كيفية نفوذ قدرته التامة
في جميع الكائنات بتصور ماهية الاباء والامهات ويرى اتيات المواليد الثلثة من المعادن
والنباتات والحيوانات يطير عارفا من الاجسام الثقيلة والخفيفة فيعرج دفعة الى الاجرام
الشفافة العالية وينظر حركاتها وكمالاتها الدائمات يكون جسمه ساكنا في الارض ويتحرك
روحه مع السموات يعامل مع ابناء نوعه انواع المعاملات وهو متصل بالعالم الاعلى والعقول
العالية يأكل ويشرب ويلبس الالبسة الفاخرات وهو متجرد مستغرق في بحر المجردات يعد نفسه
احقر الموجودات وهو في نفس الامر فوق السموات يبيت وينام في الليالي المظلمات وهو يقظان
سائر مع سائر المنيرات لا ينظر في شيء من الاشياء الا شاهد فيه قدرة باري الكائنات ولا يرى
ذرة من ذرات الموجودات الا يعلم الواجب تعالى اولا وبالذات يتصل دائما بعالم الملكوت ويتحد مع
عالم الجبروت يكون كالقطب ثابتا في فلك التجريد وكالمركز راسخا في دائرة التوحيد يكون عبادته
خالصا لوجه الله المتعال لا لكسب مرتبة من مراتب الكمال وما ذكرناه هو المراد مما قال بعض الحكماء
ان غاية الحكمة هي ملكية الانسان حتى قال بهادر وقليس ان الحكمة يجعل الانسان ملكا على حسب استعداده
وان نسب الفيلسوف الى سائر افراد نوعه فان فائدة ومنفعة لا يحصل من المقارنة به واي خير وكمال
لا يحدث من المصاحبة معه فانه لو قارنه ملك ضعيف القوة والمملكة وعمل بحسن رأيه وتدبيره المصيب
يصير اقوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس فيصير مالكا لوجه الارض بالقهر والكرم ويكون
قطان سلطنته اغنياء متنعمين بانواع النعم مستريحين في مساكنهم واوطانهم بالامن والامان
مستظلين تحت عدالته وحمايته مع رفاهية البال والجنان فان كل قوة ومصلحة فعلية كانت
او صناعية اذا تعلمت منه وعملت على ما علمها تقع البتة على وجه الصواب فانه العلم الحق والحكمة
الصادقة الحاصلة له هو المسطرة المستقيمة لجميع الافعال والصنائع وهو مبدؤها الصحيح وغايتها
لان الفيلسوف من حيث انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات المتكثرة الغير المحصورة في عدد المختلفة ماهية
وقوة وخاصية بالبصر ثم ينظر فيها بالبصيرة ويلاحظ كمالاتها وخواصها والحكم الموضوعة فيها فيعشق لها

فيدقق النظر فيها فيتفحص عن ماهياتها واعراضها الذاتية ويفتش لمية خواصها واحوالها فيجد المبادي المؤدية اليها فيرتبها فيفيض من المبداء الفياض علمها واسرارها الموضوعة فيها فيعلم منافع الحياتين ومضراتهما فينصح على مقتضى الحكمة والعدالة فيجعل قرينه حكيما وعادلا فيعمل على حسب نصيحته ويصير ممدوح الفعال ومحمود الخصال فيكون معيشته في الدنيا على الراحة وحسن الاحوال ويخرج منها مزينا بزينة اجناس الفضائل ومحلى بحلى انواع الكمال قال حجة الحكيم ورئيس بلغاء الآتين ان الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه الارض ابنية قوية وحصونا حصينة وقلاعا مشيدة وهم الذين جمعوا الناس في القرى والمداين بعد كونهم متفرقين في اطراف العالم وهم الذين ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين في الصحاري والجبال وكون بيوتهم تحت الاشجار والمغارات وهم الذين وضعوا لهم الناموس وقوانين المعاملات بعد كونهم جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوهم بانواع الفصاحة والبلاغة والخطابة وهم الذين وضعوا هجاء الحروف في كل لسان وعلموا تركيبها وترقيها بانواع الانشاءات والكتابات وهم الذين بينوا لهم فضائل الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليحترزوا عنها وانهم منابع ينابيع انهار المعارف الملكية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال سليمان بن داود صلوات الله على نبينا وعليهما ناصحا للرؤساء والملوك والسلاطين وداعيا لهم الى محبة العلم احبوا الحكم ايها الولاة على الخلق نور العلم فانه بياض النور الدائم ومرآة جلال الله بلا وسخ وصورة خيرية

البحث الثاني في بيان كمال عقل ارسطو وافضليته من جميع الحكماء المتقدمين والمتاخرين وفيه فصلان

الفصل الاول في بيان صعوبة مثل هذا البحث وبيان ولادة ارسطو وتربيته

اعلم ان هذا البحث الذي شرعنا فيه امر مشكل اما اولا فمن جهة نفسه لانه عظيم عند الناس لانهم قالوا ليس في الارض اعظم من الانسان وليس في الانسان اشرف من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس الآخرين في العقل وان كانوا يتبعونهم في المال والجاه واما ثانيا فمن جهة ان المميز بين عقول الحكماء وعلومهم يجب اما ان يكون اعقل واعلم منهم او يكون مساويا لهم كما قال الفيلسوف في الفصل الثلثين من كتاب الاسولة حين سئل بانه لم عين القدماء لمصارعة المصارعين اجرا وعطايا ولم يضعوا للمباحثة العلماء شيئا لان المميز في العلم يجب ان يكون اعلم او مساويا للمتنازعين فمن الذي يكون مساويا في العقل والعلم لارسطو تلميذ افلاطون وسائر الحكماء المتبحرين او قريبا بواحد منهم حتى تميز بينهم واما ثالثا فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطاء فان احكام اكثر الحكماء وشهادة عامة العلماء بكونه اعلم وافضل بمراحل كثيرة من الحكماء المتقدمين والمتاخرين حكم وشهادة بحيث لا يمكن ردهما بل يجب التصديق بهما وان كان مقبولا لنا من جهة وان نحكم بما حكموا به ولكن عظم البحث وكبره يمنعنا منه من جهة اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء الحكماء وارواح كبراء العلماء خصماء اقوياء لاجل تفضيل شخص واحد على كل واحد منهم تفضيلا بالمراد ولهذا اجاب الفيلسوف ايضا في السؤال المذكور آنفا بان الملوك لم يروا

لم يروا مناسبا ان يضعوا اجرا وعطايا للمباحثة الناشئة منها الخصومات والفتن لان الناس اذا رموا بعدم الشجاعة وضعف البدن وسائر العوارض البدنية يتحملون بسهولة ولا يخاصمون بمن يذمهم كذلك ولو ذم العلماء بالجهل والنقصان وحكم عليهم بانهم جهلاء ناقصون لا يصبرون عليه بل يتهورون وينشاء منه خصومات عظيمة وفتن كثيرة واما رابعا فلان تعيين هذا امر مستحيل لانه لو كان واحدا افضل من آخر في علم كان الآخر افضل منه في علم آخر ولنعم ما قال بلينيوس من يقدر على تمييز كمال العقول وافضلية بعضها من بعض مع كون المعلوم اجناسا كثيرة والاشياء والاعمال مختلفة لكن لما كان الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع حله امرا ممدوحا بين جميع الرجال حثنا هذا على ان نشرع في بيان هذا البحث العظيم فنقول قال بيندقتس الرجل الكامل ان ارسطو لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان اشرف حكماء العالم كان يونانيا من مملكة ماقدونيا من اسطاغيرا واسطاغيرا على ما قال بطلميوس في جاوغرافيا وسنقانوس في كتاب البلدان كانت قصبة قديمة من ماقدونيا ثم خربت من الفتن ومرور الازمان ثم عمرها اسكندر بن فيلبوس تكريما لاستاده وقال بلوتارخوس خربها فيلبوس والد اسكندر ونفى بعض سكانها الى بعض بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها واطلق المنفيين والاسراء فجاؤوا الى وطنهم وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان زمان ولادته قبل ميلاد عيسى على نبينا وعليه السلام بسبعين وثلث مائة سنة شمسية فيكون من وقت ولادته الى يومنا هذا اثنتان وتسعون والفا سنة شمسية وسنتنا هذه اربع وثلثين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية واسم ابيه نيقوماخوس من نسل اسقليبيوس رئيس الاطباء كان طبيبا حاذقا ماهرا ومعتبرا متقربا بزيادة تقرب الى امنتا ملك ماقدونيا والد فيلبوس والد اسكندر الرومي المشهور واسم امه كان نستيادا وكانت هي ايضا من نسل اسقليبيوس المذكور مات ابوه فبقي يتيما ذا اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب آمونيوس فرباه اتارنوس احد احبائه بتعليم مناسب للاطفال والمرد فلما بلغ سنه الى سبع عشرة سنة ذهب الى هيكل الشمس التي كانت مرجعا لاهل اليونان في ذلك الزمان فتوجه عنده واستدعى ان يلقيه ما هو خير له بعد ذلك فسمع صوتا مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا قال اكثر المترجمين لاحواله فذهب الى آتنه مدينة الحكماء فحضر في درس افلاطون بعد موت سقراط وسمع منه قريبا من عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه عقل درسه وفيلسوف الصدق وسمي مسكنه بيت القارئ

تاريخ ولادة ارسطو ووفاته

الفصل الثاني في بيان كمال عقله وافضليته من الحكماء المتقدمين والمتاخرين

قال الشارح اما كمال عقله فيظن انه ثابت من تسمية افلاطون الصدوق اياه عقل درسه وفيلسوف الصدق ومسكنه بيت القارئ مع عدم تسمية غيره من تلامذته الكثيرة بواحد من تلك الاسامي فان تسمية عقل درسه تدل على كمال عقله في ايام شبابه

قطعا وتسمية فيلسوف الصدق تدل على كونه حكيما صادقا ومستقيم الطبع وتسمية مسكنه بيت القاري تدل على كمال
اكبابه وتمام اشتغاله في تحصيل العلوم ويظن ثبوته ايضا من سرور فيلپوس ملك اليونان الغالب بمقادير
الحكماء حين ولد ابنه اسكندر حتى قال انما سررت من تولده في زمن الفيلسوف ارسطو مع عدم ذكره
احدا من الحكماء الموجودين في زمان ارسطو واختياره معلما لابنه مع وجود حكماء كثيرة في عصره وبهذا الوجه
يظن انه ما يدل على افضليته من معاصريه ايضا ويظن اثبات مجموع المطلوب من شهادات الحكماء العارفين
بمقادير كبار الفلاسفة له فان اكثرهم يقدمونه على كلهم بلا استثناء واحد منهم تقديما بلا مراء وبعضهم يمدحونه
بمدايح يلزم منها تقدمه عليهم والحكيم ... والذي هو ابلغ بلغاء اللاتين يقدمه على جميعهم الا على افلاطون
قال سنبليقيوس في مقدمة شرح الكتب الثمانية حين بين نسبته مع ساير الحكماء المتقدمين ان ارسطو
يمتاز عنهم بانهم قد كانوا كتبوا امورا مظلمة ورموزا غامضة ومسائل غير مثبتة بدليل وهو نور معانيها وبين
المراد منها واثبت المقبولة عنده ببراهين قطعية وعن افلاطون بان افلاطون كان ينظر في الطبيعيات
على القوانين الفيثاغورسية من حيث تكون ذوات حصة من الامور الالهية وكان لم يورد ادلة قوية
على دعاويه وهو يورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين قطعية مركبة من المبادي الاولية والحسية وعن
جميعهم بان كل واحد منهم عارفا بقسم واحد فقط من اقسام الحكمة وهو كان عالما بجميع اقسامها النظرية
والعملية على ما يشهد كتبه المتعددة وقدمه ثمستيوس على كل واحد من الحكماء المتقدمين في مقدمة كتب
النفس حيث كتب فيها ان جميع كتب ارسطوطلس كان بحيث يفيد تعجبا من كمالاته لا يوجد بحث لم يظهر هو
فيه قوة طبعه وكماله وكذلك اظهرها في الكتب التي الفها للنفس فانه كتبها جامعة لجميع احوال النفس
وهي بحيث لم يكن ان يصل اليها احد من القدماء ولو بالصورة وقال ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي
الذي شرح كتب ارسطو وطالع اكثر كتب ساير الحكماء السابقين عليه في مقدمة شرح الكتب الثمانية
للسماع الطبيعي ان ارسطوطلس وجد علوما ثلثة اي المنطق والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة وكملها اما انه
وجدها فلان ما وجد من القدماء من هذه العلوم ليس بلايق لان يكون قسما منها واما انه كملها فلانه لم يقدر
احد من مدة حيوته الى يومنا هذا التي هي خمسمائة والف سنة ان يضم على ما علمه امرا معتدا به او يقدح عليه
بقدح موجه ووجود مثل هذا في شخص واحد امر عجيب خارج عن العادة وحكمة عجيبة واذا وجد هذه
الكمالات في رجل ينبغي ان ينظم في سلك الملائكة لا في سلك الانسان ولهذا كان القدماء يسمونه
الهيا وقال في شرح الكتاب الثالث للنفس اعتقد ان ارسطوطلس كان مسطرة في الطبيعة وانموذجا
اوجده الطبيعة لاظهار الكمال الاعلى في الارض وقال في الفصل السادس من الكتاب الاول لتكون
الحيوانات نحمد الله تعالى على انه امتاز هذا الصنديد اي ارسطو من غيرهم بالكمال وخصصه بنهاية المرتبة الانسانية
يعني المكتسبة التي غير مرتبة النبوة التي لا يقدر ان يصل اليها احد من الناس يعني سوى الانبياء صلوات
الله على نبينا وعليهم فانهم وصلوا الى ما هو اعلى مما وصلوا اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال في بعض
مقالاته ان علم ارسطو كان صادقا شريفا لان عقله كان نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل

7/..

ما قيل في حقه انه خلق واعطى لنا ملكية بصيرة ملكية لئلا نجهل علم الممكنات وقال ... والذي كان يقول
ان اكون مخطئا مع افلاطون احب عندي من ان اكون مع غيره مصيبا في بعض كتبه ان ارسطوطلس كمل
في العقل والتدقيق من جميع الحكماء الا من افلاطون وقال ارسطوطلس رفيع بالعقل والعلم والاحاطة
وقال هو رجل متفرد بالعقل وهو كانه ملك وقال انه رائي بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء وقواها
وقال من الذي يكون اعلم من ارسطو واذكى منه واقبل في وجدان الاشياء والحكم عليها منه بل هو
اعلم واذكى واكمل من الكل سوى افلاطون وسماه پلنيوس في الكتاب الثامن من تاليفه رجلا اعلى
من ساير الحكماء في جميع العلوم وفي الكتاب الخامس عشر رجلا صاحب دقة لا تحصى وقال ...
في كتابه للرؤيا ان انه رجل يعلم الاشياء وسماه ... في كتابه للعالم رجلا اعلم واكمل من جميع
الحكماء وسماه جم غفير من العلماء اعجب الطبايع وتاج العقول وملك الطبيعة وقدمه ... المتكلم
المسيحي المقابل له في كثير من المسائل الحكمية لكونها مخالفة للملة النصرانية القديمة والمعلين لا فلاطون
على جميع الحكماء وقال رئيس الحكماء واعظم ... كرامة الطبيعة ومظهر علوم جميع الاشياء التي
يكون نور الانسان قابلا لها بالطبع ونستدل على ما ادعينا بدقة كتبه وكثرتها فانه لا يقوى شيء
من الاشياء قوى العقل وشدته ونورانيته وذكائه وكمال علمه الا كتبه فمن الذي ينظر الى كتبه ولا
يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانها مع بلوغها في الكثرة الى سبعة واربعين وسبعمائة كتاب
على ما قال ... الجامع لها كلها دقيقة مملوة بالبراهين مسلمة عند الكل بريئة
عن اللغو والخطاء جامعة لاكثر الفنون الحكمية فانه لم يترك شيئا لم يجربه ولم يبق شيء لم يكمله كتب
وكمل الحكمة الطبيعية بجميع ابوابه واقسامه وكمل مجموع المنطق بجميع اقسامه وتمم ما بعد الطبيعة
وعلمها تعليما ملكيا وقال ... في ترجمة ارسطوطلس وان لم يوجد له كتابا في ...
لكنه بين جميع اقسامه وعلم العلوم الرياضية قال لا ... ومن ... المورخان
القديمان كتب في جميع العلوم الرياضية ابحاثا كثيرة ونحن نرى الان انه لم يكتب ابحاثا منتشرة
فقط في كتبه بل كتب كتبا تامة فيها مثل كتابه للخطوط الغير المنقسمة وعلم الطب علما صحيحا
قال ... اعطى تجربة الطب الى اسكندر ازيد مما اعطاه الى غيره وعالج كثيرا من الجماعة
المرضى والف كتابا في الصحة والمرض كذا قال ... وكتب في الاخلاق وتدبير المنزل
والسياسة المدنية كتبا عالية منقحة وكتب كتبا ثلثة لا نظير لها في علم ... ونظم في الشعر كتبا لا يكاد — الخطابة ...
يوجد مثلها وله قصايد وغزليات وقطع ورباعيات وابيات كثيرة وتواريخ لوفيات كبار
الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا ايضا تعظيم جميع الحكماء والعلماء الموجودين في مدة
حياته وبعدها الى يومنا هذا واقرارهم بكماله العالي وتكريم جميع اهل اليونان بل اكثر اهالي
الربع المسكون في حيوته وبعدها حتى طبعوا بالاتفاق لاظهار كمالاته في دراهم سلطنتهم
ودنانيرها صورته في طرف وكتبوا في طرفها الاخر عبارة معجزة الطبيعة مريدين ان ارسطوطلس

هو مجزة الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم **قال** الشارح ولما كان الحكماء يحكمون من عند انفسهم
باحكام مطلقة غير مقيدة بالتقليد الى احد فنحن نقول في حل هذا الامر المشكل ان العقل الانساني يمكن
ان يكون كاملا بطريق ثلثة بطريق العموم الناقص بان يعلم من كل علم او من اكثره بعض المسائل لا كلها
او بطريق الخصوص الخاص بان يعلم علما واحدا فقط علما تاما او بطريق العموم التام والخصوص التام
بان يعلم جميع العلوم وكل علم متقن علما تاما وخاصا تاما ويسمى العالم بالطريق الاول عالما سطحيا
وقشريا وبالثاني عالما متحريا وبالثالث عالما محيطا لبيا والعلماء الكاملون بالطريق الاول
محيطون بعلم اشياء كثيرة بحيث يكونون حاضرين في ان يجيبوا الفيلسوف عن كل مسئلة او رد عليهم
ويجيبون عنها لكن بجواب سطحي ضعيف لا بجواب قوي عميق فانهم انما يعرفون من كل علم نبذة لا كله ويعلمون
القشور على ما قال ابن سينا لا اللبوب وهولاء يتسلمون بحسن ارادتهم صفوة الذهن وذكاءه
وكمالاته لا الى ارسطو فقط بل الى غيره ايضا مثل اسكندر الافروديسي وابن رشد القرطبي وابو
النصر الفارابي وابن سينا البخاري والنصير الطوسي والكاملون بالطريق الثاني هم الذين
يكونون عالمين بالعلم التام علما واحدا فقط واما غيره فاما ان يعلموا منه نبذة او لا وقد كمل بهذا الطريق
كثير من الرجال وصاروا فائقين في فنهم واعلى وافضل فيه من اكثر الفحول العالمين بهذا الفن ايضا
ومساويا لارسطو كبقراط الطبيب فانه فائق في علم الطب على اكثر المتقدمين والمتاخرين ومساو
لارسطو فيه وكارشميدس فانه فائق في الارثماطيقي وبعض العلوم الرياضية على اكثر الحكماء وكاقليدس
فانه فائق على اكثرهم في الهندسة ومساو لارسطو **وانا اقول** ان بقراط افضل منه في الطب
وارشميدس واقليدس في الارثماطيقي والهندسة وفروعهما وكذا ابولونيوس في علم الخطوط المنحنية
التي ليست بمستقيمة ولا مقوسة فانه فائق على كلهم فيه نعم هولاء الكمل لم يكونوا كاملين بالطريق
الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق ايضا فليسوا مساوين له في الكمال التام اصلا اما انهم
لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث فلانهم لم يكونوا عالمين بجميع اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد
الطبيعيات وثولوجيا واما ان ارسطو كان كاملا فيه فيدل كتبه المولفة فيها عليه وانا اذكر بعض كتبه
ليدل على كماله بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن كتبه كتاب قاطيغورياس وكتاب باريرمنياس وكتب
انالوطيقا الاولى وكتب انالوطيقا الثانية وكتب السفسطة وكتبه الثمانية للسماع الطبيعي وكتبه في الافلاك
وكتبه في الكون والفساد وكتبه في جو الكائنات وكتبه في العنصريات وكتبه في النباتات وكتبه في
الحيوانات وكتبه في النفس وكتابه في الحس والمحسوس وكتبه في الجدل وكتبه في الخطابة وكتبه في الشعر
وكتبه في الاخلاق وكتبه في تدبير المنزل وكتبه في السياسة المدنية وكتبه في ما بعد الطبيعة وكتبه في ثولوجيا
على ما قال بعض المورخين منا وكتابه في العدل وكتابه في الرياضة والادب وكتابه في شرف الجنس
وكتابه في الملك وكتابه في الخير وكتابه في الخطوط الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه صفة العدل وكتابه
وكتابه في التباين والاختلاف وكتابه في العشق وكتابه الذي اختصر فيه قول افلاطون في اللذة وكتابه

ذكر بعض كتب ارسطوطلس

وكتابه في ان الصور موجودة ...

8

8/19

في اللذة وكتابه في نيل مصر وكتابه في الرسائل وكتابه في اتخاذ الحيوان ما يتخذ من المواضع ليأوي
اليها وكتابه المسمى بجوامع الصناعات وكتابه في المحبة وكتابه في اليقظة والنوم وكتبه في حركة الحيوانات
وتشريحها وكتابه في الاعضاء التي بها الحيوة وكتابه في الصحة والمرض وكتابه في طول اعمار الحيوانات
وكتبه في اقسام الزمان واقسام النفس واقسام الشهوة وامر الفاعل والمنفعل والفعل وامر
المحبة وانواع ما يقع عليه القول وانواع الموجودات وما ينقسم اليه وكتبه في الشروط التي تشترط
في القول وكتبه في مناقضة القول بان تؤخذ مقدمات القول وكتابه في موضوعات العشقية
وكتابه في الموضوعات الطبيعية وكتابه في تبيت الموضوعات وكتبه في الاشياء التحديدية
وكتابه في التحديد الجدلية وكتبه في حدود مستعملة في الجدل وكتبه في الاسولة وكتبه في المقدمات للمسائل
وكتبه في المسائل الدورية وكتبه في الوصايا وكتبه في التذكيرات وكتبه في اصناف مسائل الطب وكتابه
في تدبير الغذاء وكتبه في الفلاحة وكتابه في الرطوبات واليبوسات ومقالتاه في تكون الحيوانات
وكتاب اخر له في المضاف وكتاب آخر في الزمان وله كتب اخرى كثيرة تركنا ذكرها مفصلا مخافة الاطناب
وقد نقلنا ان مجموعها سبعة واربعون وسبعمائة على ما جمعها افجسقوس المورخ القديم
فمن الذي يكون مثله او يدانيه من الحكماء المتقدمين والمتاخرين **البحث الثالث** في انه هل
تعلم الاشياء الطبيعية ام لا وان علمت فكيف تعلم وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في بيان
آراء الحكماء المتقدمين في العلم الطبيعي وذكر الادلة الموردة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم
اعلم ان بين الحكماء المتقدمين اختلافات كثيرة في العلم ومرادهم منه هو الملكة الحاصلة من
الحد والبرهان او الاستقراء فان اخذ على الاطلاق فانكره بعضهم على الاطلاق واقر بعضهم
بما ينافيه فهولاء قالوا نعلم جميع المحسوسات الظاهرة وهم قالوا لا يعلم شيء منها وقال
بعضهم ان كل متناقضين صادقان معا وبعضهم حكم بوجود الواسطة بينهما لا يمكن ان
يقول احد بما يضاد قول الاخر وفصل الفيلسوف اقوال هولاء الاقوام ورد عليهم في
المتن الحادي والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة بانه لو كان لهولاء الاقوام الذين يطلبون
العلم ويحبونه آراء كذلك في الصدق اي العلم فكيف لا يكون غيرهم مهملين متكاسلين
في تحصيل الحكمة وان اخذ العلم لا على الاطلاق فانكر هيراقليتوس وقراتلوس امكان ان
يثبت شيء على الاشياء الطبيعية صدقا ويعلم لان كل ما يوجد تحت الفلك القمر سيال ومتحرك
دائما ابدا كما ذكر الفيلسوف في المتن الثاني والعشرين من الكتاب الرابع المذكور ويورد
فيه دليلين سنذكرهما بعيد ذلك واما افلاطون فذهب من جهة كما نقل الفيلسوف في الفصل
السادس من اول ما بعد الطبيعة الى رأي هذين لسيلان ما تحت فلك القمر وعدم قراره
على الدوام وقال لا يعلم شيء اصلا مما يوجد تحت فلك القمر ومن جهة اخرى كان يجب ان يحفظ
درجة الحكمة الطبيعية وقدرها فحال كونه ذاهبا الى الاعداد الفيثاغورسية على ما اشار

تعريف العلم

وقال بعضهم

فلك القمر

اليه الفيلسوف في الفصل السابق ذكره تابعا على الكمال اليه برونتنوش وآخر خاس الفيثاغورسيين
على ما قال مارسيليس فجينس اور ودبعض صور كلية منفصلة عن المادة موجودة بالذات كائنة — المثل الافلاطونية صور كلية مجردة عن المادة
بحيث تحدث منها الجزئيات السافلة باخذ حصة منها فوضع مثلا طبيعة واحدة كلية لافراد الانسان
منفصلة عنها موجودة بالذات بحيث يحدث كل واحد منها باخذ حصة منها وسمى هذه الصور مثلا
وقال العلم انما يكون لها لا لهذه الجزئيات الفاسدة وان شئت ان تعرف ما قلنا مفصلا فارجع
الى كتاب افلاطون الى قريب غاية الكلام السادس من السياسة المدنية والى اول الكلام العاشر
لها والى تيماوس والى الفصل العاشر من الكتاب الاول للتحليل الثاني من كتب ارسطو والفصل
السادس والسابع من اول ما بعد الطبيعة له والفصل الاول من سابعه له والفصل الثالث من الثاني
عشر منه والفصل الثالث من الثالث عشر منه له والى الفصل العاشر من اول الاخلاق له والى
المواضع الاخر الكثيرة من كتبه ذكر الادلة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم يستدل عليه اولا بان — الاستدلال على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم
الاجسام متبدلة ومتغيرة ولا شيء من المتبدل والمتغير بمتعلق للعلم اذ العلم انما يكون للامور التي
يمتنع تبدلها وتغيرها على ما مر في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني فالاجسام الطبيعية
ليست بمتعلقة للعلم وكلما لم تكن الاجسام الطبيعية متعلقة للعلم لم تكن الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق
فكذا التالي وتثبت الصغرى بان الاجسام الطبيعية ذوات هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال الفيلسوف
في المتن الثالث والخمسين من الكتاب السابع مما بعد الطبيعة تكون بحيث يمكن ان توجد وان
لا توجد والاشياء التي كان هيولاها بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد يمكن ان تتبدل وتتغير فالاجسام — الهيولى يمكن ان توجد وان لا توجد
الطبيعية يمكن ان تتبدل وتتغير فتتبدل وتتغير في وقت ما البتة وبانها متحركة وكل متحرك متبدل
ومتغير بالضرورة لان حركة الشيء على ما برهن عليه الفيلسوف في المتن السابع والثلثين من سادس الطبيعيات — حركة الشيء تبدله وتغيره من حال الى اخرى
ليس الا تبدله وتغيره من حال الى حال اخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة وثانيا بان الحكمة الطبيعية
تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على ما قال الفيلسوف في المتن الاول من الكتاب الاول من الفلكيات
تبحث عن الاجسام والعظم ولواحقهما وعن المكان ومبادي هذه الاشياء والامور المحسوسة
لا تعرف ولا يبرهن عليها كما علمه الفيلسوف في المتن الخامس والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة
فالحكمة الطبيعية ليست بعلم ويقرب منه ان المحسوسات على ما قال الفيلسوف في المتن الخامس
والثلثين من الكتاب الاول للتحليل الثاني لا تعلم لان العلم لما كانت ملكة عقلية على ما علمه في الفصل
الاول من سادس الاخلاق يدور حول الاشياء المعقولة والمحسوسات ليست بمعقولات كما ان الحس ليس
بعقل كما سيظهر في المتن المائة والخمسين من الكتاب الثاني للنفس فلما كانت الاجسام الطبيعية
محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق فكذا التالي وثالثا بانه لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات
على ما علله الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة حين قال فيه ان الجواهر
المحسوسة لا تعرف ولا يبرهن عليها بقوله لان لها مادة وسببه ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري

9/a

بضروري والتعريف والبرهان انما يكونان للامور الضرورية على ما علمه في المتن المذكور وفي المتن
الخامس والثلثين من الكتاب الاول للتحليل الثاني فتقرير الدليل على هذا ان الاجسام الطبيعية
ماديات ولا يمكن ان يعلم شيء من الماديات فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم الاجسام
الطبيعية لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي ورابعا بان الاجسام الطبيعية لا يمكن
ان تفعل في العقل وتحركه لانها ليست باكمل واشرف من العقل لانها ماديات والعقل ليس
بمادي وكل فاعل ومحرك اكمل واشرف طبعا وحالا من المنفعل والمتحرك كما قال الفيلسوف
في المتن التاسع عشر من ثالث كتب النفس فان الفاعل والمحرك من حيث انه فاعل ومحرك
بالفعل والمنفعل والمتحرك من حيث انه منفعل ومتحرك بالقوة على ما علمه الفيلسوف في المتن
السابع عشر من ثالث الطبيعيات وما هو بالفعل اكمل واشرف مما هو بالقوة فالاجسام الطبيعية
لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه وكل ما لا يمكن ان يفعل في العقل ويحركه لا يمكن ان يعلم بالعقل
لان ما يعلم به يفعل فيه ويحركه قطعا لان علمنا هو انفعال على ما علمه في المتن الثاني عشر من ثالث — والثاني عشر
النفس فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم
حق فكذا التالي الفصل الثاني في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة والى
هذا ذهب الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال فيه لما كان العلم
الطبيعيات على الجنس من الموجود لانها تبحث عن جوهر فيه مبدا الحركة والسكون الكائنين فيه ظهر انها ليست
عملية ولا صناعية لان مبدا الصناعيات في الصانع اما العقل والصناعة او قوة اخرى ومبدا
الفعليات في الفاعل هو الارادة لان الفاعل والمريد واحد فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا
كان الطبيعيات علما نظريا باحثا عن موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام في الفصل السادس — العلم اما علمي او صناعي او نظري
من الحادي عشر من الفلسفة الاولى وجميع المتأخرين تبع الفيلسوف في هذا الرأي وبينهم سمبلقيوس
ويحيى النحوي وثمسطيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس اقويناس وملاحق سقوتس
وكثيرون آخرون ويبرهن على ما قلنا بان للاشياء الطبيعية فينا ملكة مسائل كثيرة حاصلة فينا التي تسمى
من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة المختصة الضرورية والعلم المقول حقيقة المغاير للتعقل
على ما قال الفيلسوف في الفصل السادس من سادس الاخلاق والفصل الثاني من الكتاب الاول
للتحليل الثاني ملكة مسائل حاصلة فينا من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاولى الضرورية
فللاشياء الطبيعية فينا علم حقيقة وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية والصغرى ظاهرة من مسئلة ان
كل جسم مركب قابل للفساد وقد نبرهن عليها بان كل جسم مركب حاصل من الطبايع المتضادة — اثبات ان كل جسم قابل للفساد
الكيفيات وكل حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات قابل للفساد فكل جسم مركب قابل للفساد
ومن امثالها الاتية في الكتاب وبانه متى نعلم الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان
تتبدل تكون تلك الموجودات معلومة لنا كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب الاول

الشكل في صح

للتحليل لكنا نعلم انها كذلك فالموجودات الطبيعية معلومة لنا وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية وتثبت
المقدمة الواضعة بانا نعلم ان التراب مائل الى جهة التحت بالضرورة لانه ثقيل بالضرورة وكل ثقيل مائل
الى جهة التحت بالضرورة فالتراب مائل الى جهة التحت بالضرورة ونعلم انه ثقيل بالضرورة بسبب علمنا
ان مادته كثيرة ذات مقدار صغير بالضرورة وكل ما يكون كذلك فهو ثقيل بالضرورة فالتراب ثقيل
بالضرورة وبانا نعلم ان النار مائلة الى الفوق بالضرورة لعلمنا انها خفيفة بالضرورة وكل خفيف مائل الى
الفوق بالضرورة ونعلم انها خفيفة من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار كبير بالضرورة وكل ما يكون مادته
قليلة ذات مقدار كبير فهو خفيف بالضرورة فالنار خفيفة بالضرورة وبانا نعلم ان كل جسم بسيطا كان او مركبا
متحرك لان كل جسم ذو طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها وكل ذي طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها متحرك فكل
جسم بسيطا كان او مركبا متحرك وكذا نعلم سائر الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل
وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة الطبيعية علم قطعا وايضا ان كثيرا من الموجودات الطبيعية يكتسب
بالبرهان الاني وكل مكتسب بالبرهان الاني معلوم فكثير من الموجودات الطبيعية معلوم وهذا العلم حكمة
طبيعية فالحكمة الطبيعية علم اما الصغرى فلانا نعلم ثبوت النفس من علمنا بالحركة والحس ووجود محرك العالم
اي العقول من علمنا بحركة الافلاك واما الكبرى فلان البرهان الاني ينتج العلم كما علمنا الفيلسوف في المتن
الخامس والتسعين من الكتاب الاول من انالوطيقا الثانية وثانيا ما قال افلاطون من ان العلم يكون للمثل
اذا اخذت على وجه بينها به الفيلسوف ونقول لا يمكن ان تعلم لان المثل الافلاطونية على ما بينها الفيلسوف
لا يمكن ان تحد وكما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين من سابع الفلسفة
الاولى ولانه لو عرفنا الانسان مثلا نقول هو الحيوان الناطق المائت وهذا التعريف لا يمكن ان
يصدق على مثال الانسان الافلاطوني بوجه ما لانه صورة دائم الوجود لا يمكن ان يتغير ويفسد اصلا
وظاهر انه لا يصدق عليه مفهوم المائت وكل ما لا يمكن ان يحد لا يمكن ان يعلم لما قال الفيلسوف في المتن
الثاني من انالوطيقا الثانية والفصل السادس من الكتاب الحادي عشر مما بعد الطبيعة ان جميع العلوم تستعمل
التعريف اي جميع الحد والمحدود فان التعريف يطلق ويراد به كثيرا هذا المجموع ويجعل مقدمة من البرهان فالمثل الافلاطونية
لا يمكن ان يعلم وهذا هو ما قال الفيلسوف في المتن الثامن والعشرين من اول ما بعد الطبيعة من ان الكلمات
المتعلقة بالمثل ترفع بالكلية الاشياء التي يحب القائلون بالمثل كونها موجودة ازيد من كون المثل موجودة
والى هذا يرجع ما قال في المتن التاسع من ثالثه من ان الذين قالوا بالمثل يتقررون بضرورين ما عدا الافراد
اللازمة لهم بان يكون ماهية الشيء المحسوس منفصلة عن الشيء بان يكون الدائمات والفاسدات من نوع واحد
ولان كل مثال منها جزئي كما قال افلاطون في الفصل السادس من كتابه الجمهورية ان المثل جزئية وكذا
نقل عنه المص في الفصل العاشر من الثالث عشر مما بعد الطبيعة وبينه في المتن الثاني من انالوطيقا الثانية
ولانه موجود في الخارج وكل موجود في الخارج جزئي كما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين والرابع
والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة والشيء من الجزئي فاسدا كان او لا يمكن التحديد فلا يمكن ان يعلم اقول عدم

اثبات كون التراب مائلا الى الاسفل بالبرهان اللمي

اثبات كون النار مائلا الى الفوق بالبرهان اللمي فالنار مائلة الى الفوق بالضرورة

كل جسم متحرك

كثير من الموجودات الطبيعية يكتسب بالبرهان الاني

المثل الافلاطونية جزئية

لا يمكن ان تحد لا يمكن ان يعلم

عدم امكان تحديدها غير مسلم فان ابن سينا واكثر الحكماء منا ومن اللاتين جوزوا تحديد العقول وتبعهم الشارح
على ما مر في ترجمة شرحه الانور لمنطق ارسطوطيس تحديد المثل اصعب من تحديدها وبرهان الفيلسوف
دليل جدلي لا يفيد اليقين وما اشتهر من ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة فليس بكلي بل مخصوص
بالاجسام المادية وعدم امكان صدق تعريف الانسان بالحيوان الناطق المائت على مثال الانسان
الافلاطوني لا يفيد عدم امكان تعريف مثاله بتعريف اخر ولو سلم عدم امكان تحديدها فان اراد
بقوله ان كل ما لا يمكن ان يحد لا يمكن ان يعلم بطريق من طرق العلم فغير مسلم لان عند ارباب الذوق
والرياضات من الصوفيين والحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان مرتبة عين اليقين وهي ان تصير
النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي ومرتبة حق اليقين وهي ان تصير
النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا لتعلم جميع ما فيه
على ما هي عليه بالعلم الحضوري وان اراد ولا يمكن ان يعلم بطريق النظر فلا يفيد الا ان المثل لا يمكن ان يعلم بالنظر
فقط فيجوز ان يعلم بعين اليقين او حق اليقين وليس العلم هي الملكة الحاصلة من البرهان والاستقراء
فقط بل الملكة الحاصلة من عين اليقين اعلى منها لان الملكة الحاصلة من البرهان والاستقراء غير خالية
عن الشكوك والاوهام بخلاف ملكة عين اليقين وحق اليقين اعلى منهما على انه يلزم ان لا يكون
المسائل المتعلقة بالاله والعقول والهيولى والصورة علما لانها لا تحد وعند المص

الفصل الثالث

في بيان ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي كذا قال الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد
الطبيعة والفصل السادس من حادي عشره حيث استنتج في هذين الموضعين قائلا فلما كان كل
علم اما عمليا او صناعيا ونظريا كان الطبيعيات علما نظريا باحثا عن موجود قابل للحركة وهذا متفق
عليه من العلماء القائلين بانها علم ولان تفهم هذا كما ينبغي فاعلم ان القوى اي قوى المكان نعلم
وتمتاز من افعالها واعمالها على ما قال الفيلسوف في المتن الثاني والعشرين من الكتاب الثاني
للنفس فالعلم النظري اي قوى الملكة النظرية هي التي غايتها واثرها الفعل النظري اي العلم والعلم
الفعلي والملكة الفعلية هي التي غايتها الفعل الفعلي اي العمل ونعرف امورا كثيرة للعلم النظري
والملكة في الكتاب الثالث للنفس فيكون فيما نحن فيه اشياء ثلثة فعل نظري وفعل فعلي وفعل
فالفعل النظري هو فعل العقل فقط الغير المجعول للتسديد على قوة اخرى مغايرة للعقل بل المستقر
في خالص نظر موضوعه اي متعلقه فقط ويكون لاجل نفسه كالفعل الذي به ينظر المابعد الطبيعي
في الموجود والفعل الفعلي هو فعل العقل ايضا لكن ليس لاجل نفسه بل لاجل الغير ولا يستقر
في خالص نظر موضوعه ومتعلقه بل هو سبب للعمل ولهذا يكون مجعولا للتسديد على الارادة
او قوة اخرى مثلا الفعل الفعلي هو الفعل الذي به يسدد العقل ارادته الى محبة الله تعالى
او الى جعل عمل اخر لان العلم الفعلي ايضا ينقسم الى العملي والصناعي وكل هذا علمه المعلم الاول
في المتن التاسع والاربعين من الكتاب الثالث للنفس حين كونه متكلما للحركة المكانية

للحيوانات فانه فرق بين العقل الفعلي والنظري بغايتيهما حيث قال كل واحد من العقل والشوق يكون محركا بالحركة المكانية وهذا العقل هو الذي يتفكر لاجل شيء والذي يكون فاعلا ويمتاز عن النظري بالغاية وتبين الغاية في المتن الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال فيه غاية النظري هو الصدق اي العلم وغاية الفعلي هو الفعل وقال ابو الوليد ابن رشد القرطبي نعلم بالنظري لنعلم ونعلم بالفعلي لنفعل لان غاية الفعلي هو الفعل ولكل واحد منهما فعل العقل لكن فعل الفعلي يترتب ويتهيأ للغير وهذا هو معنى ما اشتهر من ان العقل يكون بالامتداد فعليا والفعل هو العمل الحاصل بالارادة كتحببنا لله تعالى او بقوة اخرى ولهذا يعرف الفعل بانه عمل قوة مغايرة للعقل ومتأخرة عنه قابل لان يصدر مطابقا للعقل المستقيم

في الفرق بين العلم النظري والعملي

يستقيم فيفترق الملكة والفعل النظري والملكة والعقل الفعلي اولا بان النظري لا يخرج عن ساحة نفسه بل هو يجول داخل ساحة النظر والفعلي يسيد عمل قوة مغايرة للعقل ويمتد بنوع امتداد الى العمل ويفترقان ثانيا بالغاية لان غاية النظري انما هو محض الصدق والعلم كما مر وغاية الفعلي هو العمل وهذه الغاية لا يجوز ان يكون امر كيف ما اتفق بل يجب ان تكون مطابقا للعلم ويفترقان ثالثا بان كل واحد منهما ان كان ناظرا الى افعالنا لكن الفعلي يجب ان يحصل للعمل حتى لو لم يحصل له لم يكن فعليا بل نظريا ولهذا قال الحكيم توماس اقويناس لو لاحظ نجار كيفية امكان بناء دار من غير تهيؤ للعمل بل بمجرد العلم يكون بالنظر الى الغاية علما نظريا لشيء فعلي ويفترقان رابعا بان في العلم النظري مبدأ العلم هي الاشياء القابلة لان يعلم ويكون العلم صادقا اذا كان مطابقا بها ولهذا يسمى الاشياء الخارجية المعلومة بالعلم النظري ميزانا ومعيارا له واما في العلم الفعلي فليس الامر كذلك لان مبدأ الاشياء اي الاعمال الصادرة عنا فينا وعلمنا الفعلي هو مبدأ ومعيار لها بحيث لا يكون كاملة الا اذا طابقت به كذا افاد المعلم المكمل في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من الحادي عشر منه حيث قال لبيان العلم النظري الطبيعيات علم لبعض الجنس الموجود الى آخره ولبيان الفعلي ان مبدأ المعمولات يكون في العامل وهو اما العقل او الصنعة او قوة اخرى وحكم بما قال توماس اقويناس في مواضع من كتبه وشقوتس وقايتانس وقاپرولس وفراريس وشارح الراهب ومولنس ورهابين قومبلنسس وبريرس ومن الخشيتين يقولومبانس ومتى واكثر شراح كتب المص من اليونانيين واللاتينيين ومما ذكرنا تبين الملكة النظرية يعلم ما ادعينا اولا من ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي فانك اذا علمت ان الحكمة النظرية لا تتجاوز عن حدود النظر ولا تستدعي عملا لقوة مغايرة للعقل وان غايتها انما هو معرفة صدق مسائلها وان مبدأها نفس الاشياء الخارجية علمت ان الحكمة الطبيعية نظرية لا فعلية فان قلت ان الحكمة الطبيعية كما ستعرف في الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية تبحث عن الباري تعالى والعقول وتثبتها وهذا يحرك الشوق والارادة الى محبتهم قطعا فانه يستحيل ان يعلم الخير المحض والواجب فيلزم ان تكون فعلية لا نظرية لان العلم المحرك الى العمل فعلي قطعا قلت ان الشوق والارادة يحركان الى محبة الله تعالى والعقول المثبتة في الحكمة الطبيعية لكن هذا التحريك انما هو بالعرض للحكمة الطبيعية لا قصدا وبالذات

وبالذات فانها انما يريد بالذات اثباتها بالنظر لا تحريكهما الى محبتهم والعلم الفعلي انما يريد بالذات تحريك قوة مغايرة للعقل الى العمل فالحكمة الطبيعية ليست بعلم فعلي بل انما هو نظري

الفصل الرابع

في حل الاسولة المذكورة في الفصل الاول الموردة على كون الحكمة الطبيعية علما يقينيا اعلم ان الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية ليست علما يقينيا كانت في زمن الحكماء الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم واما في زماننا هذا فليس شيء منها بشيء فان اكثر الحكماء المبتدئين في الحكمة الآن يقدر على ردها بلا تردد فانه يجب عن الدليل الاول بانهم ان ارادوا من صغري دليلهم الاول ان الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متبدلة ومتغيرة فهي مسلمة لكنها انما تثبت مع كبراها عدم كون الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم لا عدم كون الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث ارتباط المحمول بالموضوع ارتباطا ذاتيا متعلقة له فانها غير متبدلة ولا متغيرة بل هي مسلسلة الصدق الدائم والمقصود انما هو هذا وان ارادوا ان الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث الارتباط الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها مع دليلها ظاهر فانه عرف في محله انها دائمة لا متبدلة ولا متغيرة محمولاتها مرتبطة بها ارتباطا دائميا ضروريا وهي تكون متعلقة للعلم اليقيني قطعا وهذا الجواب مأخوذ من كلام المص في المتن الثاني والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه مقابلا لهرقليطس وقراطيلوس القائلين بانه لا يمكن اثبات شيء يقينا لهذه الاجسام لانها متبدلة بحسب الكم لا بحسب الكيف فانه ارادوا بلفظ الكيف على ما فسره في ذلك الموضع الصورة مريدا بها الكليات ووجه صحة هذه الارادة ظاهر فان الكلي كل ما والجزئيات اجزاء وعلى ما علمه في المتن الثالث من هذا الكتاب الاول والكل صورة ما والاجزاء المنسوبة اليه مادة على ما افاده في الحادي والثلثين من ثاني الطبيعيات والمتن الثالث من خامس ما بعد الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ الكم هذه الجزئيات الممتازة بعضها عن بعض بعوارض مخصوصة وان قالوا ان قابلية التبدل والفساد من خواص الاجسام الطبيعية فيكون ثابتا للكليات اولا وللجزئيات ثانيا فاذا اريد ان الاجسام الطبيعية الكلية متبدلة ومتغيرة لا يكون بطلانها ظاهرا بل تكون هذه الارادة حقا وتكون متبدلة فلا يكون معلومة يقينا اما الصغري فلان قابلية التبدل والفساد تصدر عن ذات الاجسام الطبيعية من حيث انها مركبة من الامور المخالفة ومتضادة واما الملازمة الاولى فثابتة لان الخاصة ثابتة للنوع اولا ثم لافراده لما قال الفيلسوف في فصل مقولة الجوهر من ان سقراط ضاحك لان الانسان ضاحك لا بالعكس اي ليس الانسان ضاحكا لان سقراط ضاحك واما الملازمة الثانية فلانه لما كان قابلية التبدل والفساد ثابتة للكليات اولا تكون متبدلة ومتغيرة بالفعل ايضا لان الفعل لما يكون له القوة على ما صرح به الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة واما الثالثة فلما مر غير مرة من ان العلم انما يكون للامور الدائمة الضرورية لا المتبدلة الفاسدة قلنا بعد تسليم الصغري ان قابلية التبدل والفساد يكون ثابتة للكليات ان كان الكلام بالنظر الى الارتباط الواقع بين الماهية والحال المختصة

~~متبدلة ومتغيرة فهي مسلمة انما تثبت مع كبراها عدم~~

دائما انها متبدلة صح

الكيف يجيء بمعنى الصورة

الكل كل ما والجزئيات اجزاء

الكل صورة والاجزاء مادة

الخواص ثابتة للكليات اولا وللجزئيات ثانيا

بها لا يكون التبدل والفساد بالفعل ثابتاً له مثلاً ان قابلية الضحك بالنظر الى الارتباط الذاتي يكون اولاً ثابتاً للنوع الانسان وللجزئيات ثانياً واما الضحك بالفعل فلا يكون ثابتاً له ولا لان نوع الانسان اي ماهيته الكلية لا يضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة ان العرض العام يكون ثابتاً للجزئيات فكذلك يجب ان تعلم ان قابلية التبدل والفساد يثبت اولاً للنوع الجسم الطبيعي ولجزئياته ثانياً وان التبدل والفساد بالفعل انما يثبت اولاً لجزئياته لا للنوع الجسم الطبيعي لان نوع الجسم الطبيعي لا يفسد ولا يتبدل بالفعل بل الفاسد والمتبدل ليس الا الجزئيات وما نقل عن الفيلسوف من ان الفعل لما يكون له القوة فهو مخصوص بالجزئيات ويجيب عن الثاني بان يقول ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها تعريف ولا برهان وهذا هو مراد الفيلسوف مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع ما بعد الطبيعة واما الجواهر الكلية فيكون لها تعريف وبرهان وقد وقعا بالفعل ومما يقرب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس بل المنظور له ليس الا الجزئيات على ما صرح به الفيلسوف في اول الطبيعيات والثاني من كتب النفس بل يكون منظورة للعقل وبهذا الوجه يكون لها علم وتذكر ههنا ما قال الفيلسوف اسكندر الافروديسي في الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتابه للاسولة الطبيعية متنافية ما يكون له الحد وما لا يكون له قال ان الجزئيات لا تعرف لانها تكون جزئيات بسبب بعض العوارض ولا بسبب انفس بعينها وانما بل بسبب الاشياء التي تحتاج الى الحس زيد من احتياجها الى العقل المعرف العقلي بل ولا يعرف الكلي المنفصل عن الجزئيات ولا ما يكون طبيعة لا جسمية دائمة فانه كيف يكون اللاجسمي ذا قدمين وباي وجه يكون الدائمي مائتاً لكنا قد نقول معرفين للانسان انه هو الحيوان الماشي ذو القدمين وقد نقول انه هو الحيوان الناطق المائت ولكن تعرف الكليات الكائنة في الجزئيات والجزئيات بالنظر الى الكليات الكائنة فيها **اقول** قد عرفت ما يرد عليه في الفصل الثاني من البحث الثالث ويجيب عن الثالث بان الفيلسوف اراد بلفظ الماديات في قوله لا يمكن ان نعلم شيئاً من الماديات ان الماديات ليست بضرورية بل يمكن ان توجد وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي كما قال ليست بضرورية بل في معرض الفساد ولا تكون معلومة لتبدلها وفسادها لا الكليات المادية فانها ضرورية ليست في معرض الفساد كما مر مراراً وعن الرابع بان العقل يعلم الماديات بالصورة المعلومة الغير المادية وبهذا الوجه تكون الماديات محركة للعقل وان كانت بحسب طبعها ادنى منه فان الجدار يحرك حاسة البصر بصورته المعلومة وان كان ادنى منه طبعاً وما نقل عن الفيلسوف من ان الفاعل والمحرك الكل واشرف من المادة وحال من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة سنتكلم في موضعه ونقول ههنا الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل من حيث انه منفعل لكن يقع ان يكون بعض الفواعل بحسب ذاته ادنى من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة في الانسان بان تصيره حاراً فانها من

يكون

العرض العام ثابت للجزئيات اولاً وللجزئيات ثانياً

الكليات لا تحس

الجزئيات والكلي المنفصل عنها وما يكون طبيعة لا جسمية لا تعرف وانما تعرف الكليات الكائنة في الجزئيات والجزئيات بالنظر الى الكائنة فيها

الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل من حيث انه منفعل وبعض الفواعل يكون ادنى من المنفعل بالنظر الى ذاتها

من حيث انها مستخدمة له اشرف منه من حيث انه مستخدم منها مع انها ادنى منه بالنظر الى ذاتها في ثبات مراتب

البحث الرابع في موضوع الحكمة الطبيعية وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في اسماء الموضوع وشروطه

قد تكلمنا الى هذا الآن في جنس الحكمة الطبيعية ببيان انها علم نظري فالآن نشرع في بيان فصلها التي تميزها ولما كان فصول العلوم النظرية على ما يستفاد من الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر منه تؤخذ من الموضوعات التي هي مبادئ للعلوم النظرية ومعيارها كما بينا في البحث السابق ناسب ان نعلم اولاً اسماء الموضوع وشروطه فهو يسمى منظور العلم لانه الذي ينظر فيه وفي احواله ليحصل العلم لانه كما ان المحسوس منظور الحس كذلك المعقول منظور العقل وقد يسمى مقابلاً على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي الثاني للكون والفساد لانه يقابل العلم تقابلاً اضافياً كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور اولاً وقد يسمى موضوعاً تحت اما اولاً فمن جهة المعلوم لانه يوضع تحت المحمولات المبينة في العلوم واما ثانياً فمن جهتنا لانه يوضع تحت علمنا لان عقلنا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب النفس هو صورة الصور كما ان اليد آلة الآلات فكما ان اليد اذا استعملت آلة تضعها تحتها كذلك العقل اذا علم شيئاً يضعه تحته ويسمى كثيراً اما موضوعاً من غير اضافة لانه وضع لان يحمل عليه احواله وقد يسمى مادة العلم والمادة بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة وجد فيه البياض وبعضها مادة عنها كالهيولى الاولى التي يظهر عنها الصورة الجوهرية وبعضها مادة عليها كالرخام فانه مادة يعمل عليها النجارة و بهذا المعنى الاخير يسمى موضوع العلم وقد سماه الفيلسوف في المتن الخامس والسبعين من الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية الجنس المعلوم اما الاول فلكونه امراً كلياً شاملاً للاشياء كثيرة بالقوة كالجنس واما الثاني فلفرقه عن الجنس المنطقي وقد يسمى معلوماً لكونه متعلق العلم كما يسمى الشيء محسوساً لكونه متعلق العلم كما يسمى الشيء محسوساً لكونه متعلق الحس على ما قال الفيلسوف في فصل مقولة الاضافة وفي مواضع آخر وقد يسمى غاية العلم ومقصوده لانه الذي يطلب لاجله العلم وقد يسمى معطى ومسلماً كما قال الفيلسوف في المتن السادس والثلثين من الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية لانه اذا اعطي وسلم في العلم يطلب احواله وهذه هي اسماؤه المنقولة عن الحكماء وبعض الموضوع مساوٍ وهو الذي يساوي العلم ولا يكون اعم منها ولا اخص وبعضه اصلي ورئيس وهو الذي يكون له مقام اصلي بين الموضوعات الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساوياً وبعضه لا رئيس وهو الموضوع الجزئي الغير الاصلي ثم الموضوع المساوي ينقسم على ما يستفاد من ثاني الطبيعيات الى المادي الملحوظ بلا قيد الحيثية والصوري الملحوظ معه وشروط الموضوع المساوي الصوري للعلم ثلثة احدها ان يكون شاملاً لسائر الموضوعات المبحوث عنها في هذا العلم اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او مبدأه او احواله وثانيها هو ان يكون معرفته مقصوداً بالذات في هذا العلم بحيث يكون جميع ما يبحث فيه عنه معمولاً لتحصيل كمال معرفته وثالثها ان يكون بحيث يمتاز هذا العلم بهذا الموضوع الصوري عن كل علم آخر **الفصل الثاني** في بيان

اجناس العلوم هو العلم وفصولها موضوعاتها

اسماء الموضوع

المادة فيها والمادة عنها والمادة عليها

الموضوع مادة العلم بمعنى المادة عليها

الموضوع اما مساوٍ او رئيس او لا مساوٍ ولا رئيس

الموضوع المساوي اما مادي او صوري

شروط الموضوع الصوري

ولا مساويا

مذاهب ثمانية في الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية ونزيّف ثلثة منها اعلموا انه قد وقع اختلافا كثيرة صح
بين العلماء في تعيين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية حتى صنف كثير منهم كتبا مفصلة ورسالات
عظيمة له يوجد فيها مذاهب ثمانية الاول هو ان الموضوع المساوي لمجموع الحكمة الطبيعية هو الموجود
القابل للحركة على ما اختاره ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الرابع من كتب
ما بعد الطبيعة للمصنف ومن شرحه للكتاب الثاني عشر منها واختاره الحكيم الالهي ثوماس اقوناس
وتبعه جميع تلاميذه وكثير من فحول العلماء الثاني هو انه هو الجسم الطبيعي واليه ذهب جميع الشراح اليونانيين
لكتب المص وتبعهم زابرلا وقونتارنس والثالث انه هو الجسم القابل للحركة واليه ذهب ابن
سينا وآلبرتس الكبير وبعض آخر الرابع هو انه هو الجوهر الطبيعي واليه ذهب سقوتس واتباعه
والخامس هو انه هو الموجود الطبيعي واليه ذهب فرانجسقس وتولتس وبعض آخر والسادس
هو انه الطبيعة وهو ما ذهب اليه لجلتس وافلامس وبعض آخر كما نقل فرانجسقس بقولومناس
ويريدون من لفظ الطبيعة جميع الاشيا المتعلقة بالطبيعيات المركبات الطبيعية ومباديها واحوالها وهي ح
السابع هو انه هو الجسم المتكون الفاسد لا الجسم الفلكي واليه ذهب شرذمة قليلة الثامن هو
انه هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب واليه ذهب بعض شراح اللاتينيين لكتب المصنف
والمذاهب الخمسة الاول متحدة في المآل كما سنبينه في الفصل الآتي والثلثة الاخيرة مغايرة لها وكل
واحد منها مغاير للآخر ونحن نريد ان نبحث ههنا عن هذه الثلثة فنقول اولا ان الرأي السادس كاذب
لان المركبات ليست طبيعة ولا يقال انها طبيعة بل يقال انها ذوات طبيعة اولها طبيعة اما الموجبة
فلما حكم به الفيلسوف في المتن الرابع من ثاني الطبيعيات حيث قال فيه جميع الاشيا التي لها مثل هذا المبدأ
تملك الطبيعة وجميعها جواهر لان الطبيعة دائما موضوع ما وتوجد في الموضوع انتهى يعني لان
الطبيعة موضوع ما اي هيولي وتوجد هي اي الطبيعة في الموضوع اي صورة كائنة في الموضوع
اي الهيولي وليس شيء منهما بمركب طبيعي بل جزء له اقول للخصوم ان يقولوا ان مراد الفيلسوف ان
الطبيعة المعرفة في المتن المذكور قبيل المتن الرابع هي الهيولي والصورة ونحن نقربه ونقول ان
المركبات ذوات طبيعة بهذا المعنى لكن نقول ان لفظ الطبيعة المذكور في قولنا بمعنى المركبات ومباديها
واحوالها ولا مشاحة في الاصطلاح وسيجيء لهذا بحث عظيم واما السالبة فلما قال الفيلسوف في المتن
الثاني عشر من الكتاب المذكور بعد بيان كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه آخر واما ما يكون
من المادة والصورة فليس طبيعة بل من الطبيعة كالانسان اقول لهم ان يقولوا ايضا ان مراد
الفيلسوف من قوله ليس طبيعة معرفة بمبدا الحركة والسكون اي ليس هيولي والصورة بل حاصل
من الطبيعة ولا يلزم ان لا يكون المركب منهما طبيعة بمعنى آخر من معانيه وايضا يبرهن عليها بان
المركب ليس مبدأ وعلة للحركة والسكون والطبيعة مبدأ وعلة للحركة والسكون كما عرفها الفيلسوف
في الكتاب المذكور فالمركب ليس طبيعة وبان المركب ليس مبدا ما يكون فيه والطبيعة مبدا ما يكون فيه

13/a
فيه لانها عرفت به ايضا فالمركب ليس طبيعة اقول اللازم من هذين الدليلين عدم كون المركبات
طبيعة بالتعريفين المذكورين فقط ولا يلزم عدم كونها طبيعة بمعنى آخر لها ولان فهم جميع مبادي
المركبات من لفظ الطبيعة ردي لان العدم مبدا ثالث للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف وسلمه
من جاء بعده والعدم لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرفت هذا فاستنتج منه ان الطبيعة
بالمعنى الذي ارادوه لا يشمل العدم الذي هو مبدا يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع المساوي
لكل علم هو الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة بالمعنى الذي ارادوه ليست بموضوع مساو للحكمة
الطبيعية اقول وكذلك لفظ الجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي والموجود القابل للحركة
والجوهر الطبيعي لا يدل على العدم واذا عرفت هذا فاستنتج ان شيئا منها لا يشمل العدم الذي هو
مبدا يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع المساوي لكل علم هو الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فشيء
منها ليس موضوعا مساويا للحكمة الطبيعية مع انها موضوعات مساوية لها عند الشارح من هذا فهو فيها اجيب
جواب الخصوم عما اوردوه عليهم على ان مرادهم من المبادي هي المبادي بالذات والعدم ليس مبدأ بالذات
كما سيقول الشارح في بيان عادة المص ولان الطبيعة لا يفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية المذكورة
في هذه الكتب الثمانية فضلا عن ان يفهم منها جميع احوالها المذكورة في الكتب الاخر من الحكمة الطبيعية فان
العلة والبخت والاتفاق والخلاء والمكان والزمان وعدم التناهي والحركة من الاحوال المذكورة
في الكتب الثمانية مع ان شيئا منها لا يفهم من لفظ الطبيعة ومن يقول بكون الحركة والزمان وامثالها
طبيعة اي مبدا لحركة الجسم الطبيعي وسكونه وان قال ارباب هذا الرأي ان الطبيعة موضوع مساو
للعلم الطبيعي لان الحكمة الطبيعية تكون لها على ما قال الفيلسوف في مواضع كثيرة من كتبه وكل ما كان
كذلك يكون الطبيعة موضوعا مساويا للحكمة الطبيعية فالطبيعة موضوع مساو للحكمة الطبيعية
قلنا هذا الاستدلال ليس بشيء لان مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة هو كونها
للجسم الطبيعي الحاصل من الطبيعة على ما فسره ابو الوليد بن رشد القرطبي وجميع شراح اليونان وانا
اقول ان اراد الفيلسوف ان في كون الجسم الطبيعي طبيعة على ما مر ان الطبيعة الجسم الطبيعي وتكون
هذه الارادة صحيحة تكون ارادة اصحاب الرأي المذكور منها المركبات ومباديها واحوالها صحيحة
بلا مرية فلا يكون كاذبا كما قال وثانيا ان الرأي السابع ايضا كاذب لان الحكمة الطبيعية تبحث
قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهي اجسام طبيعية ليست بمتكونة ولا فاسدة اما القضية الاولى
فلانه يبحث قصدا وبالذات في كتب الفلكيات التي هي من اجزاء الحكمة الطبيعية عن الاجسام الفلكية
ولان الفيلسوف بعد ما قال في المتن الخامس من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة ان الجواهر ثلثة بعضها
محسوس وهي قسمان احدهما هي المحسوسة الدائمة الوجود المتحركة وهي الاجسام الفلكية والثاني هي
المحسوسة الفاسدة المتحركة وهي الجواهر التي تكون تحت فلك القمر والبعض الآخر غير محسوس ولا متحرك
دائم الوجود وجعل بحث الجواهر المحسوسة دائمة كانت او فاسدة حكمة طبيعية دون الجواهر الغير

الجواهر ثلثة

... ثانيا على ... عقيب الثامن

المحسوسة وقال فتلك تكون للحكمة الطبيعية لان لها مبداء لحركتها وهذه لغيرها و هذا القول موافق
لما قال في المتن الحادي والسبعين من الكتاب الثاني من الطبيعيات من ان جميع الاشياء التي اذا حركت
تحرك تكون للطبيعيات وما ليس كذلك فلا فيبحث الاجسام الفلكية من الحكمة الطبيعية قصدا و بالذات

البحث عن مبداء الاجسام بالعرض

واما القضية الثانية فلان الاجسام الفلكية يكون لها طبيعة لانها يوجد فيها الطبيعة وكما اوردها
الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب الثالث للفلكيات بين الجواهر الطبيعية وقال في المتن التاسع عشر
من ثامن الطبيعيات ان الجواهر الطبيعية الدائمة ليس لها هيولى كيفما يكون للمتكونات الفاسدة لا يقال
ارباب هذا الرأي يقولون ان البحث عن الاجسام الفلكية في كتب الافلاك ليس قصدا وبالذات
وبحثا عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية بل بالعرض وبحثا عن مبداء الاجسام الطبيعية لانا نقول هذا
القول كاذب جزما فان البحث عنها في الكتب المذكورة بالقصد وبالذات وبحث عن قسم موضوع
الحكمة الطبيعية و هذا معلوم لكل من ينظر فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الرأي وبعض
آخر فان البحث عنها فيها بانها هل هي بسيطة وهل هي عديم الكون والفساد وهل هي متحركة
بالحركة البسيطة والاستدارة وهل هي متناهية وهل جوهر الكواكب متحد بجوهر الافلاك
او مخالف له وامثالها مما يبحث فيها بالدقة والاهتمام ليست ابحاثا بالعرض وكالبحث
عن مبداء الاجسام الطبيعية بل بالقصد وبالذات وكالبحث عن الاجسام الطبيعية السافلة
وايضا لما كانت الاجسام الفلكية اجساما طبيعية بل الكل من غيرها يجب على معلم الحكمة العارف
بمراتب الموجودات واحوال اقسامها البحث عنها قصدا وبالذات في محل معين من كتب الحكمة
لانه لو لم يبحث عنها كذلك في محل معين من محال مجموع الحكمة مع كونها اكمل من الاجسام السافلة
وقصر البحث في السافلة يكون ابله غير عارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها والتالي
فاسد لانا فرضناه معلما للحكمة عارفا بمراتب الموجودات واحوال اقسامها فكذا المقدم
فيلزم ان يكون البحث الواقع عنها قصدا وبالذات لا تبعا وبالعرض ولئن قال اصحاب هذا

الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا بين الاجسام الفلكية والعنصرية

الرأي اولا لان الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا بين الاجسام الفلكية والعنصرية لما قال
الفيلسوف في عاشر ما بعد الطبيعة من ان الدائم والفاسد مختلفان بالجنس وكل موضوع
ما للعلم مشترك معنوي بالضرورة بين افراده التي تحمل عليها فالجسم الطبيعي ليس بموضوع ما و
لعلم ما ولا للطبيعي بالضرورة بل موضوعه هو ما قلنا اي الجسم القابل للكون والفساد الصادق على افراده
التي هي تحت فلك القمر فقط بمعنى واحد وثانيا ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي الذي عرف
الفيلسوف طبيعته في المتن الثالث من ثاني الثمانية بانها مبداء الحركة والسكون والجسم الفلكي ليس بجسم طبيعي
معرف طبيعته بهذا التعريف لان الجسم الطبيعي المعرف طبيعته به هو الجسم الذي يكون فيه مبداء الحركة
والسكون والفلك ليس فيه مبداء السكون ولانه ليس له مبداء الحركة داخل فيه لان مبادي حركات
الافلاك ومحركاتها امور خارجية عن الافلاك لا داخلة فيها وهي العقول والجسم الطبيعي المعرف بالتعريف

بالتعريف المذكور يكون مبداء حركته ومحركه داخلا فيه فالجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي الذي
هو موضوع الحكمة الطبيعية فموضوعها هو الجسم القابل للكون والفساد لا الجسم الفلكي اللاقابل لشيء منهما
وثالثا ان الفيلسوف حين عدّ الاجسام الطبيعية في اول الكتاب الثاني من هذه الكتب الثمانية ذكر
الحيوانات واجزاءها والنبات والاجسام البسيطة ثم ذكر متصلا بهذه اقسامها الارض والماء والهواء
والنار باسمائها ولم يذكر الفلك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي المذكورات فقط لا الفلك
ورابعا ان الاجسام القابلة للكون والفساد قد بين مباديها فقط في اول الحكمة الطبيعية وموضوع
العلم هو ما يبين مباديه في اول هذا العلم لا غير فالاجسام القابلة للكون والفساد هو موضوع
الحكمة الطبيعية لا الاجسام الفلكية اللاقابلة لشيء منهما واجاب الشارح عن الاول بان الاجسام
الفلكية والاجسام السافلة يمكن ان تلاحظا على وجهين الاول بماهيتهما وبهذا الوجه تختلفان
بالجنس والثاني بماهية الموضوع من حيث تتحد كلتاهما في طبيعي واحد منتزع وبهذا الوجه تدخلان تحت
معنى واحد مشترك هو معنى الموضوع ونظيره يوجد في سائر الاشياء الطبيعية فان العناصر
والحيوانات اذا لوحظتا بماهيتهما تختلفان بالجنس القريب جزما ولكن تتحد كلتاهما في طبيعي واحد منتزع
بهذا الوجه تكونان قسمين لموضوع العلم الطبيعي وعن الثاني بان الاجسام الفلكية ايضا داخلة في حد
الجسم الطبيعي المعرف طبيعته في المتن الثاني المذكور كما سنبين في محله ويدفع دليله الاول بان وجود
مبداء الحركة في الفلك كاف في ان يصدق عليه حد الجسم الطبيعي المعرف طبيعته في المتن المذكور
ويدفع الثاني بان مبداء الحركة داخل في الافلاك لا خارج عنها كما سنبينه في الفلكيات وعن الثالث بان الفيلسوف
لم يرد ان يذكر جميع الموجودات الطبيعية حتى يلزم ان يكون الاجسام الفلكية المتروكة غير داخلة فيها بل انما ذكر
ما ذكره لاجل المثال مع انه قد اشار اليها بقوله والاجسام البسيطة وبقوله بعيد هذا فان هذه وامثالها
نقول انها طبيعي وسنتكلم لهذا في موضعه وعن الرابع بان المبدأين من المبادي المبينة في اول الطبيعيات
اي الهيولى والصورة مبدآن للاجسام الفلكية ايضا واما العدم فهو وان لم يكن مبداء لها من حيث صورها
الجوهرية لكنه مبداء لها من حيث حركتها المكانية بحسب اجزائها وثالثا ان الرأي الثامن الذي هو ان
موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب بعيد عن الصدق لان معظم مباحث
هذا العلم هو بحث الاجسام البسيطة على ما يرى في الكتابين الاخيرين للفلكيات فانه يبحث فيهما عن العناصر
الاربعة البسيطة من حيث قواها المحركة وفي كتاب الكون والفساد من حيث تكيفها بالكيفيات المتبدلة
كما سنقول فيه فح ليس موضوعها هو الجسم الطبيعي المركب فقط من حيث انه مركب بل البسائط ايضا
موضوعها وايضا لا يبحث في هذه الثمانية عن المبادي الاول للاجسام الطبيعية المركبة واحوالها المشتركة
بينها فقط بل عن مبادي البسائط ايضا فانها مركبة من الهيولى والصورة وما ادعينا يحصل ظاهرا من كلام
الفيلسوف في اول ثاني الطبيعيات فانه حين عدّ الاشياء التي تحصل من الطبيعة والتي يدور عليها الحكمة
الطبيعية عدّ الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة على السوية وايضا وضع هذه الاجسام

البسيطة بين الاجسام الطبيعية في مواضع كثيرة لا سيما في ثالث الفلكيات بل حقق في الفصل الاول من سادس
ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من الحادي عشر منه ان الحكمة الطبيعية تدور على الموجود الذي يمكن
ان يتحرك ولا ريب لاحد في امكان حركة الاجسام البسيطة واجاب مارقيس انتونينس بان العناصر ليس افراد
موضوع هذا العلم حقيقة لانه لا يبحث عنها فيه لاجل انفسها بل لاجل المركبات فقط وهذا ليس بشيء فان
العناصر وان بحث عنها فيه لاجل المركبات لكن بحث عنها فيه لاجل انفسها ايضا من حيث انها اجسام طبيعية
بسيطة لان ما يبحث عنه لاجل الغير فقط اذا ارتفع هذا الغير ارتفع ذلك البحث ايضا فانه اذا ارتفع
المقصود يرتفع ما هي واسطة له لكنه لا يرتفع بحث الاجسام البسيطة لو ارتفع المركبات لانه لو وجد
الاجسام البسيطة فقط كان مادة الحكمة الطبيعية محفوظة فالاجسام البسيطة لا يبحث عنها في العلم
لاجل المركبات فقط **الفصل الثالث** في بيان ان الاراء الخمسة الاول من هذه الاراء الخمسة متغايرة بالعبارات
لكنها متفقة بالمعنى المقصود من تلك العبارات فان كل واحد منها يدل على شيء واحد كما سيظهر
فالنزاع بين الاراء المذكورة كما قال الرهابين المسماة بقومبلتنسس ورويس الرهب
قليل بحسب المعنى كثير بحسب اللفظ فالنزاع يرجع حقيقة الى ان اي عبارة من العبارات الخمسة يؤدي
ويشرح معنى موضوع هذا العلم اداء وشرحا اوفى واقرب واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من القابل
الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجوهر الطبيعي والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي شيء واحد
فان الموجود القابل للحركة وان كان يدل على معنى اعم بحيث يدخل فيه كل موجود قابل للحركة باي حركة كانت
حتى يدخل فيه الملائكة المتحركة عند اهل الملل بالحركة المكانية وبحيث يدخل ما يكون قابلا لان يتحرك
بالحركة الطبيعية من حيث انه منتهى لها كما ان بعض الاعراض متحركة حركة طبيعية فان الكيف والكم يحدوان
الحركة بالذات كما افادنا المعلم الاول في المتن العاشر من خامس الطبيعيات وما يكون قابلا لان يتحرك
بالحركة الطبيعية من حيث انه موضوع لها لكنه لا يراد به ههنا ما يشمل الملائكة فان حركاتها ليست طبيعية
فانهم كما يكونون في المكان باشتراك الاسم كذلك يكونون متحركين ولا ما يشمل ما يكون قابلا لان يتحرك
بالحركة الطبيعية بل المراد بمعونة المقام هو الموجود القابل للحركة الطبيعية الموضوعية فهو يدل ههنا
على كل ما هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية اي على كل ما يقدر ان يقبل الحركة الطبيعية كالاستحالة
والنمو والذبول والحركة المكانية والكون والفساد ويكون موضوعا لها وكما قلنا مسلم عند
الرهابين المذكورين على ما صرحوا في كتبهم الطبيعية المؤلفة باتفاقهم وكل ما هو قابل للحركة الطبيعية
الموضوعية فهو جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي
يكونان بمعنى واحد هو موجود قابل للحركة ويبين هذا بوجه آخر لانا اذا قلنا موضوع الحكمة الطبيعية
هو الموجود القابل للحركة لفظ القابل للحركة يدل على شيئين اي على المستعد للحركة باستعداد
قريب منها والاستعداد كيف ما زائد على الذي يقوم به وعلى المبداء الذي يصدر منه هذا الاستعداد
كما ان قابل الضحك يدل على المستعد للضحك باستعداد قريب منه هو كيف ما زائد على الذي يقوم به

قوله فان كل واحد منها
يدل على شيء واحد هذا
التركيب وان صدق
على المراد ودل عليه
لكنه يدل ايضا على خلافه
من تباين مدلولاتها
تحلا او بعضا بل المتبادر
منه ان كل واحد منها
لا يدل على شيئين فالاولى
والمستعمل في تادية المراد
ان يقال فان جميعها
يدل على شيء واحد

المتشبهة

به على الناطق الذي يصدر منه هذا الاستعداد والمقصود من القابل للحركة ههنا هو المأخوذ بالمعنى
الثاني اي ذو مبداء الحركة فالمراد بالموجود القابل للحركة هو الموجود ذو مبداء الحركة اي ذو الطبيعة
وكل موجود ذي طبيعة جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي بمعنى واحد ههنا وايضا
الجسم الطبيعي يدل على ما يدل عليه الجسم القابل للحركة فان الجسم بلا قيد القابل للحركة وان كان
شاملا للجسم الطبيعي والرياضي والصناعي لكنه اذا خصص بهذا القيد يختص بالجسم الطبيعي لان
الرياضي والصناعي لا يقبلان الحركة فح يكون الجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة بمعنى واحد ولما كان
كل موجود قابل للحركة جسما طبيعيا وكل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة كان كل موجود قابل للحركة جسما قابلا
للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي يدلان على ما يدل عليه الاول فان الجوهر والموجود الطبيعيين
يدلان على الجسم الطبيعي وهو مدلول الكلام الاول فظهر ان هذه العبارات الخمسة دالة على شيء واحد
ومما ذكرنا تعرف سبب استعمال الاستاد المكمل حين اشارته الى موضوع الحكمة الطبيعية تارة عبارة
من هذه العبارات واخرى اخرى وعين له في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل
للحركة حيث قال فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا يكون الطبيعيات نظرية حقا لكن نظرية
على الموجود الذي يمكن ان يتحرك واشار في اول كتب الفلكيات الى انه الجسم الطبيعي حيث قال فيه
العلم الذي للطبيعة يرى في الاجسام والمقادير واحوالها والحركة وعلى المبادي التي تكون لجوهر
كذا وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر من ما بعد الطبيعة حيث قال فيه مكررا اما العلم الطبيعي
يكون على الاشياء التي يوجد في انفسها مبداء الحركة انما هي الاجسام الطبيعية كما يظهر من الطبيعيات
وعين له في المتن الحادي والستين منه الجسم القابل للحركة حيث اشار اليه بقوله جميع الاشياء
التي اذا حركت تحركت يكون للطبيعي اي لنظر الطبيعي وجميع ما لا فلا واشار في الفصل السادس
من ما بعد الطبيعة الى انه الجوهر الطبيعي حيث قال ولكن لما كان الطبيعي علما لجنس ما للموجود لانه على
الجوهر الذي فيه مبداء الحركة والسكون اللذين فيه ظهر انه ليس عمليا ولا صناعيا الى آخره ثم قال
بعيد هذا ان العلم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب الصورة الغير المفارقة كثيرا وهي الصورة الطبيعية
كما يظهر في المتن الحادي عشر من ثاني الطبيعيات ولهذا قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي التابع للمعلم
الاول في مقدمة الطبيعيات ان موضوع الحكمة الطبيعية هي المحسوسات من حيث تتبدل وبين مراده
من التبدل وقال اي من حيث يوجد فيها مبداء الحركة فح يكون مراده منها هي الاجسام الطبيعية وقال
في شرح الكتاب الخامس من ما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه ان موضوع العلم الطبيعي هو
الموجود القابل للحركة وقال في شرح الكتاب السادس منه انه الشيء القابل للحركة وفي شرح الكتاب
السابع منه سمى هذا الموضوع بالجوهر القابل للحركة وقال في شرح هذا الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي
وقال في تهافت التهافت الفلاسفة انه الجسم القابل للحركة وكذا الحكيم تيوفاس اقوناس لا يجتنب
من استعمال هذه العبارات في موضوع العلم الطبيعي فانه عينه في مقدمة كتب الفلكيات ان يكون هو الجسم

القابل للحركة وذكر ثانيا في مقدمة كتب الكون والفساد حيث كتب فيها ولهذا ناسب ان يقع التعليم
اولا بعد بحث الحركة والمتحرك على العموم الذي كان يعطى في الطبيعيات للاجسام من حيث تتحرك
بالحركة المكانية في كتب الفلكيات التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي فبقي البحث عن الحركات الاخرى
المتعاقبة التي لا تعم جميع الاجسام بل توجد في الاسافل الى آخره وقال في مواضع آخر ان العلم
في العقل فلو لم يعلم العقل الاجسام يلزم ان لا يكون علم للاجسام اصلا فح ينعدم العلم الطبيعي
الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين له في اول الطبيعيات وفي سادس ما بعد الطبيعة الموجود
القابل للحركة وذكر في شرح سادس ما بعد الطبيعة عبارتين من العبارات المذكورة احدهما هو
ان الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية والآخر هو ان هذا الموضوع الجوهر الطبيعي حيث
كتب فيه وقال قال ارسطوطلس ان العلم الطبيعي ليس على الموجود المطلق بل على جنس من الموجود
اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبدا الحركة والسكون انتهى وظاهر ان ما يكون عليه علم
يكون موضوعا لهذا العلم ومع انه قبل في اول الطبيعيات كون الموجود القابل للحركة موضوعا للعلم
الطبيعي دون الجسم القابل للحركة بين الموجود القابل للحركة الذي قبله فيه بالجسم الطبيعي فانه قال الحكمة
الطبيعية للطبيعيات والطبيعيات هي التي تكون الطبيعة مبدا لها والطبيعة هي الحركة والسكون فيما مبدا
يكون فيه فالعلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة وظاهر بلا نزاع ان
الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة اي الطبيعة يكون جميعها اجساما طبيعية فان الفيلسوف قال
في المتن الرابع من ثاني الطبيعيات جميع الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة تملك الطبيعة وجميع هذه جواهر
انتهى وكل ما يوجد فيه الطبيعة يكون جوهرا مركبا طبيعيا فيكون جسما طبيعيا ولما قال الحكيم اقوناس
ان العلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة يعني للاجسام الطبيعية يكون الجسم
الطبيعي موضوعه عنده وايضا قال في هذا الموضع ولما كان كل ما يوجد فيه الهيولى قابلا للحركة لزم
ان يكون الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية انتهى فح نقول ان الموجود القابل للحركة يوجد
فيه الهيولى وكل ما يوجد فيه الهيولى جسم فالموجود القابل للحركة جسم فيكون الموجود القابل للحركة
والجسم القابل لها امرا واحدا عند الحكيم اقوناس هذا ولما كان الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجسم
القابل للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي دالة على شيء واحد والا لبطل استعمال الحكماء العظام
هذه العبارات في معنى واحد كان مجموع البحث راجعا الى ان اي عبارة منها تكون اشرح لمعنى موضوع
الحكمة الطبيعية ولما كان ما ذكرنا صادقا فلنفض اولا كيف غلط يونيميوناجيس وبعض اخر حيث
قالوا ان توماس اقوناس اذ كان يشرح كتب الفلكيات تفكر ان السبب الذي بنى لاجله في اول الطبيعيات
كون الجسم القابل للحركة موضوع العلم الطبيعي وهو ان الموضوع يجب ان يكون مسلما في العلم اولا لكن
كون كل جسم قابلا للحركة يثبت في هذا الكتاب السادس باطل فرجع عما قال اولا واصلح كلامه فعينه
ههنا لان يكون موضوعا له انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه كذبا بعدم ثباته في تعيين موضوع العلم

16/a

العلم الطبيعي على قوله لان الموجود القابل للحركة والجسم القابل للحركة يدلان على معنى واحد عنده كان يرى انه
تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل ذاك على مقتضى ما يناسب المقام الذي يكون فيه فلما كان استعمال
الموجود القابل للحركة ارجح من استعمال الجسم القابل للحركة في اول الطبيعيات الذي يبحث فيه عن اشياء
اعم كالمبادي العامة والاحوال المذكورة فيه فان الموجود اعم من الجسم يرجح فيه استعمال الموجود القابل
للحركة على الجسم القابل لها فقال موضوع العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة مطلقا مبينا العموم
بقوله مطلقا وليؤكد هذا العموم المفاد ضم اليه قوله لكن لا اقول هو الجسم القابل للحركة الى آخره ولما
كان استعمال الجسم ارجح من استعمال الموجود في كتب الفلكيات لكون البحث الواقع فيها عن الافلاك
والعناصر خاصة رجح فيه استعمال الجسم على الموجود وثانيا كيف وقع بعض التوميستيين اي اتباع
توماس مثل پاولس وفرارينس وقايتانس وامثالهم بعيدين عن رأي متبوعهم فيما قالوا ان
الموجود القابل للحركة اعم مفهوما من الجسم القابل لها ولهذا لا ينعكسان كليا لان الجسم القابل للحركة يدل
على المركب الجوهري فقط الحاصل من الهيولى والصورة الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شيء اعم
ولا يدل على المركب الجوهري فقط بل وعلى المركب العرضي ايضا ومن ثمه يكون المركب العرضي من
اقسام موضوع الطبيعي في نفس الامر عندهم كما قالوا الان هؤلاء التابعين له يتفلسفون كذبا لان
المركب العرضي موجود بالعرض لتركيبه من الاجناس المختلفة والموجود بالعرض لا يدخل في علم ما على ما
علمه المعلم الاول في المتن الثاني من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثامن الى ذي عشر منه ولان
ولان الموجود العرضي لا يكون مباديه واحواله مطلوبة في كتب العلم الطبيعي على ما سيعلم منها بل انما طلب
فيها مبادي المركب الطبيعي الحاصل من المادة والصورة واحواله وقسم موضوع العلم هو الذي يكون
مباديه واحواله مطلوبة في كتب هذا العلم كما تبين في محله فالموجود العرضي ليس قسما من موضوع العلم
الطبيعي وثالثا كيف ظن كذبا بعض التوميستيين وبعض آخر منهم مثل قونزماس ألمانس ان توماس
عين للموضوع المساوي للعلم الطبيعي الموجود القابل للحركة وللموضوع الرئيسي الجسم القابل للحركة
لان توماس يفهم من كل منهما امرا واحدا لكنه يستعمل كلا منهما في مقام انسب له من الآخر

الفصل الرابع

في ترجيح الشارح الاثنين من العبارات الخمسة المذكورة ورد بعض الشبهات قال هذه
العبارات الخمسة المذكورة وان كانت تدل على امر واحد لكنني اظن ان الاثنين منها اي الموجود
القابل للحركة والجسم الطبيعي انسب من الثلاثة الباقية ومبينا ان موضوع العلم الطبيعي بيانا
ازيد واشرح من سائرها والاول منهما اي الموجود القابل للحركة وان كان يرى بالنظر الاولى مطلقا
بالنسبة الى الثاني اي الجسم الطبيعي لكنه اذا فهم كما ينبغي يؤدي المعنى الصوري لموضوع الطبيعيات اداء
ابين واشرح من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يدل على معنى اجل مما يدل عليه الموجود القابل للحركة وبيانه
ما قلنا اقول اولا اني رجحت الموجود القابل للحركة لاني اجده في عبارات المعلم الاول متكررا دون
البواقي لانه ذكره بعينه في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال ان الطبيعة تكون على الموجود

المركب العرضي موجود بالعرض ولا يدخل في علم ما

القابل للحركة ولم يصرح فى موضع من المواضع واحد من سائر العبارات وانما قلنا يرى بالنظرة
الاولى مظلا لان الموجود لما كان اعم من الموجود الطبيعي اللاهيولاني والموجود الرياضي
والصناعي ينبغي ان يبين اولا ان المراد ههنا هو المستعد فى نفسه لان يقبل الحركة الطبيعية ثم
ان يبين ان القابل للحركة لا يراد منه ههنا القابل للحركة المنتهية ولا القابل للحركة بالقوة القريبة
من الحركة بل يراد القابل للحركة بالذات الموضوعية بالقوة البعيدة عنها والجسم الطبيعي وان
كان لا يحتاج الى هذه القيود لكن الموجود القابل للحركة ههنا يشرح ويؤدي المعنى الصوري
لموضوع العلم الطبيعي شرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعي وسائر العبارات
واداءها له وذلك لان المعنى الموضوع الصوري الذي ينظر العلم الطبيعي بسببه الى كل
واحد مما يحاط فى دائرته هو الاستعداد الى الحركة وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة افهم فى الحال
هذا الاستعداد والقابلية لكني اذا اسمعت الجسم الطبيعي لا افهم فى الحال بل ينبغي ان اقيس
واتفكر ان الجسم الطبيعي ما يوجد فيه الطبيعة وان الطبيعة هو مبداء الحركة حتى اعرف ان الجسم
قابل للحركة ومستعد لها فالموجود القابل للحركة يشرح ويؤدي المعنى الصوري له شرحا واداء
اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعي واداءه له والقضية الاولى مقبولة عند الكل وعند الفيلسوف
فى مواضع كثيرة فانه قال فى ثاني الطبيعيات كلما اذا تحرك تحرك يكون للطبيعي وكلما لا فلا واورد
فى ثاني عشر ما بعد الطبيعة ثلثة جواهر الاثنان منها محسوسان هما الافلاك وما تحت فلك
القمر والثالث هو اللاقابل للحركة ثم ذكر ان الاولين يكونان للعلم الطبيعي وعلله بقوله لانهما
يكونان مع الحركة وقرر فى الفصل الثالث من الحادي عشر منه ان الكم تبحث عنه الالهي والرياضي
والطبيعي لكن بحيثيات مختلفة حيث قال الالهي يبحث عنه من حيث انه موجود ويبحث عن احواله
التي تقع عليه من حيث انه موجود والرياضي يبحث عنه من حيث انه مقدار متصل او منفصل اما الطبيعي
فيجب ان يبحث عنه من حيث انه يكون ذا حصة من الحركة انتهى فالموجود القابل للحركة يشرح ويؤدي
المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي شرحا واداء اوفى واقرب من شرح سائر العبارات ولهذا
ينبغي ان يعين لموضوع هذا العلم **اقول** الموجود القابل للحركة لا يؤدي الوجه الصوري اداء اوفى
واقرب من اداء الجسم القابل للحركة بل على السوية بل اقول ان الجسم القابل للحركة ارجح لان يكون موضوعا
للعلم الطبيعي من الموجود القابل للحركة لعدم الاحتياج فيه الى اخراج اللاهيولانيات بخلاف الموجود القابل
للحركة **قال** الشارح فان قلت ان موضوع العلم هو الذي يصدر منه الاحوال التي تنظر فى هذا العلم
والاحوال المنظورة فى العلم الطبيعي هي الحركة والسكون والسكون لا يمكن ان يصدر عن قابل الحركة من
حيث انه قابل الحركة لانه مقابل للحركة لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعي الذي فيه مبداء الحركة والسكون معا
من حيث انه جسم طبيعي بل لا يمكن ان يصدر منه اصل السكون الذي سميناه قابلية السكون فان قابل
الحركة وقابل السكون متقابلان واحد المتقابلين لا يصدر عن الاخر لكن يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعي

الطبيعي فهذا هو اليق لان يعين موضوعا للعلم الطبيعي لا ذلك **قلت** لما كان الموجود القابل للحركة مفيدا
للحال الاولى الرئيسة للعلم الطبيعي يكفي ان يعين موضوعا للعلم الطبيعي وان لم يكن مفيدا للسكون
لما قال الفيلسوف فى اول الفلكيات ان قوى الشيء توزن بالاكبر لكنه مفيد لها فيكفي **اقول** هذا الجواب
لا يدفع السؤال لانه لا يدفع كون تعيين الجسم الطبيعي موضوعا للعلم الطبيعي اليق من تعيين القابل
للحركة بل انما يفيد صحة كون القابل للحركة لان يكون موضوعا له وكفايته والسائل لا ينكر بل يدعي
وليا قته على ما يدل عليه صيغة اليق ثم اجاب الشارح بان الموجود القابل للحركة انما لا يفيد السكون اذا اريد منه
الموجود القابل للحركة بقابلية قريبة اليها وعلى هذه الارادة فقط يرد السؤال **اقول** لفظ القابل
للحركة اذا اريد منه القابل للحركة بقابلية قريبة لها ليس المفهوم منه ظاهرا هو طبيعة الجسم فقط بل طبيعته
التي هي مبداء الحركة فيكون فيه قصور بسبب عدم دلالته على مجموع مبداء الحركة والسكون وليس
فى الجسم الطبيعي هذا القصور فهو اولى لان يكون موضوعا للعلم الطبيعي من الموجود القابل للحركة
فان الجسم الطبيعي يدل على تمام قيد حيثية الموضوع والموجود القابل للحركة يدل على جزئه فقط ويتوهم
منه كونه تمام قيد الحيثية وليس كذلك وما يدل على تمام قيد الحيثية اولى لان يعين موضوعا
للعلم مما يدل على جزئه فقط ويتوهم منه كونه تمامه فالجسم الطبيعي اولى فى ان يعين موضوعا من
الموجود القابل للحركة بل ومن الجسم القابل للحركة واما اذا اريد القابل لها بقابلية بعيدة عنها وهي
الطبيعة للجسم كما بينا انفا فيصدر عنه الحركة والسكون بل كما يصدر عنه القوة القريبة الى الحركة
بالفعل كذلك يصدر وان قلت ثانيا ان القابل للحركة لا يعلم فى الحكمة الطبيعية اولا بل الطبيعي هو المعلوم
اولا ثم القابل للحركة لانه صادر عن الطبيعة صدور المعلول عن العلة ثم عن الطبيعي لكن لا بالعكس وموضوع
كل علم هو ما يعلم فيه اولا لا ثانيا فقابل الحركة ليس موضوع الحكمة الطبيعية بل الطبيعي هو موضوعه
اقول هذا السؤال ليس بشيء لان القابل للحركة صورة مقوم من حيث الاستعداد القريب الى الحركة وان
كان متاخرا عن الطبيعي لكنه ليس بمراد من القابل للحركة ههنا واما القابل للحركة اصلا واساسا وهو المراد
ههنا منه فليس بمتاخر عنه كما بينت سابقا ومن المذكورات كتب للموجود القابل للحركة وان شئت
ان تاخذ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي موضوعا لمجموع الحكمة الطبيعية تقدر ان تثبته بان تقول
الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي يبحث فى الحكمة الطبيعية عن مباديه واحواله واقسامه وانواعه لان
كتب الحكمة لارسطوطلس التي هي اصول جميع الحكمة الطبيعية ومآخذها تبحث عنها لان كتابه الاول يبحث
عن الهيولى والصورة اللتين هما المبدآن الداخلان فى الجسم الطبيعي والثاني يبحث عن الطبيعة والعلل
الاربع التي تقوم مقام المبادي والكتاب الثالث وما بعده يبحث عن الحركة والكم وعن عدم التناهي
والمكان والزمان التي هي احوال الجسم الطبيعي التي تعرض له اولا وبالذات وتبحث عن اقسامه
وانواعه فانها هي الاجسام البسيطة التي هي الافلاك والعناصر والمركبات التامة كالنباتات
والحيوانات والانسان والغير التامة كالمكونات فى الجو والموضوع المساوي لكل علم هو ما يبحث فيه

[illegible]

الموضوع اما مادي او صوري

عن مباديه او عن احواله او اقسامه وانواعه فالجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي هو الموضوع المادي
للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان موضوع كل علم اثنين احدهما الموضوع المادي والآخر هو الموضوع
الصوري وهو المعنى الذي ننظر تحته في مثل هذا العلم الاشياء المبحوث عنها فيه وهذا التقسيم هو
ما قالوا انه يكون في كل علم الاشياء المنظورة ووجه النظر ويحصل ايضا مما قال الفيلسوف في المتن
السادس عشر من ثاني كتب السماع ان الاشياء المنظورة في العلم الطبيعي هو جميع الاشياء المحسوسة
الموجودة في العالم يعني مجموع العالم الجسماني وكل واحد من اقسامه الاربعة اي البسائط والمركبات
الجامدة والنباتات والحيوانات واما وجه النظر والمعنى الصوري الذي ينظر تحته الاشياء
في مثل هذا العلم فهو المعبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعي لان المعنى الصوري للموضوع هو الذي يمتاز
به نظر هذا الموضوع عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم ويختص بواحد والمعنى المعبر
عنه بقولنا من حيث انه طبيعي يميز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر
العلوم فان غير هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن لا من هذه الحيثية وهذا الامر مقبول
عند كبار الحكماء سيما عند ثاوفرسطس تلميذ الفيلسوف وسائر تلاميذه وعند الشراح اليونانيين
لكتب الفيلسوف ويثبتو بشهادات كثيرة من كتب الفيلسوف البحث الخامس انه لم عنون هذه الكتب
الثمانية بفيزيكس اقرواسيس اي السماع الطبيعي زعم سمبلقيوس في مقدمة شرح هذه
الكتب ان المص عنونها بهذا العنوان وقال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان يعلم فيها الاشياء
التي توجد في مجموع الطبيعيات عموما من حيث انها طبيعيات ناسب ان يسميها باسم اعم اي بعنوان فيزيكس
اقرواسيس اي السماع الطبيعي وقيل للسماع بسبب انها صنفت ليوضع في تعليم الاخرين و
اسماعهم وتبعه الاكثرون منهم توماس اقويناس ويقولومناس وسيجي رأيهم وبعض آخر مثل قدرتيس
پندازيس وتوابعه يقرون بانهم لا يعرفون ان هذا العنوان اهو موضوع من المصنف ام من
المتاخرين وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المص بل انما وضعه بعض من تلاميذه او غيرهم
وانما اظن كذلك لانه لو وضعه المص لها لذكرها في موضع من كتبه بهذا العنوان لكنه لم يذكرها
في موضع منها به بل انما ذكرها باسماء آخر فانه سماها كثيرا بالطبيعيات في مواضع كثيرة من كتبه كما سماها
بها في الفصل الثاني والرابع والاخير من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من التاسع منه وفي
الفصل الخامس من العاشر منه وفي الفصل الخامس من الثاني عشر منه وكذا سماها بها في مواضع كثيرة
من الكتب الثمانية وسماها ايضا باسم الحركة في المتن الثامن والثلثين وفي المتن الحادي والسبعين
من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني من الكتاب الثاني
للتحليل الثاني وفي المتن الثامن والثلثين من ثالث الفلكيات وسماها ايضا بالكلام للحركة وفي
المتن الخامس للكتاب الثالث للفلكيات وفي المتن الرابع عشر من الكتاب الاول للكون والفساد
وفي الفصل السادس من كتاب الحس والمحسوس وسماها بالكلمات الاول في المتن العشرين من

من الكتاب الاول للفلكيات وفي المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع وفي المتن الحادي و
من الكتاب الثاني للكون والفساد وسماها ايضا في ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة
وسماها ايضا في هذا الكتاب باسم للطبيعة وفي الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة
وفي الفصل الخامس لرتو پارمنيدس وفي مواضع كثيرة اخرى ولم يسمها في موضع من كتبه بالعنوان
المذكور ولتكرر ما نقل سمپلقيوس في المقدمة المذكورة عن اقرآسنوس ليظن ايضا ان
هذه التسمية ليست من المص قال فيها لكن اقرآسنوس قال في شرحه لترتيب كتب المص ان
البعض عنون هذا التعليم اي هذه الكتب الثمانية بلفظ للمبادي وعنونه بعض آخر للسماع الطبيعي (بلفظ)
فانه لما كان هذه التسمية اي السماع الطبيعي من البعض لا يكون من المص ثم لما كان ينبغي ان يبين
وجه تسمية هذه الكتب بهذا الاسم سواء وضعه المص كما ذهب اليه الاكثرون او غيره
من تلاميذه او ممن جاء بعده كما ذهبت اليه بتبعيته ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمة شرح
هذه الكتب وقال وضع هذا الاسم اي للسماع الطبيعي لهذه الكتب الثمانية لانها تكون للكلام الطبيعي
ولما يقع ان يكون الكلام مسموعا وضع مقام الكلام للسماع مجازا للتفريح والترغيب اللذين يوجدان
في المجاز على ما علم المعلم الاول في ثاني ريتوريقا اي الخطابة ثم قال ان الكلمات الطبيعية وان لم ينحصر في هذه
الثمانية بل توجد في غيرها ايضا من اقسام الطبيعيات لكن لما كانت هذه الكتب مبدا واصلا لهذه الاقسام
وضع هذا الاسم لها لانها في قوة مجموع الاقسام كما ان العناصر في قوة مجموع المكونات اقول قوله ان الكلمات
الطبيعية الى آخر الكلام مسلم كما سيجي مني ايضا لكن وضع السماع مقام الكلام مجازا رده اكثر
الشراح لانه بعيد غاية البعد ان يقال السماع ويراد به الكلام وان كان مجازا ولان الفيلسوف
يستقبح المجاز (في تعليم العلوم م) وانا اقول ذكر الصفة مقام الموصوف مجازا ليس ببعيد لوجود العلاقة لا سيما
اذا كان مشتملا على نكتة لطيفة كما وقع ههنا واستقباح الفيلسوف المجاز انما هو في تعليم العلوم
لا في غيرها بل قد يكون مستحسنا كما في الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس من تعليم العلوم بل هو
اسم له والمسمى يعلم منه احسن مما يفهم من لفظ الكلام فاندفع السؤال ان نعم يرد انه لما وضع
للسماع الطبيعي لها ولا كان اسما لها حقيقة لا مجازا الآن يقال ان الكتب الثمانية عبارة
عن الفاظ معينة دالة على معان مخصوصة ووضع للسماع لها ليس اولا وبلا مراعاة المناسبة
بل بها للتفريح والترغيب وقال آلبرتس الكبير سميت الكتب الثمانية بكتب الطبيعيات لانها
تحيط جميع الامور الطبيعية اجمالا وسميت للسماع لان الاشياء التي تذكر فيها تعلم بالسماع اكثر
من تعلمها بالبرهان اقول يتعجب من هذا الرجل كيف لم ينظر ولم يتفكر في هذه الكتب الثمانية
المملوة بالبراهين الكثيرة المفيدة ليقين المطالب المذكورة فيها مع ان كون تلك البراهين
اكثر اثباتا من السماع ظاهر حتى قال الحكيم بيقولوس حين نظر فيها الضرورة انتاجها وظهورها
انها يمكن ان تحول الى اسلوب الرياضيات وكيف لم يفهم التجربيات الكثيرة المفيدة لليقين المذكورة

في هذه الكتب بالمناسبة وقال ثوماس اقوناس في اول شرحه لهذه الكتب الثمانية هذا هو كتاب
الطبيعيات الذي يقال ايضا للطبيعة وللسماع الطبيعي لانها اعطى الى معلمين اياها بوجه التعليم
وفيه ان هذا الوجه ليس بكاف لان الاعطاء بوجه التعليم امر مشترك بين هذه الكتب وبين
سائر كتبه الطبيعية والالهية والمنطقية لانها اعطيت الى معلمين ايضا بوجه التعليم فلا بد من بيان
سبب جعل هذا الوجه الاعم مختصا بها وقال فى انجنفس بقولومناش ان ارسطو كتب ان
هذه الكتب للسماع الطبيعي ليظهر الفرق بين اسلوب كتبه وبين اسلوب كتب افلاطون
فان افلاطون كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة بين المحاورين واما ارسطو فكان يعطي
التعليم والمتعلمون كانوا سامعين يعني كان يتكلم هو فقط والتلاميذ صامتون سامعون
لكلامه ملاحظون لمقصوده وكذا بعض اخر وفيه ان هؤلاء قد كذبوا فيما قالوا ان ارسطو
كتب ان هذه الكتب للسماع الطبيعي ثم ان هذا الوجه يوجد في سائر كتبه ايضا فلا بد من بيان
سبب جعله مختصا بهذه الكتب ولبعض اخر وجوه اخر تركنا ذكرها مخافة الاطناب قال
الشارح ينبغي ان نقدم لوجه تسميتها بها التقسيم المشهور لكتب ارسطوطلس وهو ان
بعض كتبه خارجية كان يعطيها للتلاميذ ولمن لم يكن من تلاميذه ويجعل غيرهم ذا حصة منها ايضا
وهذه الكتب تسمى خارجية وكتبا على العموم مثل كتب الشعر والخطابة والاخلاق وتدبير المنزل
والسياسة المدنية وبعضها كتب سماعية كتب الفيلسوف فيها حقايق الحكمة ودقايقها وكان
يحفظها عنده ويعلمها التلاميذ فقط وهكذا فعل بعده ثاوفرسطوس تلميذ المص وكثير من فحول
الرجال كان يقسمها بهذا التقسيم فان سمبلقيوس قسمها اليها في مقدمة هذه الكتب وفي الكتاب
الاول من الفلكيات وكذا قسمها اليها ثمسطيوس في مقدمة هذه الكتب واسكندر الافرودسي في الكتاب
الاول من طوبيقا وامونيوس في شرح ايساغوجي لفورفوريوس وبلوطارخوس في ترجمة اسكندر
بن فيلبوس اليوناني واقليمس الاسكندري في الكتاب الرابع من كتابه المسمى بالتدارك واوسطراجيوس
في الكتاب الاول من اخلاقه وجالينوس في كتابه لجواهر القوى الطبيعية وقد اشار الفيلسوف الى هذا
التقسيم في الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول من الاخلاق وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث
لبوليطيقا اي السياسة المدنية وفي الفصل الاول من الثالث عشر مما بعد الطبيعة ولهذا قال في الكتاب
الاول للاخلاق لتتامل بهذه البحث للاشياء التي كان الكلام هناك لاجلها بوجوه كثيرة في الكتب الخارجية
وفي التي كتبت للحكمة واذا علم هذا التقسيم فاقول هذه الكتب الثمانية من القسم الثاني اي السماعية وخص
عنوان السماع الطبيعي بهذه الكتب الثمانية مع وجود وجه العنوان في جميع الكتب السماعية لوجوه اربعة
اما اولا فلان هذه الكتب لما كانت محيطة بحقايق الامور الطبيعية ودقايقها الصعبة اراد المسمون اياها
بهذا العنوان ان يشيروا ان فهمها يحتاج كثيرا الى السماع من الاستاذ الكامل واما ثانيا فلان هذه
كتاب ومدخل لسائر كتب الحكمة الطبيعية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي هي مبدا لجميع الحكمة

الحكمة الطبيعية واساسها ومحيطة بالقوة له كاحاطة العناصر لما يحصل منها واما ثالثا فلانها شاملة للمباني
الاصلية للتعليم الارسطوي ولهذا كان اعتاد ارسطو ان يعلمها بازيد دقة واهتمام وكان يشتغل
تلاميذه في اخذه عنه اشد اشتغال واما رابعا فلان سائر الكتب لما كانت للاشياء المخصوصة سميت
باسم الشيء الذي تبحث عنه مثل الفلكيات والكون والفساد وللكائنات وللنفس وامثالها ولما كان
هذه الكتب تبحث عن مبادي جميع الاجسام الطبيعية واحوالها اخذت عنوانا اعم وما ذكر لي هذه الغاية
كان الوجه تسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم ان بعض الشراح سمى بعضا من هذه الثمانية باسم
للمبادي والعلل وبعضا باسم للحركة لكن تنازعوا في ان اي بعض يسمى بهذا الاسم او بذلك واكثر اليونانيين
ظنوا ان الكتب الاربعة الاول مسماة بعنوان للمبادي والاربعة الاخيرة بعنوان للحركة بل بعض اليونانيين
زعموا ان الكتب الثلثة الاخيرة هي المسماة باسم للحركة وبعضهم ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم
للمبادي او العلل والباقية الاخيرة باسم للحركة وتبعهم ثوماس اقوناس وهذا اقبل عندي لانه يستدل
عليه بان المص يفعل مقدمة جديدة في اول الكتاب الثالث ويبتدا منه ان يبحث عن الحركة التي لولم تعلم
لا يعلم الطبيعة وسيتبين هذا بعد ذلك في بناء مجموع الحكمة الطبيعية ذكر عادة المص في شروعه في الكتب
الثمانية وترتيبها وبيان ما فيها اجمالا اعلموا ان ارسطوطلس قد كان اعتاد في تعليم هذه الكتب الثمانية
التي هي اجزاء اصلية وكالرؤوس لسائرها ان يشرع فيها بمقدمة ما مناسبة للمقاصد لئلا يدخل فيها
فرارا والاشتغال بلا تهيؤ واستعداد وتحير بعده تحيرا شديدا واعتاد في التعاليم التي ليست كالرؤوس
بل كالتوابع لاخراه لا يشرع فيها بمقدمة بل يأتي في اخرها بخاتمة ولهذا اورد في هذا الكتاب الذي هو
مبدا الكلام الحكمي مقدمة وجيزة صعبة مناسبة للمقاصد وقبل الشروع في شرحها اردت ان ابين
مقاصد الكتب الثمانية كليا وان نضعها عند عيون الطالبين اجمالا فاعلم ان معلم العلم الطبيعي يسعى ان
يعلم موضوعه على وجه الكمال بقدر ما يمكن ان يعلم والا لما امكن ان يعلم اعراضه اللاحقة به لذاته او لجزئه
المساوي له ان كان له جزء او لمساويه العارض له لذاته او لجزئه المساوي له واذا لم يعلم الذات
وجزؤه المساوي لا يمكن ان يعلم العارض لشيء منهما او لمساوي فلان يحيط علمه المرتب والكامل
يجب اولا ان يبحث عنه بحثا عموميا وعلى طريق الاشتراك اي ان يبحث عن موضوعه الاعم الشامل
لموضوعات اقسام جميع العلم من حيث انه اعم ثم ان ينزل عنه الى البحث عما هو اخص منه درجة درجة
حتى ينتهي الى البحث عن انواعه السافلة وهذا الطريق اختاره المعلم المكمل فانه بحث في هذه الكتب
الثمانية فقط عن الاشياء التي توجد في كل جسم طبيعي ثم بحث فيما يستعقبها عن غيرها على الترتيب
المناسب والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية اثنان المبادي والاحوال العامة ينكشف
بالاول ماهية الجسم ويعلم بالثاني عوارضه وكلا منهما يعلم في هذه الكتب الثمانية تعليما تاما يعلم اولا
المبادي في الكتابين الاولين منها اللذين سميا خاصة باسم بيرآخون اي للمبادي كما ذكرت في البحث
السابق ويعلم ثانيا في الكتب الستة الباقية الاحوال الستة المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية والمبادي

تنظر على ثلثة اوجه الاول تنظر في حال التكون اي في حال ابتداء ان تجتمع لحدوث ذي المبادي — المبادي تنظر في ابتداء التكون وعند التكون وبعد التكون
الثاني تنظر عند التكون بالفعل من حيث انها اشياء داخلة حصل من انضمامها الجسم الطبيعي الثالث
تنظر من حيث انها اشياء بها يعلم الجسم الطبيعي وبسبب هذا التعليم ان الاجسام المحدثة على ما
يقتضيه الترتيب الطبيعي تبتدي ان تتكون وتحدث ثم توجد ثم تعلم فابتداء المص من المتن
الاول بالمبادي منظورة بالوجه الاول ورد من المتن السادس الى الحادي والاربعين
مذاهب بعض الحكماء المتقدمين في المبادي ثم حكم برأيه ان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى
والصورة النوعية الجوهرية والعدم وبينها بعبارات وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادي
مأخوذة بالوجه الثاني يعني من حيث انها اشياء حصل من انضمامها الاجسام الطبيعية بالفعل
ومعلوم ان مثل هذه المبادي التي هي اجزاء للاجسام هي المادة والصورة النوعية الجوهرية
فقط لان العدم مبدا بالعرض فقط لكونه مبدا الشيء الحادث ولما كان كل واحد من
المادة والصورة بحث من اول الكتاب الثاني الى المتن السابع والعشرين عن الطبيعة ثم قال — طبيعة
من هذا المحل الى ملاحظة المبادي بالوجه الثالث اي من حيث انها اشياء تعلم بها الاجسام الطبيعية
ولما كان الشيء يعلم بعلله والهيولى والصورة منها شرع فيه ان يعلم العلل وبين انها بالذات
اربعة فقط المادية والصورية والفاعلية والغائية ثم بين البخت والاتفاق الراجعين اليها
من حيث انهما علتان بالعرض لان كل ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا ولهذا
تكلم المص عنهما ولما تم هذا وبقي ان الطبيعة تكون من الاشياء التي تفعل لاجل غاية ام — ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا
تحرك عبثا وتفعل بالبخت لا غير بين من المتن الخامس والسبعين ان الطبيعة تفعل لاجل غاية
ولما كان يوجد في تلك الطبيعة وجوب بين من المتن التاسع والثمانين الى نهاية الكتاب
الوجوب الذي يوجد في الاجسام الطبيعية من المادة والذي يوجد فيها من الغاية والصورة
وعند هذا ينتهي تعليم المبادي منظورة بالوجه الثالث ولهذا يفعل في اول الكتاب الثالث
مقدمة جديدة ويسعى ان يبين الاحوال العامة المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية التي
تكون ستا الحركة التي يرتبط بها السكون وعدم التناهي الذي يعلم من بيانه التناهي والاتصال
الذي ينكشف بها الانفصال والمكان الذي هو ضروري لاجل الحركة والخلاء الذي هو
قريب منه والزمان في الكتب الستة الاخيرة لكن الحركة منها لها المقام الاعلى من بينها لان الطبيعة ليست
الا مبدا وعلة للحركة والسكون للاربعة الباقية ولما كان يجب في بحث الحركة ان يبين اولا
مطلبان بسيطان احدهما هل هي موجودة ام لا والثاني ما هي ثم مطلبان مركبان احدهما كيف يكون هي والثاني
لم كانت كذلك كما كان يجب في البحث عن سائر الاحوال وكان كون الحركة موجودة في طبايع الاجسام
مما وضعه الحكماء الطبيعيون كالمعلوم بالحس حتى قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر من الكتاب الاول
يوضع منا ان الاشياء التي تكون من الطبع تتحرك اما كلها او بعضها واما ما هي فيحتاج الى بحث عظيم

عظيم لانه ان لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة بالضرورة لم يتصد المص لاثبات وجودها بل اشتغل بتعريفها
من المتن الثالث من الكتاب الثالث الى المتن الثالث والعشرين منه وصرف كلامه من هنا الى بيان
سائر الاحوال المشتركة بين الاجسام الطبيعية التي تكون مناسبة لمطلبين بسيطين للحركة بحيث
تكون اما داخلة في ماهيتها او لازمة لبيانها فلما كان الحركة من جنس المتصل وكان المتصل قابلا للانقسام
الى غير النهاية وجب ان يبحث عن غير المتناهي ولما كان هو اما بالقوة او بالفعل وجب ان يبحث عن كل
منهما لدخول غير المتناهي بالقوة في حقيقة الحركة وكون غير المتناهي بالفعل مخالفا لها فبحث الفيلسوف من حيث
انه طبيعي من المتن الرابع والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم التناهي فان الطبيعي يبحث عن الحركة
والكم والزمان من حيث انها عوارض الجسم الطبيعي وكل واحد منها يجب ان يكون اما غير متناه او متناهيا
بالضرورة فبين اولا انه لا يوجد غير متناه منفصل عن المحسوسات اي غير محسوس ثم قال انه لا شيء من المنفصلات
عن المحسوسات متصفا بالعظم اي الكم المتصل ولا بالعدد الذي يحصل من تقسيم الكم المتصل الى اجزائه و
عدم التناهي انما يلاحظ فيهما ثم بين انه لا يوجد جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل بل — لا يوجد جسم ما ولا عدد غير متناهيين بالفعل واما يوجد غير متناه بالقوة اما بالتقسيم او بالازدياد او بالتعاقب
ولا يوجد عدد غير متناه بالفعل لان كل جسم يحدد بسطح ما وكل عدد يمكن ان يتجاوز عنه الى ما فوقه وكل
منهما ايضا عدم التناهي بالفعل ويوجد غير المتناهي بالقوة اما بالتقسيم كالجسم المنقسم الى غير النهاية
او بالضم كالعدد فانه يمكن ان يضم الى كل مرتبة من مراتبه مراتب غير متناهية الى حد ما او بالتعاقب كحركة
الافلاك والزمان والتكون الدائم للاجسام ثم لما كان المكان لازما للحركة وكان الجسم الطبيعي يوجد فيه
بحث عنه في الفصول الخمسة من الكتاب الرابع من المتن الاول الى المتن الخمسين وقرر انه موجود في نفس
الامر ومظهر للحركة الاينية للاجسام الطبيعية ثم بين انه ليس بصورة ولا هيولى كما زعم بعض الاوائل لان — اثبات ان المكان ليس هيولى ولا صورة
الهيولى والصورة لا تفارقان عن الجسم المتمكن اصلا ما دام الجسم باقيا والمكان يفارق عن الجسم المتمكن
مع كون الجسم باقيا كما ان الكوز يفارق الماء مع بقاء الماء وعرف في المتن الثاني والاربعين — تعريف المكان
المكان بانه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولهذا يكون كل جسم
محوي فقط متمكنا وما ليس بمحوي كالفلك الاول فليس بمتمكن وبعد تعليم المكان يبتدي ان يعلم
الخلاء من المتن الخمسين الى السابع والثمانين لمناسبة بينهما حتى زعم بعض القدماء ان المكان هو — اثبات كون الخلاء مستحيل الوجود في الخارج
الخلاء واذا اطلق الخلاء حقيقة لا يجوز ان يفهم منه شيء ليس فيه شيء او شيء ليس فيه ثقيل ولا خفيف
بل يجب ان يفهم انه مكان بلا جسم ويعد الخلاء مستحيل الوجود في الخارج فانه ليس بضروري للحركة
الاينية بل لو وجد لما امكن ان يقع الحركة فيه لانه لو وجد لما كان فيه فوق ولا تحت لما امكن ان
يقع فيه فلو وجد لما امكن ان يقع فيه الحركة ويلزم من هذا ان يستحيل وجوده في الخارج لان كل
ما لا يمكن ان يقع فيه الحركة من الفضاء الممتد منفصلا كان عن الجسم او مملوا به يستحيل وجوده في الخارج
ثم بحث عن الزمان من حيث انه مكيال عام للاجسام الطبيعية وللحركة في الفصول الخمسة من الفصل — الزمان عدد الحركة من حيث تقدمها وتأخرها
العاشر لهذا الكتاب مبتدئا من السابع والثمانين الى غاية الكتاب وبين اولا انه موجود في نفس الامر

وبعد ابطال اراء ثلثة من الحكماء المتقدمين عرّفه بانه عدد الحركة من حيث انها متقدمة ومتأخرة لانا
اذا علمنا في الحركة جزئيها المتقدم والمتأخر وربطناهما بواسطة الحال نعلم ونعد الحركة وبهذا
الوجه نفهم الزمان ولهذا كان يقول الفيلسوف في المتن الثالث عشر والمائة منه انه لو لم يكن شيء
قابلا بالطبع لان يعد الا النفس وعقلها استحال ان يوجد الزمان لو لم يوجد النفس وبعد ان يبيّن
منه هكذا يرجع في اول الكتاب الخامس الى بحث الحركة الذي كان شرع فيه في اول الكتاب
الثالث مستقرا في المطلبين البسيطين ولهذا يفرق الحركة عن التغير في ابتداء هذا الكتاب
الخامس فرق شيء في اثناء تعليمه بنظر الى المطلبين البسيطين ثم فرع في المتن الحادي والعشرين
من هذا الكتاب جامعا للاشياء التي كان يتعرض بها للمطلبين البسيطين للحركة الى هذا المتن
وقال فقد ظهر مما قلنا ما الحركة وما السكون وكم يكون التغيرات وكم تكون الحركات ثم شرع بعد
هذا المتن ان يبيّن المطلبين المركبين للحركة يعني كيف يكون الحركة ولم تكون كذلك فشرع
من بيان بعض الكلمات الدالة على نوع تركيب ما لبعض المتحركات ولما كان يجب على كل من يتأمل
كيفية شيء من الاشياء ان ينظر اولا هل هو امر واحد او كثير قرر من الفصل الرابع الى انتهاء الكتاب
وحدة الحركة والتقابل الواقع بين الحركات فان الحركات اما واحدة بالجنس او بالنوع او بالعدد
فالحركات الواحدة بالجنس هي الداخلة تحت جنس واحد من المقولات العشرة والواحد بالنوع
هي الداخلة تحت نوع واحد والحركة الواحد بالعدد هي التي يكون المتحرك بها واحدا بالعدد وصورتها
واحدة بالعدد وان يكون منتهاها واحدا بالعدد والزمان الواقع هي فيه كذلك والحركات المتضادة
هي التي يكون مباديها ومنتهياتها متضادة ولهذا يقابل حركة حركة اخرى تقابل التضاد وتقابل
السكون تقابل العدم والملكة ولما كان الحركة الموجودة واحدة ومتصلة وكل ما كان كذلك يجب
ان ينظر من شيء يتركب ويكون متصلا بينه المص في الكتاب السادس وبيّن في فصله الاول
انه لا يتركب متصل من الاجزاء اللاقابلة للانقسام بل من القابلة له الى غير النهاية فعلى هذا لا يتركب
الخط من النقاط ولا الزمان من الآنات فلا تتركب الحركة من التغيرات الغير المتجزية بل من الاجزاء
القابلة للانقسام الى غير النهاية مثل كل الحركة ولما كان كل ما يحلل انما يحلل الى ما تركب منه لزم ان
لا ينتهي انحلال متصل ما الى ما لا يقبل الانقسام ولما كان كل من الحركة والزمان والمسافة تجزاء الاخر يلزم
اولا ان لا يمكن ان يقع الحركة في الآن وثانيا ان لا يمكن ان يتحرك ما لا ينقسم كنقطة الخط الا بالعرض او بالغير
وثالثا ان لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية بالفعل في زمان متناه بالفعل ولا بالعكس اي لا يمكن
ان يقطع مسافة متناهية بالفعل في زمان غير متناه بالفعل الا ان تعود المسافة على الدوام كما تكون
في الافلاك ورابعا ان ينحصر كل حركة وتغير بين المبدا والمنتهى وما بقي ان يسأل هل يمكن ان يوجد
حركة متصلة واحدة بالعدد ذائمة اولا وضع الفيلسوف هذا السؤال في آخر الكتاب السادس
ولان يفهم ما يجاب عنه على وجه الكمال وضع في الكتاب السابع مقدمات مناسبة له ولكون هذا الكتاب

الحركات اما واحدة بالجنس والنوع
او العدد

الحركات المتضادة

الحركة تقابل السكون تقابل العدم والملكة

لا يتركب متصل من الاجزاء اللاقابلة
للانقسام

لا يمكن حركة ما في الآن

اللاقابل للانقسام لا يمكن ان يتحرك
بالذات بل بالعرض

لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية بالفعل
في زمان متناه بالفعل ولا بالعكس
الا ان تدور الحركة على الدوام

كل حركة منحصر

ابج

الكتاب كالمقدمة للثامن كما في الثامن الذي هو اعلى من الكتب السابقة ووضع فيه مقدمة
بمتون ثلثة ثم اثبت من المتن الرابع الى العشرين قدم العالم والحركة وابديتهما ثم بيّن من المتن
الحادي والعشرين الى الثامن والعشرين ان الموجودات ثلثة اقسام بعضها يتحرك دائما وبعضها
لا يتحرك اصلا وبعضها يتحرك حينا ولا يتحرك حينا آخر ثم بيّن من المتن الثامن والعشرين ان كل
متحرك يحرك الغير لكن بحيث لا يذهب الى غير النهاية بل بحيث ينتهي الى مبدا واحد اما متحرك
من نفسه كالفلك او غير متحرك اصلا ولما كان ظهر ان يوجد حركة متصلة واحدة بالعدد دائمة
اثبت من المتن الحادي والستين انه مثل هذه الحركة يجب ان يكون مكانية مستديرة اولية ثم
يرجع من هذه الحركة ويستنتج ان يكون المحرك الاول بريئا عن الهيولى غير منقسم اصلا ولما كان يحرك
سرمدا يكون قادرا بقدرة غير متناهية وهو غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض فكان هو هو حال
كونه ثابتا يعطي الحركة للكل فانظر الى كمال المعلم الاول الحكيم الالهي وجودة تعليمه كيف شرع في اول
الكتاب الاول من كتب الطبيعيات من ادنى الموجودات التي هي الهيولى الاولى ثم عرج متدرجا الى اول
الموجودات واعلاها الذي هو واجب الوجود بالذات ومن هذا الصنيع يظهر ما قال في المتن الثاني
والثلثين من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الفلك وكل الطبيعة مربوط به تعالى تقسيم
مجموع الكتاب الاول من الثمانية وحكم لاول قسميه اقول هذا الكتاب مشتمل على تسعة فصول ومنقسم
الى اربعة اقسام رئيسة يكمّل المص في اول هذه الاقسام المقدمة التي عبّر عنها بالفصل الاول
بمتون خمسة وبعده ويبطل في القسم الثاني من المتن السادس الى الحادي والاربعين في ضمن
فصول ثلثة آراء بعض حكماء الاوائل الواقعة على مبادي الاجسام الطبيعية ويبيّن في القسم
الثالث بفصول ثلثة ايضا من المتن الحادي والاربعين الى السبعين رأيه في هذه المبادي
على العموم يعني كيف تكون واي الاشياء تكون وكم تكون وباي وجه تكون يبيّن في الفصل
الخامس كيف تكون حين يبيّن انها تكون متضادة ثم يبيّن في الفصل السادس من المتن
الخمسين اي الاشياء هي وكم تكون يبيّن كميتها حين يثبت انها ثلثة لا ازيد ولا اقل ويبيّن
اي الاشياء تكون اذ ابيّن اثنين اي الصورة والعدم كالمضادة وموضوعا واحدا
ثم يبيّن في الفصل السابع من المتن الثامن والخمسين انها باي وجه تكون مبادي فبيّن في هذا
القسم الثالث كيفيتها وايتها وكميتها ووجهها ويبحث في القسم الرابع عن طبيعة كل واحد من هذه
المبادي على الخصوص يبحث عن الهيولى اولا في الفصل الثامن من المتن الحادي والسبعين حلا لاشكالات
الفلاسفة المتقدمين ويفصل في الفصل التاسع من المتن التاسع والسبعين الهيولى ويبيّن العدم ويعلم
الصورة قليلا والقسم الاول من الاقسام الاربعة الذي هو المقدمة مشكلة وصعبة باتفاق جميع الشراح
لكونها موجزة في اعلى مراتب الايجاز ولكونها باحثة عن الاشياء المشكلة في نفسها ولهذا
زعم بعضهم ممن لم يصلوا الى فهمها حقا انها لم تصل الينا مصححة بتصحيح المص بل ما وصل الينا كانت

الموجودات بعضها متحرك دائما وبعضها
لا يتحرك دائما وبعضها متحرك
في وقت ولا متحرك في آخر

عن العدم

سقيمة حتى حكي بعض منهم ان اصل النسخة التي كتبها المص كانت محفوظة في حجرة مرطوبة فبلت بعضها من
البلل واكل السوسة بعضها لطول حفظها فيها ثم اخرجت عنها الى ايدي العلماء فسعى آبليقونوس الآتينوي
ثم ترآنيوس النحوي الرومتوي في تصحيحها وما صححاها تصحيحا جيدا بل رديا فبقي النسخ المتداولة
في ايدي الناس نسخا ردية سقيمة لا يفهم المقصود منها لسقامتها وهذه الحكاية كتبها سترآبون في الكتاب
الثالث عشر من كتبه لجاغرافيا واليها اعتمد من بعده فلوطرخس وغيره لكن زعم هؤلاء فاسد نشاء
من عدم فهم المقصود منها كما وقفنا وجازتها لان النسخ المتداولة في ايدي جميع العلماء صحيحة جيدة
ليس فيها سقامة اصلا والحكاية مصنوعة كاذبة ولو سلم صحتها فالنسخ التي كتبها تلامذه الكثيرة
من اصل النسخة وقرؤها عليه وصححها منه كانت اكثر من ان تحصى ومنهم انتشر النسخ الصحيحة في اقطار
الارض فالنسخ صحيحة بلا شك لكن فهمها كما ينبغي صعب قطعا وها انا اشرع في شرح المقالة الموجزة
المقطعة الضيقة العبارة المصححة من النسخ المقروءة على المص الفصل الاول في وجوب معرفة
المبادي والعلل والعناصر ووجوب معرفة الاشياء التي تكون على مباديه اولا وبيان طريق
التعليم وفيه متون خمسة المتن الاول قال ارسطوطلس المعلم الاول لما كان العلم واليقين
يتعاقب في جميع الفنون التي تكون لها مباد او علل او عناصر من ادراك هذه لانا انما نظن
ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر فظاهر انه تجب ان نسعى
لان نبينها ونبين اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة قال الشارح ساسعى ان
اظهر مقاصد المص الخفية واشرحها بقدر الطاقة بعبارات سهلة المأخذ حتى اجعل الاشياء التي
اوردها مجملة ومطوية في بعض المواضع اما لحدة قوة عقله او لقصد الايجاز او لجودة الكلمات اليونانية
مانوسة ومناسبة لاسماع هذا الزمان فيجب ان تعلم اولا ان المص وضع في هذا المتن مقصوده
اي الاشياء التي ستبين والترتيب الذي يجب ان يحفظ بينها فادعى انه يجب ان يسعى لان يبين مبادي
العلم الطبيعي وعناصره وعلله وان يبين اولا الاشياء التي تكون على مباديه كانه قال انا سنتكلم
للاشياء المناسبة للعلم الطبيعي ويجب ان نسعى لان نبين مباديه وعلله وعناصره وان نبين اولا
الاشياء المتعلقة بمباديه ثم نبين اياها وهذا المتن مشتمل على ثلثة اجزاء اشار في الاول الى قضية
كبري لاجل الامر الاول من الدعوي المذكورة واثبت في الثاني اي في قوله لانا انما نظن الى قوله
حتى العناصر تلك الكبري وحصل في الثالث منها ومن صغري مطوية مدعاه فقال فظاهر انه يجب
ان نسعى الى اخره قال بعض الشراح ان المراد من الامر الاول من المدعى المذكور هو تبيين مبادي
الاجسام الطبيعية وانا افعل كذلك واقول ان العلم الطبيعي يكون للاشياء التي لها مباد وعلل
وعناصر وكل ما يكون للاشياء التي لها مباد وعلل وعناصر يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر
فالعلم الطبيعي يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر واذا كان الامر كذلك فظاهر
انه يجب ان نسعى لان نبينها وان نبين اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة يعني

يجب ان نبين اولا الاشياء الكائنة على مبادي العلم ثم مباديه وعلله وعناصره

العلم وقال بعض اخر ان المراد منه هو تبيينها صح

يعني نحن حال كوننا كاسبين التيقن للطبيعة ودائرين على البحث عن الاشياء الطبيعية يجب علينا
السعي لان نبين مبادي هذه الاشياء وعللها وعناصرها وان نبين اولا الاشياء التي تكون على تلك
المبادي والمص اثبت الكبري بما هو متفق عليه بين جميع العلماء اي بقوله لانا اي معاشر الحكماء انما نظن
ان نتيقن شيئا ما الى قوله حتى العناصر ولم يثبت الصغري المطوية اي قوله المطوي العلم الطبيعي
الى اخره ولما لم يثبتها وقع الاختلاف بين الشراح فقال بعضهم وضعها المص كالظاهرة ولم يبينها ثم
بينها تلميذه تاوفراستس وقال كما نقل عنه يحيى النحوي بطريك الاسكندرية ان العلم الطبيعي يبحث
عن الاجسام الطبيعية والاجسام الطبيعية مركبة وكل مركب له مباد وعلل وعناصر فالعلم الطبيعي
يكون للاشياء التي تكون لها مباد وعلل وعناصر وقال غورفريوس لا يليق للمص ان يبين هذه
الصغري ههنا لانه لا يليق للحكيم الطبيعي ان يثبت مبادي علمه في ذلك العلم وقال شمبلقيوس عدم
اثبات المص اياها ههنا هو المناسب للمقام لان مجموع الكلام بعد هذا سيكون لاثباتها وهذا القول
اقبل عندي من غيره وات الى الامر الثاني من الدعوي الذي هو الترتيب بقوله اولا فان هذا اللفظ
يدل عليه فيكون حاصل الكلام ان العلم الطبيعي له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه وكل
علم له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه تبين مباديه اولا في هذا العلم فالعلم الطبيعي
يبين مباديه اولا فيه والمص عين هذه المبادي وبينها في هذا الكتاب وختمه ببيانها وقال تكون المبادي
للعلم الطبيعي وانه هي وكم عدد ولكن مناسبة كذا ولنقل بعد هذا ملاحظين مبدا آخر قال الشارح
اشير اولا مع يحيى النحوي ان المص لما كان اعتاد ان يبتدي في كتبه بمقدمات عامة معلومة اولا شرع
في هذا الكتاب ايضا بمقدمة عامة معلومة اولا وهي كل علم يكون له مباد وعلل وعناصر يعلم من علمها
ولهذا ابداء بلفظة آيدنن المرادفة للفظ جونحه التركي والكلمة المشيرة الى ارتباط ثبوت التالي
بوجود المقدم والى كون المقدم معلوما اولا اما بداية او في موضع آخر كما ان هذا المقدم
قد كان علم في كتابي التحليل الثاني قال ابو ناس قال المص لما كان الفهم واليقين اقول اراد
بالفهم العلم الذي يكتسب في العلوم من الحدود التامة يعني من مجموع الحد التام ومحدوده وباليقين
العلم الذي يحصل فيها من البراهين فان الاسباب القوية التي تحصل بها العلوم اثنان الحد التام
والبرهان وكل منهما يتركب من العلل وكذا قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني
للتحليل الثاني ان الحد التام برهان ممتاز عن البرهان وضعا فقط فلان يشمل كلامه على كل ادراك
يقيني قال لما كان الفهم واليقين ولم يقتصر على احدهما انتهى وهذا الشرح يري معقولا لكنه
غير مطابق لعبارة المص اليونانية ولعل هذا انما نشا من سقم الترجمة القديمة اللاتينية التي كانت
موجودة عنده وعند ابن رشد وكثير من العلماء فان عبارة هذه الترجمة لما كان الفهم واليقين
وهي ليست مطابقة لعبارة اصل النسخة اليونانية المترجمة فان الفهم ليس بمعنى ذلك الواقع
في العبارة اليونانية بل بمعنى نوئين ولم يقع لفظ نوئين في اصل النسخة اليونانية بل الواقع فيها

الحد التام برهان ممتاز عن البرهان وضعا

هو لفظ اوّن اي العلم وقال سمبليقيوس ويحيى النحوي وقومرقاتس ان اوّن وابستاست
الواقعين في عبارة المص لفظان مترادفان وذكرا معا لتحسين الكلام ولتفسير الاول
بالثاني قال يحيى النحوي وامثال هذه العبارة واقعة كثيرا في عبارات افلاطون واورد
وقومرقاتس امثلة من عبارات المص انتهى وهذا الشرح ردي لما قال ابن رشد ان الفيلسوف
لا يجوز ان يستعمل الالفاظ المترادفة ولا ان يكثر الالفاظ في العلوم الا عند الضرورة
فان معلميها تابعة في تعليمهم للطبيعة وهي لا تفعل امورا كثيرة اذا كانت تقدر ان تفعل قليلا
كافيا والانسب هو ما قال اسكندر الافروديسي وثمسطيوس وابن رشد القرطبي ان اوّن
اي العلم اعم من ابستاست اي اليقين فان اوّن اي العلم كالجنس شامل للعلم من العلل والعلم
بلا علل والعلم الدائم الضروري وغير الدائم الضروري وبعطف اليقين عليه صار مختصا
بالعلم اليقيني فصار حاصل المعنى لما كان العلم الذي صار يقينا يتعاقب الى آخره ويؤيد هذا
الشرح ما كتب المص في الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة من قوله والعلم واليقين يوجد لاجل
حقا في علم المعلوم تاما فان لفظ العلم ههنا اعم من اليقين وانا اقول لما كان المراد ههنا هو الاخص
فقط على ما يقتضيه شرح هؤلاء كان ينبغي ان لا يذكر لفظ اوّن اي العلم لان معناه العام ليس بمقصود
ههنا على ما قرروا بل المقصود هو الخاص الحاصل بعطف ابستاست عليه اي اليقين وهذا المعنى الخاص
يفيد لفظ اليقين يقينا بلا ذكر العلم معه فيكون ذكره بلا طائل فالاحرى عندي هو ما قال اقوناس و
اوقع ما اورد عليه اولا بان اوّن اي العلم وان كان اعم من اليقين لكنه ذكره المص ههنا واراد منه
اليقين المكتسب في العلوم من الحد والمحدود فذكر العام واراده للخاص ومن ابستاست اليقين الحاصل
من البرهان فان قلت اذا اريد من كل منهما اليقين فلم لم يكتف بلفظ ابستاست الذي هو بمعنى اليقين ان
جزما قلنا اشارة الى السببين القويين اللذين يحصل من كل منهما اليقين اثنان احدهما الحد ومع
المحدود والآخر البراهين ثم لما وقع عبارة الترجمة اللاتينية القديمة كان الفهم واليقين قونتنكت
اي يقع على جميع الفنون وكان لفظ قونتنكت انما يستعمل في عرفهم في مادة الامكان اشتبه
بعضهم على هذا القول ظنا انه طبق اصل عبارة المص بانه لما كان هذا المقدم مشيرا الى مقدمة صادقة
ضرورية كان يجب ان يعبر بعبارة مفيدة للضرورة فلم عبر بعبارة مفيدة للامكان المضاد للضرورة
مع ان المعبر بها انما يكون مقدمة ممكنة وهي مع قرينتها لا ينتج الدعوى الضرورية مع انها مطلوب المص عليه
ههنا على ما يدل قوله فظاهر انه يجب ان نسعى الى آخره واجاب عنه اكثر شراح اللاتين بان الفن
والعلم الكاملين يمكن ان ينسبا الى امرين الى المعلومات والى الطالبين فان نسبا الى المعلومات
فهي لا تعلم علما تاما الا من علم مباديها الضروري واما ان نسبا الى الطالبين الذين يكتسبون هذا الفن
والعلم فليس علمهما ضروريا بل يمكن ان يقع وان لا يقع وان يعلم زيد مثلا دون عمرو فبناء على هذا
قال المص قونتنكت اي يمكن ان يقع وهذا الجواب ليس بشيء لان المقدمة المشار اليها تكون ممكنة

ممكنة ايضا على هذا الجواب لا ضرورية فلا يندفع الاشتباه به والجواب الصحيح ان هذا الاشتباه
انما يرد على ما وقع في الترجمة القديمة اللاتينية وهي غير مطابقة لعبارة المص لا على اصل العبارة
فانه لا يشعر بالامكان اصلا بل بالوجوب ولا على عبارتنا المطابقة لعبارة الاصل فانها تشعر به
اي يتعاقب لا انذخته اي يمكن ان يقع قال في جميع الفنون اقول لفظ الفنون واقع موقع
متودوس وهي جمع متودس وهو يقال باشتراك الاسم على معان كثيرة كما هو ظاهر من عبارة
المص في مواضع شتى فانه استعمل فيها بمعان مختلفة والمراد بمعونة المقام هو مجموع العلم كفن الطب
وفن الهندسة وفن الجدل اي مجموع علم الطب ومجموع علم الهندسة ومجموع علم الجدل كما قال
الفيلسوف في اول الجدل ان علم الجدل هو الفن الذي نقتدر به ان نجيب عن كل سؤال اورد
علينا بدلائل مسلمة وسمى ما بعد الطبيعة في المتن الثالث من الكتاب الثامن من كتب السماع الطبيعي
ايضا م بالفن للمبادي الاول وهو يسمى في عرفهم فنا كليا وقد يطلق على الادلة الجزئية وبهذا المعنى كان
يقول يحيى النحوي في الفصل الحادي والثلثين من اول التحليل الثاني ان متودوس اي الادلة عند
الفيلسوف اربعة وهي الآلات المنطقية التقسيم والتعريف والبرهان والحل اعني وجه معرفة الصدق
وحل السؤال المورد قال التي يكون لها مبادي او علل او عناصر قد اختلف الشراح في بيان المراد
من هذه الالفاظ ولاي شيء يكون فذهب الفارابي وتابعوه الى ان المراد منها مبادي العلم التي
يجب ان توخذ في العلم وتعلم اولا ولهذا قالوا المراد بالمبادي هي المقدمات المشتركة العامة
اي العلوم المتعارفة وبالعلل هي المقدمات المخصوصة بالدعاوي المخصوصة وبالعناصر
هو الحد الاصغر والاكبر وهذا الرأي بعيد عن مقصود المص فانه يريد ان يبحث عن الاجسام
الطبيعية ويبحث لاجلها عن مباديها وعللها وعناصرها فالمراد منها مبادي الاجسام الطبيعية
وعللها وعناصرها لا ما قالوا اقول انما وقعوا فيه من ظاهر عبارة المص المشعرة بما قالوا
فان الضمير في لها راجع الى الفنون التي بمعنى العلوم فان لفظ المبادي التي تكون على مبادي
علم يكون للطبيعة مضاف الى العلم لكنه ليس بمراد للمص وانما اضافها الى الفنون والعلم
لكونها مبادي للموضوعات المبحوث عنها فيها بل مراده على ما يستفاد من قوله لانا انما نظن
ان نتيقن شيئا تاما حين ندرك علله الى آخره مبادي الاجسام كما ذهب اليه شراح اليونان
وابن رشد القرطبي وتوماس اقوناس وسائر الحكماء المشائين فانهم اتفقوا على ان المص
اراد بهذه الالفاظ العلل الاربع وان اختلفوا في ان اي علة اريد باي لفظ فزعم سمبليقيوس
انه اراد بلفظ المبادي معنى اعم شاملا للعلل الاربع ثم قسمه باللفظين المتعاقبين واراد
بالعلل العلتين الخارجتين اي الفاعل والغاية وبالعناصر العلة المادية والصورية وتبعه
يحيى النحوي واثبت كون المراد من المبادي معنى اعم شاملا لها باستعمال المص لها في موضع
اخر كذلك اقول هذا التقسيم لا يساعد ترجمتنا اي قولنا التي يكون لها مبادي او علل

او عناصر ولو ترجمنا بالتي يكون لها مباد اما علل او عناصر لكان كالنص في التقسيم ولعل ادات
الانفصال الواقعة في عبارة المص اليونانية يحتمل ان تؤخذ للتقسيم فان سمپلقيوس كان
عارفا بلسان اليونان وزعم اسكندر الافروديسي تابعا لاوذموس تلميذ المص انه اراد
بالمبادي ههنا العلل الفاعلية فانه اطلق المبداء واراد به الفاعل في مواضع كثيرة وبالعلل
العلل الغائية والصورية وبالعناصر العلل المادية وتبعه اقوناس وكثير من الشراح وتبعه
ابو الوليد ابن رشد القرطبي في الارادة بالمبادي العلل الفاعلية وخالفه في الارادتين
الاخيرتين وقال المراد بالعلل هي العلل الغائية وبالعناصر هي العلل المادية والصورية قال الشارح
وهذه الشروح الثلثة وان كان يمكن ان تصان من حيث الارادة من بعض الالفاظ المذكورة لبعض العلل
ومن بعضها اخرى لكن يرد على ما اتفقوا عليه من ان المراد بالالفاظ المذكورة هي العلل الاربع اولا ان المص
حين بحث في المتن الاول والثاني والثالث من الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة عن هذه الالفاظ اي المبادي
والعلل والعناصر بين ان المبداء اعم من العلة لان معنى المبداء هو الاول الذي اما يكون منه شيء او يكون
او يعلم ولهذا يكون كل علة مبداء ولا يكون كل مبداء علة كما ان كل عنصر علة وليس كل علة عنصرا فلما
ذكر المص ههنا الالفاظ الثلثة معا لا يجوز ان تجعل المبادي مقصورة باجناس العلل الاربع او بعضها
وثانيا ان المص قد عد العدم من المبادي مع انه ليس من اجناس العلل الاربع وثالثا ان المص بحث
في هذا الكتاب اولا عن المبادي لا عن العلل الاربع ورابعا ان المص في اول سادس ما بعد الطبيعة
ان للرياضيات مبادي وعللا وعناصر لكن الرياضي كما قال ابن رشد واقوناس وبينه زمارا يبرهن
بالعلة الصورية فقط فالالفاظ المذكورة اي المبادي والعلل والعناصر لا تدل ههنا ايضا على اجناس
العلل الاربع وليس هذه الدلالة مرادة للمص وقال بعض الشراح المتاخرين مثل يا قبش زابارلا
ودِقوقر قانتُس ان المص استعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا فرق دالة على معنى واحد اي العلل وسبب
ذكرها كذا ان بعض القدماء كان يعبر عنها بالمبادي وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فعبر المص بكل عبارة
عبروا عنها كما انه قال التي يكون لها مباد او ما شئت فسمه فان المال واحد لان كل فن وعلم لشيء يكون
له علة انما يكتسب من هذه العلة وهذا البيان يؤيد ان الاول كلمة او المستعملة عندهم كثيرا ما للتخيير
والثاني مطابقته لما ذكر في تعريف العلم المذكور في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني وهو انما
نظن ان نتيقن شيئا حين ندرك العلة التي يكون الشيء لاجلها لان قوله ههنا لانا انما نظن ان نتيقن
شيئا الخ يؤدي مؤدي هذا لكنه ايضا مردود بما ذكرنا من وجوه الايرادات ولانه لا يمكن ان يثبت
ان بعض القدماء كان يعبر كذا وبعضهم كذا ولانه مخالف لدأب المص المحب للاختصار
المجتنب عن الحشو والتكرار بلا فائدة لا سيما في اول شروعه في الكتاب ثم قال والظن ان المص اراد
بهذه الالفاظ الثلثة الاشياء التي يعلمها في الكتاب الاول والثاني وهي الهيولى والصورة والعدم والطبيعة
والعلل بناء على ان هذه الاشياء تجعل مختلفة وتسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات مختلفة لها الى معلولاتها

المبداء اعم من العلل وهي من العنصر

فتامل

الرياضي يبرهن بالعلة الصورية

24/٥

الى معلولاتها فان الاول الثلثة منها تسمى مبادي من حيث انها مبادي التكون اي من حيث ان الاجسام تتوقف
عليها في ابتداء التكون والاوليين عناصر من حيث ان الاجسام تتركب منها في ان توجد بالفعل وتسمى عللا من حيث
انها تعلم بها وهذا الترتيب مبني على ان الشيء يبتدئ ان يكون اولا ثم يوجد بالفعل ثم يعلم فان قلت ترتيب
المص غير مطابق لهذا الترتيب فانه وضع اولا العلل ثم العناصر مع ان العناصر تنسب الى الاجسام
من جهة الوجود والعلل من جهة العلم والوجود مقدم من العلم كما قررت قلت هذا لا يضرنا لان ما ذكرنا مطابق
لما ذكره لكل علم بهذه الالفاظ في اول سادس ما بعد الطبيعة على الترتيب الذي ذكرنا فذكر اولا
المبادي ثم العناصر ثم العلل حيث قال فيه يكون للرياضيات مباد وعناصر وعلل وبالجملة لكل عقلي او
منسوب الى العقل بوجه ما ومن هذا المحل يظهر حقية ما قلنا ايضا لان الرياضي انما يبرهن بالعلة الصورية
فقط كما ذكرنا انفا وليس لها مباد وعناصر وعلل متغايرة فالحق ان بعض الاشياء المعينة تسمى
بالمبادي والعناصر والعلل بحسب الاعتبارات الثلثة المختلفة مثلا الخطوط تسمى مبادي الاشكال
من حيث يبتدئ ان يتركب منها وعناصر الاشكال من حيث كانها اجزاء تتركب منها الاشكال في ان توجد
بالفعل وعللها من حيث ان الاشكال تعلم منها كانها علل داخلة فيها فالمص بين في هذا الكتاب الاول
مبادي تكون الاجسام الطبيعية ولهذا قال في اخره انه بينها في هذا الكتاب فانه قال فيه فكون المبادي
للعلم الطبيعي واي اشياء هي وكم عددها ليكن مما بيننا كذا ولنقل بعد هذا ملاحظين مبداء اخر
ويحصل من هذا ان المص اراد بلفظ المبادي في اول هذا المتن المبادي التي ذكرها في اخر هذا المتن
حيث قال فظاهر انه يجب ان نسعى لان نبين اولا الاشياء التي تكون حول مبادي علم يكون للطبيعة
وشرع في بيانها بعده وشهد في اخر هذا الكتاب انه قد بينها لكن المص بين في هذا الكتاب الاول
المبادي الثلث لتكون الاشياء الطبيعية التي هي الهيولى والصورة والعدم فمراده من لفظ المبادي
ههنا ليس الا الهيولى والصورة والعدم بحسب ما يبتدئ منها التكون ثم يتدرج فيبحث عن بعض هذه
الاشياء من حيث انها تنسب الى الجسم المتكون اي من حيث انها اجزاء له في ان يوجد بالفعل وبهذا
الاعتبار تسمى عناصر لان العنصر على ما قال المص في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة هو
الذي يتركب منه شيء اذا وجد اولا والاجسام الطبيعية تتركب من الهيولى والصورة موجودتين
اولا وبهذا الوجه بينهما المص من اول الكتاب الثاني الى المتن السابع والعشرين فانه يبحث
فيه عن الطبيعة التي هي الهيولى والصورة اللتان يوجد الجسم بدخولهما فيه كالحروف التي يوجد الكلمة
المركبة بدخولها فيها ثم بين من المتن السابع والعشرين من هذا الكتاب الثاني الى المتن الخامس
والسبعين اجناس العلل الاربع وهي التي ذكرها ههنا بلفظ العلل ثم يبحث من المتن الخامس والسبعين
الى غاية الكتاب الثاني عن الجهة التي بها تفعل الطبيعة وفيها يحل تعليم الاشياء التي ذكرها في هذا المتن
ومما قررنا علم مراد المص من الفاظ المبادي والعلل والعناصر المبينة في الكتابين الاولين المعنونين
بعنوان پرآزخوس ووجه شروعه في الكتاب الثالث المسمى مع الخمسة الباقية باسم پركنيزاوس

من زكر الناسخ عن بقية العبارة واسلوبها
مباني هكذا لتكن
مبينة منا بهذا
الوجه وغيرها
ولننقل الى اخره
الى غيرها اخر
من تتمة هذه
العبارة بلا فاصل
وهو تمام المتن الاخير
من هذا الكتاب الاول ايضا
لكن لفظها هناك
هكذا وسنتكلم بعد
اخذين مبدا اخر
والخطب سهل

ای الحرکة بمقدمة جدیدة حیث قال فیه ولما کان الطبیعة مبداء الحرکة والتغیر وکان علمنا للطبیعة یجب ان نعلم ماهیة الحرکة الی اخ وهو شروع فی التعلیم الجدید فان قلت لم عبر المص بکلمة او الانفصالیة لا بکلمة واو الجمعیة قلت اشارة الی ان العلم والیقین یحصل من کل واحد منها اقول یرد علی اعتراضه الاول انه لایلزم من ذکر لفظ المبداء مع لفظی العلل والعناصر فی موضع واخذه بمعنی اعم فیه ان لایجوز ان یأخذ بمعنی اخص فی موضع آخر فان لکل مقام مقالا وعلی الثانی ان المصنف وان عد العدم من المبادی لکنه لیس من مبادی الاجسام الطبیعیة بالذات کما اعترف به الشارح فی فصل الموضوع والمراد من المبادی ههنا هی المبادی بالذات علی ما یدل علیه کون ادراکها سببا لتیقن الموضوعات وادراک العدم لیس سببا لتیقنها بل العدم انما هو مبدأ لتکون الامور المحدثة وحدوثها لا لذواتها ولا للذوات الاجسام القدیمة کالافلاک بل ولا لتکونها لانها قدیمة لامکونة حادثة وجعله مبدأ لتکون حرکاتها الجزئیة کما قال الشارح فی بحث الموضوع من اختراعاته وامر غیر معقول وعلی الثالث انه لم یقل احد منهم ان المص بحث فی هذا الکتاب الاول عن العلل الاربع حتی یرد علیهم ما قال وعلی الرابع انه غیر مضر لهم بل مفید فانه اذا ارید بمجموع الفاظ المبادی والعلل والعناصر العلل الصوریة فقط علی سلم الشارح فلان یراد منها العلل الاربع اولی بالطریق وبما ذکرنا تعرف عدم مردودیة ما ذکره بعض المتأخرین بما ذکره من وجوه الایرادات واما عدم امکان اثبات ان بعض القدماء کان یعبر عن العلل بالمبادی وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فلا یضرهم لانهم موجهون لکلام المص ولا یلزم الاثبات علی الموجه بل یکفیه مجرد الاحتمال ومن هذا تعرف انه لا تکرار بلا فائدة فی هذا التعبیر اذ فیه فائدة الاشارة الی تعبیراتهم المختلفة نعم یرد علی القائلین بان المص اراد بالمبادی العلل الفاعلیة انه لو اراد بها الاراد بها من لفظ المبادی المذکورة فی قوله ههنا فظاهر ان نسبی لان نبینها وان نبین اولا الاشیاء التی تکون علی مبادی علم للطبیعة واراد من المبداء فی المتن السادس اذ قال فیجب ان یکون المبداء اما واحدا او کثیرا واراد من المبادی المذکورة فی متون هذا الکتاب حتی المتن الاخیر العلل الفاعلیة لکنه لم یرد ومن هذا تعلم عدم ارادته منها معنی اعم کما قال سمپلقیوس واما ما قال بعض الشراح المتأخرین فیظن انه صحیح بدلیل ان المص قال فی المتن السادس والخمسین من هذا الکتاب فالقول بان العناصر ثلثة وفسر الشارح العناصر بالمبادی وقال فی الرابع والخمسین منه فظهر ان العناصر لیست بواحدة وفسر الشارح العناصر بالمبادی وقال فی المتن الخامس والستین ولما کانت علل الاقسام ومبادیها واراد بلفظ العلل والمبادی الهیولی والصورة علی ما فسرهما الشارح وذکر المبادی فی اخر الکتاب واراد بها ما اراد بلفظ العناصر المذکورة فی المتن السادس والخمسین من هذا الکتاب واما ما ظهر للشارح من ان المراد من المبادی الهیولی والصورة والعدم من حیث توقف تکون الاجسام علیها ومن العناصر الهیولی والصورة من حیث ترکب الاجسام منهما ومن العلل العلل الاربع من حیث تعلم بها الاجسام فیظن انه لیس بجید لعدم فرق المص بینهما کما علمت من النقول المذکورة ولعدم توقف تیقن الاجسام الطبیعیة علی

علی ادراک العدم فان قلت لما لم یدخل العدم فی هذه الثلثة ههنا فلم عدها المص فیما بعد من المبادی قلنا ذلک لکونه مبداء للاجسام الحادثة بالعرض ولتکونها مبدأ بالذات قال الشارح فی بیان الجزء الثانی منه وهو قوله لانا انما نظن ان نتیقن شیئا ما حین ندرک علله الاول ومبادیه الاول حتی العناصر قد بینا ان المص عبر بالتکلم مع الغیر اشارة الی ان هذا الظن متفق علیه بین العلماء فیکون مثبتا للکبری بما هو متفق علیه بینهم کما مر وهذا الدلیل ذکره ایضا فی الفصل من الکتاب الاول للتحلیل الثانی وهذا القول اوقع الشراح فی الاضطراب فانه لما لم یکن الالفاظ المکررة ههنا علی طبق ما ذکرت فی الکبری باو الانفصالیة وههنا بواو الجمع وقید ههنا العلل والمبادی بلفظ الاول ولم یقیدا به فی الکبری وبین ههنا نوع ترتیب مستفاد من کلمة حتی ولم یبین فی الکبری ذهبوا فی بیانه الی آراء مختلفة فقال ابو الولید ابن رشد القرطبی ان المص لم یرد بلفظ المبادی والعلل والعناصر ههنا ما اراده بها فی الکبری ولهذا ذکرها علی اسلوب مغایر لاسلوب الکبری وهذا القول بعید عن الصدق جدا لانه لو لم یرد بها ههنا ما اراد بها هناک لم یکن هذا القول دلیلا مثبتا للکبری ولکان هذه الالفاظ الثلثة مشترکات بالاسم فکان المص یخدعنا باستعمالها فی مثل هذه العبارة الموجزة بمعنی فی الکبری وبمعنی آخر فی اثباتها فالمراد ههنا ما هو المراد منها فی الکبری علی ما قال سمپلقیوس ویحیی النحوی وتوماس اقویناس واذا علم هذا فالذین ذهبوا الی ان المراد بها فی الکبری هی اجناس العلل الاربع یقولون ان معنی هذا الاثبات ان الهیولی توجد بالصورة والصورة توجد من الفاعل والفاعل یفعل لاجل الغایة ولهذا نذهب من الغایة الی الفاعل ومنه الی الصورة ومنها الی الهیولی لانا انما نقال عالمین لشیء حین علمنا جمیع علله الاربع من الاول الی الاخیر وللاشارة الی هذا الترتیب قید ههنا العلل والمبادی بلفظ الاول قال الشارح لکن لما علمت اولا ان حصر المراد من هذه الالفاظ الاربع الواقعة فی الکبری فی العلل الاربع باطل علمت ایضا ان حصرها فی اثباتها فیها باطل ایضا وقال یاقبس زابرلا فی شرح هذا الاثبات انا اظن ان ارسطو دل بهذه الالفاظ الثلثة علی معنی واحد ای المبادی الاول البعیدة التی تسمی مبادی اول وعللا اول وعناصر ولهذا لیس لفظ الواو المکرر بین تلک الالفاظ للجمع بل للتفسیر وبمعنی ای فصار المعنی لانا انما نظن عالمین شیئا حین نعلم علله الاول ای مبادیه الاول ای حتی نصل الی العناصر ولهذا لا یدل لفظة حتی علی الترتیب من العلل والمبادی الی العناصر بل من العلل القریبة الغیر المذکورة ههنا الی العلل الاخیرة البعیدة ورده الشارح بانه لا یخفی ان هذا الشرح فاسد اما اولا فلان هذه الالفاظ الثلثة لا تدل علی معنی واحد کما بینا واما ثانیا فلانه لم یسمع من احد کون الواو للتفسیر قائما مقام کلمة ای فی لغتهم واما ثالثا فلانا لا نعلم شیئا من علله البعیدة بل نحتاج فی علمه الی معرفة علله القریبة فهذا الشرح لیس الا اضحوکة غریبة ثم قال وانا اظن ان المص اراد ههنا بقوله لانا انما نظن ان نتیقن شیئا ما حین ندرک علله الاول ومبادیه الاول حتی العناصر ما قال فی تعریف العلم المذکور فی المتن السادس من الکتاب الاول للتحلیل الثانی من انا انما نظن ان نتیقن شیئا علی الاطلاق وبلا وجه سوفسطائی حین ندرک العلة التی یکون

الثانی م

وایضا قدم واخر کما تری

علم شیء تما یکون اذا علم جمیع علله

یکون م

العلة الاولى اما اولى بالنسبة الى العلة الثانية وهي العلة الكلية واما اولى بالنسبة الى المعلول وهي العلة القريبة اليه بلا واسطة

الشي لاجلها والعلة التي يكون الشي لاجلها هي العلة المختصة القريبة بلا واسطة من غير اشتباه كما يظهر
من تعريف البرهان المذكور في المتن التاسع من الكتاب المذكور من انه هو الذي يكون من الصادقة
الاول الغير ذوات الواسطة فمراد المص هيهنا من العلل الاول هي العلل المختصة القريبة بلا واسطة
ومن المبادي الاول هي المبادي القريبة بلا واسطة وينبغي ان يعلم ان العلة الاولى تطلق على وجهين
الاول بالنسبة الى العلة الثانية وح تطلق ويراد بها العلة الكلية البعيدة والثاني بالنسبة الى المعلول
وح تذكر ويراد بها العلة القريبة الى المعلول بلا واسطة وهذه العلة القريبة بلا واسطة هي العلة التي
يكون الشي لاجلها اذا ادركتها لا يبقى السؤال اصلا وقد بين المص مجموع ما قلنا بيانا ظاهرا
في المتن السابع والعشرين من الكتاب الثاني من الثمانية حيث قال لما كان هذا لاجل المعلم
لكن لا نظن ان نتيقن شيئا قبل ان ندرك علته وهذا هو علم علته الاولى فلفظ الاول المذكور
ههنا اريد به هذا المعنى اي العلل المختصة القريبة بلا واسطة لا ما توهم ابن رشد وزابارلا
وبعض آخر من ان العلل الاول هي البعيدة فمعنى هذا الكلام ح لانا انما نظن ان نتيقن شيئا حين
ندرك علله المختصة القريبة بلا واسطة التي تكون الاشياء لاجلها ومباديه الاول اي المختصة
القريبة بلا واسطة حتى نذهب الى العناصر اي الاشياء المركبة للجسم اولا فان قلت لم ذكرهما في الكبرى
بلا قيد الاول وقيدهما في اثباتهما به قلت لان المص اضافهما في الكبرى الى مجموع الفن ومبادي مجموع
الفن وكذا علله لا تكون الا الاول فلم تبق حاجة الى التقييد فيها ولم يضفهما في اثباتها الى مجموع الفن بل
الى شي ما اي شي كان من الجزئيات ولما كان يمكن ان يكون للجزئي مباد وعلل قريبة وبعيدة قيد مباديه
وعلله به لانا لا نتيقنه من علله ومباديه البعيدة تبقي انه لم قال فظاهر انه يجب ان نسعى لان نبين اولا
الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة مع انه كان ينبغي ان يقول يجب ان نبين اولا مبادي علم
يكون للطبيعة ولعل المص لم يقل كذلك لانه وضع كون المبادي للاجسام الطبيعية كالظاهر وقال كما
قال لانه يجب البحث عن الاشياء التي تكون عليها لا انها ليست كالظاهرة مثل احوالها وعددها ونسبة
بعضها الى البعض وامثالها **اقول** هذا الجواب باطل لان المص ما وضع كون المبادي للاجسام الطبيعية بل بينه
في المتن الحادي والخمسين وقال في المتن الاخير من هذا الكتاب فكون المبادي للعلم الطبيعي واية اشياء هي
وكم عدد ليكن مما بيننا كذا ولان جوابه هذا مناقض لما قال في مدخل ذكره قبل المتن المذكور فانه قال فيه
لما رد المص الى هنا آراء الحكماء الاوائل شرع الآن ان يبين رأيه في مبادي الاجسام الطبيعية وان يبين
كيف تكون مباديها واعلم انه ذكر في هذا المتن الفاظا اربعة العلم واليقين والادراك والتيقن
وانما نسب الادراك في الكبرى واثباتها الى المبادي لا الى العلل كما قال سمبلقيوس في شرح المتن الثاني لا نعلم
يقينا بل ضعيفا لان المبادي لا تعلم بالعلل بل انما هو اعرف لنا ولان علم المبادي اعرف لنا ولنا زيادة
الفة به على ما اظن لان لفظة غنوريزن الواقع موقعها لفظ الادراك انما يستعمل في عرف اليونان
في علم يكون لنا زيادة الفة به واراد بالعلم واليقين والتيقن ما يحصل من المبادي والعلم وان كان اعم

اعم من الاخيرين لكنه خص بعطف اليقين عليه بعلاقة فرسابقا وانا **اقول** اراد بالعلم العلم الحاصل
بالحدود وباليقين العلم الحاصل بالبراهين وبالتيقن العلم الحاصل من كل واحد منهما **المتن الثاني**
قال والطريق من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا فطبيعي لان المعلومات
لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا فلهذا يجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من الظهريات طبعا
والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا **اقول** قد اختلف الشراح في ان المص عن اي شيء
يبحث في هذا المتن وفي المتون الثلثة الآتية قال يحيي النحوي وثوماس وكثير من الشراح الآتين انه
يريد ان يبين الترتيب الذي يراعيه في مبادي الاجسام الطبيعية وقال بعض آخر لا يريد هذا
بل يريد ان يبين طريق علم مبادي الاجسام الطبيعية وسنبين كل واحد منهما حتى تأخذ ما هو الراجح
عندك لكن ينبغي ان نبين اولا الترتيب وطريق العلم ثم كل واحد من القولين فنقول الترتيب
هو وضع مناسب للاشيا وتقديم بعضها على بعض وتأخيرها عنه بالنظر الى شيء اول والترتيب
المناسب للمقام اثنان طبيعي وهو يكون اذا بين هذه الاشياء على ما وضعت من الطبع وتعليمي
وهو يكون اذا بينت بوجه يكون تعليمها على هذا الوجه اسهل وكلاهما يظهران في تعليم الحواس
الخمسة الظاهرة فانه اذا بدئ باللامسة ثم الذائقة ثم الشامة ثم السامعة ثم الباصرة على ما علمها افلاطون
في تيماوس وابن سينا في الفن السادس من طبيعيات الشفاء يكون هذا على الترتيب الطبيعي
ما يخالف هذا الترتيب الطبيعي واذا بدئ بالباصرة ثم السامعة ثم الشامة ثم الذائقة ثم اللامسة
كما علمها المص في المتن السادس والستين من الكتاب الثاني للنفس يكون هذا على الترتيب
التعليمي وطريق العلم هو الحركة من المعلومات الى المجهولات بالانتاج كما نتحرك في القياس من المقدمات
الى النتيجة او لا اقل هو الحركة الضرورية كما تقع في التقسيم فان من يقول الحيوان اما ناطق يجب عليه
ان يقول بعده او غير ناطق لان التقسيم انما يكون بالامور المتقابلة ومن هذا نعرف ان طريق العلم
يكون دائما مع نوع انتاج واما الترتيب فلا يكون معه ولهذا ترى بعضهم يفرقون بينهما بان في الترتيب
يبين شيء بعد آخر وفي طريق العلم يبين شيء بآخر ثم نقول شرح هذا المتن يحيي النحوي وثوماس اقويناس
وتابعوهما بان قالوا لما قال المص في المتن السابق يجب ان نبحث في الحكمة الطبيعية اولا عن المبادي
لان الاشياء التي تكون لها مباد تتيقن من ادراكها كان لاحد ان يقول ان بعض المبادي اعم وبعضها
اخص فمن ايهما ينبغي ان نبتدئ امن الاعم ام من الاخص فاجاب في هذه المتون الاربعة بانه ينبغي
ان يبتدأ من الاعم ثم مما هو اخص منه وهكذا بين هذا في مواضع اخر من كتبه لا سيما في الفصل الاول
من الكتاب الاول لاجزاء الحيوانات وانما يليق هذا لانه لو لم يبدأ من الاعم بل من الاخص يلزم ان يوخذ
شيء واحد مكررا ويثبت هذه الدعوي في المتون الاربعة باقية ثلثة ويذكرها في المتن الرابع حيث
قال فيجب ان نتحرك من الكليات الى الجزئيات وكانه المص قال في هذا المتن على رأي هؤلاء الشراح الطريق
اي طريق الابتداء في بيان المبادي من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا طريق

أقويناس

الترتيب طبيعي وتعليمي

طريق العلم

الحركة في تحصيل العلوم

فطري وضع فينا لان نبتدي منها منتهيا اليها وكل طريق فطري وضع فينا لان نبتدئ منها منتهيا اليها
يجب ان نبتدئ منها منتهيا اليها فطريق الابتداء في بيان المبادي يجب ان يكون من الظهريات والعرفيات
لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا والمص طو كبرى هذا الدليل وذكر صغراه بقوله والطريق من الظهريات
الى قوله فطري وذكر سببها وسبب النتيجة بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا
وذكر النتيجة بقوله فلهذا يجب علينا ان نتحرك الى آخره ثم نضم هذه النتيجة الى قوله المذكور في المتن الثالث
والمعلومات والظاهرات لنا اولا هي المختلطات زيادة اختلاط الى اخره ويقال ابتداء في بيان المبادي
يجب ان يكون من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا والظهريات والعرفيات لنا
هي المختلطات زيادة اختلاط فابتداء في بيان المبادي يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط الى
الظهريات والعرفيات طبعا اما الصغرى فقد اثبت بالقياس السابق واما الكبرى فاشار الى اثباتها
بقوله في المتن الثالث ثم تصير العناصر والمبادي معلومة لنا منها حين تقسمها يعني انا نعلم اولا
الكل ثم مباديه وعناصره اي اجزاءه لانا انما نعلمها حين نقسم الكل ولا يمكن ان يقسم احد ما لا يدركه
فالكل نعلم اولا ثم اجزاؤه ثم يقال الظهريات والعرفيات لنا هي الكلات والكلات مختلطات بالنسبة
الى اجزائه فالظهريات والعرفيات لنا مختلطات ثم ذكر النتيجة المقصودة ههنا في المتن الرابع بقوله
فيجب ان نتحرك من الكليات الى الجزئيات وكأنه قال لاجل انتاجه زيادة كلية اي لانها مختلطات زيادة اختلاط
والمختلطات زيادة اختلاط يجب ان نبتدئ منها منتهيا الى ما هو اقل اختلاطا منها اي الى ما هو خاص
بالنظر اليها فالكليات زيادة كلية اي الاعمات يجب ان نبتدئ منها منتهيا الى ما هو اقل كلية والى ما هو
خاص اما الصغرى فظاهرة لان الكليات زيادة كلية كلات لانها محيطة بالقوة لما هو اخص منها
كالاجزاء واما الكبرى فهي نتيجة القياس السابق ثم اورد امثلة ثلثة لبيان ان الكليات زيادة كلية
اعرف لنا مما هو اخص منها احدها في المتن الرابع والاخرين في الخامس وهذا البيان يثبته توماس
اقوناس في شرحه بوجهين اما اولا فبان يقول ان غرض الفيلسوف في مجموع هذه المقدمة يجب
ان يكون ناظرا الى شيء واحد وهذا انما يوجد في هذا البيان لا في البيان الاخر فهذا البيان هو الصحيح
المطابق لغرضه واما البيان الاخر فيشوش هذه المقدمة ويفرقها باعطاء بعض اجزائها للترتيب
وبعضها لطريق العلم والحركة واما ثانيا فلان طريق العلم والحركة في الحكمة الطبيعية بيّنه الفيلسوف
في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية فانه يكشف فيه طريق تعريف الاجسام الطبيعية
بالهيولى والصورة وبيّن في المتن السبعين منه طريق ان يبرهن برهانا طبيعيا اي بجميع العلل
الاربع فبيّن ههنا من المتن الثاني الى تمام المتن الخامس الترتيب المرعي في بيان المبادي فقط
اقول اولا هذا الشرح ليس بمطابق اصلا لغرض الفيلسوف المنفهم من كلامه المضبوع في هذه المقدمة
فان الفيلسوف يفعل فيها امورا ثلثة كما قلنا يضع الاشياء التي سيعلمها وطريق العلم والحركة
وتمم الاولين في المتن الاول وبيّن الثالث من هذا المتن الثاني الى آخر المتن الخامس

معلومات لنا بديهة والمعلومات طبعا متغايران

معلومات لنا بديهة واعلا المختلطات زيادة اختلاط

الابتداء يكون من المختلطات زيادة اختلاط ومن الكليات الاعم

[illegible]

27/a

الخامس ولا يكون هذه المقدمة حينئذ مشوشة متفرقة كما زعم اقوناس فانها مشتملة على امور
كثيرة ومبينة لها قطعا كما مر وكما سيجيء وثانيا ان ما قال ان طريق الحركة في الحكمة الطبيعية ومعرفة
مباديها بيّنه الفيلسوف الى آخره كذب لانه لم يبيّن في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية
طريق علم المبادي ووجدانها بل انما بيّن فيه وجه تعريف الاجسام الطبيعية وبيّن في المتن
السبعين الحل الطبيعي للمطلوب الى العلل الاربع لكن البحث عن هذا الطريق ليس الا لاجل تعليم
المبادي فلو لم يعلمها ههنا يلزم على ما قال الذهاب في الحكمة الطبيعية من هذا المحل الى المتن
المذكور بلا معرفة مباديها وليس كذلك لانه وقع الذهاب من هذا المحل الى المتن المذكور
مع معرفة مباديها لانها بيّنت في هذا الكتاب مفصلا ولما علمت فساد الشرح المذكور فاعلم
ان الشرح الصحيح لهذه المتون هو ما قال اسكندر الافروديسي وسمبليقيوس وابن رشد
القرطبي من ان هذه المتون الاربعة علمها المص لطريق علم المبادي وربطوا هذا المتن بالمتن
السابق بان المص لما جعل تحقق العلوم ذوي المبادي موقوفا على ادراك المبادي يتوجه
عليه سؤال مناسب بان هذه المبادي باي طريق نقدر ان نجدها ونعلمها مع انه ليس لها
مباد اخر فاجاب ببيان طريق وجدانها فوضع في هذا المتن اولا الطريق الفطري لعلمنا في معرفة
المبادي ثم يجيب عن سؤال مقدر ثم يحصل الطريق الذي يجب ان نتحرك منه لاجل ادراك
المبادي يحصل اولا هكذا مبادي العلم الطبيعي لا يمكن ان نعلمها بالمبادي والعلل وكل ما لا يمكن
ان نعلمه بالمبادي والعلل يجب ان نسلك في معرفته في الطريق الفطري لعلمنا فمبادي العلم الطبيعي
يجب ان نسلك لمعرفتها في الطريق الفطري لعلمنا والطريق الفطري لعلمنا هو ان نتحرك من
العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات طبعا فبهذا الطريق نجد ونعرف مبادي
العلم الطبيعي ولما توجه ان يقال لم قال كذلك اجاب بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق
ليست امرا واحدا وسببه ظاهر لان الامور المطلقة او في الامور المعلومة طبعا هي الامور البسيطة والامور
المعلومة لنا هي الامور المحسوسة والامور المركبة وليست الامور البسيطة هي الامور المركبة المحسوسة فلا يكون
المعلومات لنا وبحسب الطبع امرا واحدا ويستنتج ثانيا انه يجب علينا ان نتحرك بهذه الحركة لادراك
المبادي الغير المدركة لنا بمباد وعلل بان يقال الحركة من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات
والظهريات طبعا لادراك المبادي الغير المدركة لنا يوصلنا الى ادراك المبادي الغير المدركة
لنا وكل ما يوصلنا الى ادراك المبادي الغير المدركة لنا يجب علينا ان نتحرك به لادراك هذه فبهذه
الحركة يجب علينا ان نتحرك من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا لادراك
هذه والى هذا اشار المص بقوله فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من التي ليست ظاهرة بالطبع
وتكون ظاهرة لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا وهذه الاشياء التي تكون اظهر واعرف لنا او
بحسب الطبع ستبيّن فيما بعد لكن ينبغي ان نعلم ان المص سمى ههنا الانتقال من المعلومات الى المجهول [illegible]

الطريق الفطري لعلمنا هو الحركة من البديهيات عندنا الى البديهيات طبعا

[illegible]

المعلومات طبعا هي البسائط والمعلومات لنا بديهة الامور المحسوسة المركبة

مبادي العلم الطبيعي لا نعلم بالمبادي والعلل وانما ندركه بالطريق الفطري لنا

الانتقال من معلومات الى مجهولات لنا بارشاد طبعنا لا من التعليم والعادة

الانتقال من اللفظ الى المعنى ومنه الى الصورة الخيالية ومنها الى العلم ومنه الى التعقل والمثل

التعريفات والعلوم المتعارفة والقضايا الغير ذوات الواسطة مصدقة بالذات بلا احتياج الى دليل

اي طريقنا من المعلومات الى المجهولات ووصفه بالفطري اي الموضوع فينا من الطبيعة لان الانتقال من المعلومات
الى المجهولات ليس حاصلا فينا من التعليم والعادة بل ننتقل بارشاد طبعنا وبيّن المص هذا الطريق
في مواضع كثيرة من كتبه بيّنها في المتن العاشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الاول من سابعه وفي المتن
الحادي عشر من الكتاب الثاني للنفس وفي الكتاب الثاني للتحليل الثاني وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول
للاخلاق وكذا بيّن هذا الطريق افلاطون في مواضع من كتبه ونبّه ان يكون التدرج من اللفظ الى المعنى ومنه
الى الصورة الخيالية ومنها الى العلم ومنه الى التعقل والمثل ولان تفهم هذا بالكلية ينبغي ان تتدبر ان كل
ما يدرك اما ان يصدق بالذات من غير اثبات ودليل واما ان يصدق من تصديق امور اخر والتعريفات
والعلوم المتعارفة والقضايا الغير ذوات الواسطة المتيقنة من ذواتها عند الكل من القسم الاول
وكل ما يستخرج من القياس فهو من القسم الثاني ومبادي الاجسام الطبيعية التي كلامنا فيه ليست
من القسم الاول ولذا اختلف آراء العقلاء فيها فيجب ان تدرك من امور آخر والامور الآخر
التي تدرك هي منها يجب ان تكون بلا اشتباه اعرف لانه حينئذ يكون الطبيعة مرشدا ويكون الحركة
من العرفيات والظهريات الى المجهولات لكن العرفيات والظهريات بعضها تكون على الاطلاق
اي طبعا وبعضها تكون بالنسبة الينا فقط والمبادي لا يمكن ان تعلم من العرفيات بالنظر الى الطبع
ليست بمعلومة لنا اولا ولانه اذا علمنا شيئا بالعرفيات بالنظر الى الطبع علمناه من الاقدم اي
العلة وهو علم له بالمبادي والعلل والمبادي ليس لها مباد آخر فبقي ان نعلمها من العرفيات و
الظهريات لنا يعني من المؤخر والمعلول اوقل من العلامة كما قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبي
فهكذا يطلب الحكيم الطبيعي ويجد مبادي الاجسام الطبيعية واذا ما وجدها يرجع ويبرهن ويحصل
من الاقدم النتايج وفي هذا الرجوع يتبع حركة الطبيعة التي تتحرك من المبادي الى ذوات المبادي
ومن العلل الى المعلولات وفي هذا الرجوع يحصل العلم اليقيني القطعي كذا علمنا المعلم الاول في
الفصل الثالث من الكتاب السادس للجدل **المتن الثالث قال** والمعلومات والظاهرات لنا
اولا المختلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر والمبادي معلومة لنا منها حين قسمناها **اقول**
يذكر هنا كبرى القياس المشروع فيه في المتن المتقدم ويبين الطريق الذي نسلك به من المختلطات
اي المجملات الى المفصلات التي نطلبها وحاصل كلام المص هو ان الحركة لاجل معرفة مبادي العلم الطبيعي
التي هي غير معلومة لنا ومعلومة طبعا يجب ان يكون من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات
طبعا والمعلومات والظاهرات لنا اولا اي العرفيات والظهريات لنا هي المختلطات زيادة
اختلاط فالحركة لاجل معرفة مبادي العلم الطبيعي يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط
اما المقدمة الاولى فمعلومة من المتن الثاني واما الثانية فهي مذكورة في اول هذا المتن هنا
ولما كان لاحد ان يقول باي وجه نتحرك من المختلطات زيادة اختلاط الى معرفة المبادي المطلوبة
لنا بيّن هنا وجهه فقال ثم تصير العناصر يعني نتحرك ونعلم العناصر والمبادي المطلوبة لنا اذا

28/a

المختلطات الكليات عند اقوناس والمركبات المحسوسة عند سمبلقيوس والمركبات من العناصر عند ابن رشد والافراد المنتشرة عند يحيى النحوي والكليات المنتشرة والمركبة عند الشارح

اذا قسمنا المختلطات فان المختلط كل ما والكل معلوم لنا قبل اجزائه كما سيجيء في المتن الآتي لانه
لا يطلب احد مبادي شيء واجزاءه لو لم يعرف هذا الشيء اولا فان اردت ان تعلم مبادي المختلط
والكل وعناصره فاقسم هذا المختلط الكلي فانك بهذا الطريق تصل الى محل قد كنت اردت
ان تصل اليه اعلم انه وقع بين الشراح في بيان المختلطات اختلاف عظيم حتى تولد منه اختلال جسيم
فهم منها توماس اقوناس الكليات الطبيعية التي تكون واحدة في الكثير فان المختلط اي المجمل هو
الذي يحيط اشياء آخر بالقوة وبلا فرق والكليات ايضا تحيط في نفسها بالقوة وبلا فرق جزئياتها
ولهذا يقال اذا علم احد امرا بالكلي انه علمه مختلطا اي مجملا لا مفصلا ثم يمتاز العلم اخيرا ويحصل اذا
علم بالفعل كل واحد بنفسه مما كان محاطا بالقوة وبلا فرق في الكلي وفهم سمبلقيوس من لفظ
المختلطات المركبات المحسوسة فانه قال في شرحه والتي تتبين المبادي في العناصر هي المركبات منهما
بكليات تامة محيطة باجزائها والمركبات والمختلطات اعرف لنا من اجزائها وبسائطها لانا ندركها
بالحس وتكون عند اكثر الناس اعرف واظهر كانها حاضرة لديهم واما اجزاؤها وبسائطها فانها
لا تعقل الا بالعقل لانا نعلم كل واحد من الحيوان والنبات في الحال ونعلم ونرى ان هذا انسان وذاك
فرس وهذا شجر التين وذاك كرم ولكن لما كانت هذه مركبة من العناصر الاربعة لا يمكن ان تكون معلومة
كما ينبغي لكل احد انتهى وبهذا الوجه فهم ابن رشد القرطبي من المختلطات المركبات الحاصلة من العناصر وسبب
هذين الشرحين امران احدهما هو ان المركبات شاملة للاجزاء التي هي مباد وعناصر داخلة في حقيقتها
اي الهيولى والصورة اللتين يبحث عنهما المص في هذا الكتاب وثانيهما هو انه لو قسمت المركب تجد في الحال
المبادي والعناصر المطلوبة في العلم الطبيعي ولهذا قال فرانجسقس وقومرفاتس وبعض المتأخرين
ان عبارة المختلطات الواقعة في النسخ سهو وقع من غفلة الناسخين والصحيح هو عبارة المركبات وهذا التصحيح
سقيم فان عبارة المركبات لم توجد في نسخة من نسخ اليونان واللاتين وعبارة المختلطات موجودة فيها
ومقبولة عند جميع الشراح الى يومنا هذا وقال يحيى النحوي ان المراد من المختلطات هي الافراد المنتشرة الغير
المعينة وهذه الافراد سماها المص في المتن الآتي بالكليات لانها من حيث انها تدل بلا فرق ولا على التعيين
تمتاز عن الافراد المعينة الدالة على هذا الشيء الجزئي او ذاك الشيء الجزئي ولانها تطلق على الكثير فلا يكون
تسميتها بالكليات بلا مناسبة واورد المثال المشهور وقال كما اذا رأينا حيوانا او انسانا ما من بعيد نعلم
ما رأيناه اولا علما اختلاطيا اجماليا فان حيوانا ما يمكن ان يكون انسانا او فرسا او حمارا او غيرها
وكذا الانسان يمكن ان يكون سقراطا او افلاطون او غيرهما فالمختلط المجمل هو المعلوم لنا اولا فانا
اذا رأينا سقراطا من بعيد نتصوره ان يكون حيوانا ما ونتصوره بهذا الوجه اي من حيث انه حيوان ما يكون
مختلطا لان كل واحد من الحيوانات حيوان ثم اذا قرب منا وتيقنا انه انسان لظهور امارات الانسانية
منه عندنا فهو بهذا الوجه وان امتاز عن سائر الحيوانات لكننا ندركه مختلطا وبلا امتياز لان كل واحد
من الناس يمكن ان يكون هو الانسان المرئي ثم اذا حضر عندنا وميزناه بعوارضه المشخصة عن سائر الافراد

المختلط قسمان محسوس ومعقول

الانسان نتيقن انه هو سقراط انتهى وبعض المتاخرين شرح المختلطات بما يكون شبه ههنا من قبيل
الاشتغال بالعبث واظن ان المص لم يرد بها الكليات فقط كما زعم ثوماس اقوناس ولا المركبات فقط كما ظن
سمپلقيوس وابن رشد القرطبي ولا الافراد المنتشرة فقط التي هي مركبات ايضا كما توهم يحيى النحوي بل
اراد بها معنى عاما شاملا للكليات والمركبات الجزئية الغير المتشخصة فان المختلط قسمان مختلط محسوس ومختلط
معقول فالمختلط المحسوس هو الذي نحسه اولا بلا امتياز وتعين شخصي كالشبح المرئي من بعيد وهو
الفرد المنتشر المركب الذي ندركه اولا بادراك حسي كالشبح المرئي والمختلط المعقول هو الكلي الذي
نتعقله بالعقل وكل كلي هو اعم من كلي آخر فهو ازيد اختلاطا من الاخص ولان تحقق هذا الشرح ينبغي
ان نعلم ان الاشياء التي اختلط بعضها ببعض كالماء والعسل والخل المتخالطة في السكنجبين هي المسماة
بالمختلطات حقيقة ثم اطلق المختلط على الكل الحاصل منها لاشتماله اياها والكل المشتمل على ضربان

الكل ضربان كل بالقوة وكل بالفعل

احدهما هو الكل المشتمل عليه بالفعل وهو المركب من المبادي والعناصر اي الاجزاء بالفعل كزيد المركب
من الهيولى والصورة بالفعل والثاني هو الكل المشتمل عليه بالقوة كالحيوان والانسان الكليين فانهما
محيطان بالقوة لما تحتهما فصار المختلط قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة واياهما اراد المص
بالمختلطات والاول يدرك اولا بالحس والثاني بالعقل من حيث انه عقل وابين كون هذا البيان هو
مراد المص بوجوه اما اولا فلان المص قال المختلطات تكون معلومة لنا اولا ونحن ندرك اولا المختلطات
محسوسة كانت او معقولة لكوننا من تلبين بقسمي القوة الادراكية الحسية والعقلية فالمص لا يريد بها
الكليات فقط التي ندركها بالعقل ولا المركبات فقط ولا الافراد المنتشرة المركبة فقط المدركة لنا
بالحس بل يريد كل واحد من المختلطات العقلية اي الكليات والمختلطات بالفعل اي المركبات بالفعل واما ثانيا
فلان المص يريد بالمختلطات ما سيعلمه في المتون الآتية وفيها يعلم كل واحد من الكليات المختلطة والافراد
المنتشرة المركبة المختلطة فانه يتكلم للكليات المختلطة في المتن الرابع وللمركبات اي الافراد المنتشرة المختلطة
فيه وفي الخامس كما سيتبين فيهما واما ثالثا فلان الكليات والمركبات كلتاهما من كونهما اعرف واظهر لنا

وكل ما قسلك من كونه اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي

الى معرفة المبادي يجب ان يراد هو بالمختلطات ههنا فالكليات والمركبات هو المراد بالمختلطات ههنا ونثبت الصغرى
بالنسبة الى المركبات بانا متى ما قسمناها وحللناها نجد المبادي والعناصر كما قال في هذا المتن وبانا انما
نظن ان نعلم المركب بهكذا حين نعرف من اي وكم يكون كما قال في المتن الخامس والثلثين وكذلك
بالنسبة الى الكليات فانها تسوقنا الى معرفة هذه المبادي من حيث نتنزل منها بالمتعينات كما فعله المص
في المتن السادس حيث قال المبدأ اما واحد او كثير واما متناه او غير متناه واما قابل للتغير الى الحركة او غير قابل
الحركة فان هذا المختلط كما ترى اذا ترك الاقسام المردودة بقي احوال المبادي وعددها ووجهها و
الظن ان سمپلقيوس فهم من عبارة المختلطات التي تكون معلومة اولا المعنى الشامل للمركبات او قل
للافراد المنتشرة وللكليات اما فهمه الكليات ~~منها فيعلم من تكلمه بعد ايراده~~ المركبات منها فقد علم من نقل كلامه
فيما مر من ان هذه تكون اعرف لنا ومدركة اولا بالحس ومثل لهذا في شرحه بمثال الانسان المرئي

29/a

المرئي من بعيد واما فهمه الكليات منها فيعلم من تكلمه لها بعد ايراده هذا المثال فانه قال بعد هذا والكلي
يشابه الكل من حيث يوجد فيه تركب اجمالي من امور كثيرة مخالطة فيه كاجزاء موجودة ومخالطة في الكل
فالكلي من حيث انه مركب ومختلط اعرف ومعلوم اول لنا كما انه متأخر طبعا لانه يكون بعد الجزئيات
فانه شبه في كلامه الكلي بالكل المركب بالفعل صح وسماه مختلطا لكونه مركبا من الامور الكثيرة وقال انه اعرف
ومعلوم اول لنا فكلامه هذا انما يكون للادراك العقلي كما ان كلامه ذاك صح للادراك الحسي فان قلت
لم قيد المص المختلطات بقوله زيادة اختلاط قلت لان المختلط يمكن ان ينسب الى امرين
الى الفرد المعين بالمقابلة والى المختلط القليل والزائد فلاحاطتها قال كذلك مريدا
ان المختلط اعرف لنا من الفرد المعين والمختلطات زيادة اختلاط اعرف لنا من المختلط
قلة اختلاط واراد من التقسيم المنفهم من قوله للمقسمين لهذه المختلطات التقسيم الشامل للتقسيم
الحقيقي والحل فانه بالنسبة الى المركب حل حقيقة وهو اعادة المركب الى الاشياء التي تركب

التقسيم الحقيقي والحل الكلي

لحل المركب من العناصر اليها وكحل المعلول الى علله وكحل النتيجة الى المقدمات وبهذا المعنى استعمله
في المتن الخامس لان الحد لا يقسم بل يحل المحدود الى الاشياء التي يحد بها من حيث انه اراد
بالمختلطات المركبات ضمنا التي تحل الحل الاصطلاحي يريد بلفظ التقسيم ضمنا الحل ومن حيث اراد بها الكليات
ايضا ضمنا التي تكون لها تقسيم حقيقي لانا نقسمها الى الاشياء التي تكون تحتها اراد به ضمنا التقسيم

المختلط بالقوة والمختلط بالفعل

الحقيقي فكأنه قال ثم يصير العناصر والمبادي معلومة منها للمقسمين تقسيما حقيقيا للكليات الى الاشياء
التي تكون تحتها وللحاللين للمركبات الى اجزائها المتن الرابع قال فيجب الحركة من الكليات الى الجزئيات لان
الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والكل اعرف بحسب الحس اقول قد اختلف الشراح في هذا المتن
وربطوه بما قبله بارتباطات معجبة تركنا ذكرها تكثير السواد وانما اشرحه واربطه بما تفرد رأيي
فربطه بما قبله ظاهر من تعليل المص في المتن السابق كون سلوكنا لوجدان المبادي من المختلطات
زيادة اختلاط لانها معلومة لنا اولا وقد بينا انه اراد بالمختلطات ما يشمل الكليات وهي مختلطات بالقوة
والمركبات او قل الافراد المنتشرة وهي المختلطات بالفعل فالآن شرع ان يبين سبب كون كل واحد
منهما اعرف لنا فاورد ثلثة اسباب له في هذا المتن والمتن الآتي ولهذا يفعل في هذا المتن مريدا
يحصل النتيجة اولا للمختلطات بالقوة اي الكليات ولهذا فرع قوله فيجب الحركة من الكليات الى الجزئيات
بالفاء الاستنتاجية المفيدة لحصول النتيجة مما تقدم ثم يثبت كون هذا المختلط اي الكلي اعرف لنا اما الاول

الى كذ صح

فبان يقال ان لو جدان المبادي يجب ان نكون من المختلطات والكليات مختلطات فالحركة يجب ان تكون من الكليات
واما الثاني فبان يقال ان الكلي كل ما عقلي والكل العقلي بالنسبة الى العقل كالكل الحسي بالنسبة الى

الكل العقلي والكل الحسي

الحس لما قال الفيلسوف في المتن الثالث من الكتاب الثالث للنفس كما يكون الحس بالنسبة الى المحسوس
كذلك العقل بالنسبة الى المعقول والكل الحسي اعرف لنا حسا من اجزائه فالكل العقلي ايضا اعرف لنا
عقلا من اجزائه فالكلي اعرف لنا عقلا من اجزائه واثبت كون الكلي كلا ما بقوله لانه يحيط كثيرا كالاجزاء

تصويره ان الكلي يحيط اجزاء كثيرة لكونه محيطا للكثرة التي تكون تحته وكل ما يحيط اجزاء كثيرة كلي ما
فالكلي كلي ما المتن الخامس قال ويفيد هذا بعينه الاسماء بالنسبة الى الحد لانها تدل على كل ما
بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيقسم الى الاجزاء والطفيلات تسمي الرجال آباء والنساء
امهات ثم تميز كل واحد منهما قال الشارح لما بين في المتن الثالث ان المختلطات زيادة
اختلاط اعرف لنا وكان اراد بها المعنى الشامل للكليات التي هي مختلطات بالقوة والمركبات او قل
الافراد المنتشرة التي هي مختلطات بالفعل وبين في المتن الرابع ان الكليات المختلطة بالقوة اعرف
لنا بحسب العقل شرع في هذا المتن ان يبين ان المركبات المختلطة بالفعل اعرف لنا بحسب الحس
بوجهين الاول ماخوذ من دلالة اسماء الاجسام فان شيئا واحدا كالانسان يكون مدلولا
لنا بالاسم وبالحد اما بالاسم فكما اذا ذكر الانسان واما بالحد فكما اذا ذكر الحيوان الناطق
وهذان الوجهان يفترقان بان لفظ الانسان يدل على الانسان المركب اجمالا بلا تفصيل و
الحيوان الناطق يفصل هذا المركب الى اجزائه ويبين مباديه متفرقة وسببه على ما قال
المص في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة ان الاسم علامة والحد يكون للشي وترجمة
اذا ادى شي باسمه يكون هو اعرف لنا بل للجهلاء ايضا واذا ادي بحده لا يكون كذلك
بل انما يكون معلوما للعلماء وهذا العلم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من سادس
الجدل هو العلم الدقيق الشريف ومثل لهذا بالدائرة لان اسمها تدل على كل ما بلا تفصيل اجزائه
واما حدها الذي هو شكل مسطح في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
محيطه متساوية فيفصلها الى هذه الاجزاء والاول اعرف لنا من الثاني بل الثاني ليس معلوما
الا لبعض العلماء في يومنا هذا والمثال المناسب لزماننا هو الانسان فان مدلوله الاسمي
كل ما ومعلوم لكل احد عالما كان او جاهلا بدويا او قرويا واما حده فليس بمعروف للجهلاء
بل للعلماء فقط وتصوير الدليل هكذا ان نسبة المختلط الى اجزائه المتفرقة مثل نسبة
المدلول الاسمي الى المدلول الحدي والمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي
بل المدلول الاسمي معلوم لنا اولا ثم المدلول الحدي لانه يجب ان نتصور اولا شيئا
ثم نحدده فالمختلط اعرف واظهر لنا من اجزائه المتفرقة ومعلوم لنا اولا ثم اجزاؤه المتفرقة
والكبري ثابتة بقوله لانها تدل على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيفصلها الى الاجزاء
يعني ان المدلول الاسمي هو كل ما مختلط والمدلول الحدي هو المفصل المتفرق والمختلط اعرف
واظهر لنا من المفصل المتفرق فالمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي والوجه
الثاني المشار اليه بقوله والطفيلات تسمي الرجال آباء والنساء امهات ثم تميز كل واحد
منهما وهذا الوجه ماخوذ من الكلي المجتمع من الجزئيات الكثيرة الماخوذة بالاختلاط وبلا فرق
الذي ندركه بارشاد الطبيعة دون اجزائه المتشخصة المفصلة وصورة القياس هكذا

مطلب تعريف الكلي اعرف من الحدي

30/a

هكذا ان ما يدركه الطفيلات من الرجال او النساء مع كمال تجدد وقوة طبعها هو الكلي المجتمع من احدهما
لا اجزاؤه المتفرقة اي لا هذا الرجل او هذه المراة ولهذا تسمي كل رجل تراه ابا وكل امراة
تراها اما والكلي المجتمع احدهما مختلط لا متفرق فما يدركه الطفيلات اولا الكلي المختلط
لا الاجزاء المتفرقة وينبغي ان نعلم اولا ان المص لم يرد بقوله في المتن الرابع والكلي اعرف
بحسب الحس انه ليس اعرف بحسب العقل كما يريد به هذا المعنى في مواضع كثيرة منها ما قال
في المتن التاسع والاربعين من هذا الكتاب ان الكلي اعرف بحسب العقل والجزئي بحسب الحس
بل يريد ان الكلي اعرف بحسب الحس من اجزائه وسبب هذا ان الكلي ينطبع في الحس اقوي واسرع
من كل جزء من اجزائه وسنتكلم لهذا الشي كثيرا فيما بعد وثانيا انه قال في موضعين منهما كلي ما
ولم يقل كلي بل وصفه بما النكرة لان احاطة الكلي اقل من احاطة الكلي الذي ليس بكلي لان الكلي
مختلط والمختلط كما بينا انفا هو الكلي والمركب الجزئي الغير المعين فوصفه بها ليفرقه من الكلي
الاخر ولانه كلي اقل لان الكلي المركب لما كان مركبا من الاجزاء بالفعل يسمي صدقا وحقيقة كلا ومركبا
والكلي لما كان يطلق ظاهرا امرا بسيطا بالفعل فليس كلا ومركبا حقيقة بل كلا ومركبا بالقوة
وثالثا انه قال والطفيلات بالتصغير ولم يقل والاطفال لان المسمين منهم للرجال آباء وللنساء
امهات هم الصغار المبتدئة بالتكلم عمرا وآبعا ان بيان اعرفية المختلطات وتقدم معلوميتها من
المتفرقات بحال الاطفال بيان حسن لانه ماخوذ من سن الطفولية التي فيها نكون تابعين للطبيعة
ونعلم بمحض قوتها وخواصها ولهذا سمي الحكيم ايقروس الاطفال بمرايا الطبيعة هذا غاية بيان مراد
المص من هذه المتون الخمسة مع قطع النظر عن صدقها وكذبها ولننور بعد ذلك ابحاثا ثلثة
متعلقة بهذه المتون البحث الاول في انه هل يجب لنا ان نتيقن شيئا ما اي شي كان ان ندرك جميع
علله الاربع اي الفاعلية والغائية والمادية والصورية ام لا وهل يجب لنا ان ندرك جميع علله الاربع
القريبة والبعيدة الى العلة الاولى من كل جنس من علله الاربع يعني هل يجب لان نتيقن شيئا ما
اي شي كان ان ندرك علته الفاعلية القريبة والبعيدة الى علته الفاعلية الاعلى التي ليس لها بعدها
علة فاعلية اخري وان ندرك علته الغائية والمادية والصورية القريبة الى علته الغائية
والمادية والصورية العليا التي ليس لها بعدها علة غائية ومادية وصورية اصلا ام لا وهذا
البحث نشاء من قول المص لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه
الاول حتى العناصر وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في اثبات هذين الوجوبين ونفيهما اما
اثبات الوجوب الاول فلان المص يري ان يذهب اليه فان العلل والمبادي والعناصر لوقعها
في كلامه مشروحة من عامة الشراح بالعلل الاربع ولما قال انما كان العلم واليقين يتعاقب الى قوله
من ادراك هذه اي العلل الاربع ثم قال لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول
ومباديه الاول حتى العناصر اي حين ندرك علله الاربع علم انه يجب عنده لان نتيقن شيئا ما

صح

الذي هو كلي صح

والبعيدة صح

ان ندرك جميع علله الاربع لكنه قال فعلم واما اثبات الوجوب الثاني فلانه لما قال حتى العناصر علم
انه لا يكفي عنده معرفة العلل القريبة لتيقن شيء ما بل يجب الحركة الى العلة البعيدة من كل جنس منها لكنه
قال فعلم ثم يقال لاثبات الوجوب الاول ايضا ان الاشياء لا سيما الطبيعيات توجد بالعلل الاربع
والاشياء تتيقن كما توجد بها على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة من ان الشيء يكون
بحسب الصدق اي العلم على ما يكون عليه بحسب الوجود فالاشياء تتيقن بالعلل الاربع والا لما تيقنا بها
ويقال لاثبات الثاني ان تيقن الشيء انما يكون بحسب مباديه الاول على ما قال الفيلسوف في الفصل الثاني
من الكتاب الاول للتحليل الثاني وحله الى مباديه الاول هو علم كل من علله مبتدئا من العلة السافلة من كل منها
منتهيا الى العلة العليا من كل منها فتيقن الشيء هو علم كل من علله مبتدئا من العلة السافلة من كل منها
منتهيا الى العلة العليا من كل منها ويقرب من هذا ان المص جزم في كثير من المواضع بانه لو كان المبادي غير
متناهية لا نقدر ان نعلم ذوات المبادي فانه يفهم منه انه يجب لان نعلم شيئا علما تاما ان نتحرك من مباديه
وعلله الى المبداء الاول وعلته الاولى واما نفي الوجوب بالمعنى الاول فلان موضوع الرياضيات شيء ما
ونحن نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع علله الاربع لانه يكفي لهذا التيقن معرفة علته الصورية
كما استدل عليه ابو الوليد ابن رشد القرطبي في هذا الموضع فشيء من الاشياء نتيقن احواله تيقنا
تاما بلا ادراك جميع علله الاربع ولان العلم الالهي اعلى ورئيس جميع العلوم الذي له ان يبحث
عن الجميع على ما قال المص في المتن الرابع من ما بعد الطبيعة وهو لا ينظر الى موضوعه بجميع الاربع لانه تجرد
الشيء عن كل مادة حسية كانت او عقلية على ما علمه الفيلسوف في المتن السادس والثلثين من سابع
ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثالث من الحادي عشر منه ويجرده ايضا عن كل حركة فالعلم الالهي لا ينظر
الى العلة المادية ولا الى العلة الفاعلية لان الفاعل هو الذي منه يكون المبداء الاول للحركة والكون
كما علمنا المعلم الاول في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات فلا ينظر الى جميع العلل ولان الحد الطبيعي
يكون من المادة والصورة على ما قال الفيلسوف في المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة وهو يفيد اليقين
اللمي للشيء المحدود ولان الواحد للحد يتيقن بلا برهان كما قال المص في المتن الثالث عشر من الكتاب الثاني
من التحليل الثاني وقال في المتن الثاني عشر من الكتاب الثاني من كتب النفس انه لا ينبغي ان يبين معنى الحد
مجرد ماهية المعرف بل العلة الموجودة فيه المقومة له ايضا والحد يكون بالمادة والصورة فقط على ما
علمه المص في المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة وزد عليه وقل ان البرهان يفيد اليقين لانه على ما قال
في المتن الثامن من اول التحليل الثاني قياس مفيد علما يقينيا والبرهان الطبيعي لا يلزمه جميع اجناس
العلل الاربع بل يمكن ان يصير كما ينبغي بواحد منها فلا يجب ان يدرك جميع العلل الاربع القريبة
لان يتيقن بعض الاشياء واما نفي الوجوب بالمعنى الثاني فيعلم من انه لا يوضع في الحدود والاجناس
والفصول البعيدة على ما بينه المص في المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة بل القريبة
فقط مع انا نعلم بها المحدودات كما ذكرنا انفا فلا يجب ان يدرك العلل لا القريبة ولا البعيدة و

حصول التيقن بالشيء بعلم علله

للعلم الالهي ان يبحث عن الجميع

العلل ج

الحد الطبيعي يركب من الهيولى والصورة ويفيد اليقين اللمي والواحد لا يتيقن بالبرهان

الحد التام انما يوضع فيه الجنس والفصل القريبان لا البعيدان

الواجب تعالى علة جميع الاشياء

ولا البعيدة وايضا ان علة جميع الاشياء هو الله تعالى فلو وجب لتيقن شيء ادراك جميع
علله القريبة والبعيدة حتى العلة الاعلى لما تيقنا شيئا لانا لا نقدر اصلا ان نقدر الواجب تعالى
لان نفوسنا بالنسبة اليه تعالى كالخفاش بالنسبة الى نور الشمس ومتى لم يدرك الاول
لا يتيقن شيء اخر على ما قال المص في الفصل الثالث من اول التحليل الثاني **الفصل الثاني**
في حل الشبه المذكورة اعلم ان اقوال العلماء ههنا كثيرة مختلفة تركنا ذكرها لانها لا تفيد الحل
بل العقد والواجب ذكر ما يفيده لا ما يعقده فلنذكره متوكلين على الملهم للصواب فنقول ان
العلم التام لشيء اي اليقين على قسمين الاول هو العلم التام واليقين على الاطلاق ومن كل
وجه وفي كل جنس والثاني هو العلم التام واليقين في جنس واحد فقط للعلم والاول سماه
المتاخرون علما محيطا وبينه اوغسطينس المتكلم في الثاني عشر ومائة من مكاتبه بان قال العلم المحيط
هو العلم الذي يحاط به المعلوم احاطة تامة بحيث لا يبقى شيء منه لم يكن معلوما وقال اقوناس
انما يقال الشيء محاط علما اذا نيل الى غاية علمه وهذا انما يكون اذا علم علما كاملا بقدر ما يمكن
ان يعلم فان القضية البرهانية انما تعلم يقينا اذا علمت بالبرهان لا اذا علمت بوجه اقناعي وقال
في موضع اخر لبيانه المعلوم المحاط هو الذي يعلم بتمامه والمعلوم بتمامه هو الذي يعلم بقدر ما يمكن
ان يعلم ومن ثمه لو اعتقد شيء ما يمكن ان يعلم بالعلم البرهاني بوجه اقناعي لا يكون معلوما محاطا
مثلا لو علم احد ان الزوايا الثلث للمثلث مساوية لقائمتين بالبرهان يكون محيطا له ولو علمه تقليدا
بسبب ان العلماء حكموا به لا يكون محيطا به لانه لم يصل الى الوجه الكامل للعلم الذي يمكن ان
يعلم هو به والثاني اي العلم التام واليقين في جنس متعين واحد فقط للعلم متعلق بمعنى الموضوع
الصوري لعلم كذا وكذا وهذا التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام الفيلسوف في المتن الحادي والعشرين
من خامس ما بعد الطبيعة عادا الانواع معاني الكامل فانه قال فيه الكامل يقال بوجه كاملا على الاطلاق
وبوجه اخر كاملا في جنس والعلة ايضا قسمان احدهما علة بالذات والثاني علة بالعرض كذا قسمها
المص في المتن الخمسين من الكتاب الثاني من الثمان وفي المتن الاول من الخامس منه وفي المتن السابع
والعشرين من الثامن منه وفي الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة والعلل بالذات هي التي
يرتبط بها المعلول بالذات كالوالد فانه يرتبط به بالذات وجود ولده وكالنقاش فانه يرتبط
به بالذات وجود النقش والعلل بالعرض هي التي لا يرتبط به المعلول بالذات بل بالعرض كحكمة
افلاطون الحكيم فانها علة بالعرض لولده لكونها صفة لافلاطون الذي هو علة بالذات له واذا تمهد
هذا فاقول اولا لا يطلب لكمال علم شيء معرفته بالعرض كما قال المص في المواضع المذكورة لان العلل
بالعرض لشيء واحد يمكن ان تكون غير متناهية لما قال المص في المتن الخمسين المذكور ان العلة بالذات
متناهية والعلل بالعرض غير متناهية لانها تعرض لشيء احوال غير متناهية والامور الغير المتناهية تستحيل
ان يكون معلومة لنا لما علمه المعلم الاول في المتن الخامس والثلثين من اول الطبيعيات ولان العلل بالعرض

قوله كالخفاش اي كنور عين الخفاش هذا التشبيه صحيح قاصرا اما الاول فلكونه موفيا بالمقصود في هذا المقام وهو عجز نفوسنا عن ادراك كنه الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة قوة نور بصيرة

نفوسنا الى قوة نور الواجب تعالى نسبة متناه الى غير متناه [illegible]

العلم التام في كل جنس العلم وفي جنس واحد منه

العلم المحيط

تعريف العلة بالذات وبالعرض

العلة بالعرض لا يلزم معرفتها لاجل علم الشيء

متعين ج

لعله
تعلمه الكامل

بها ح

لشيء لا يرتبط وجوده وكل ما لا يرتبط به وجود شيء لا يطلب بعلم الكائن المحيط بل انما يطلب بالعلم الكامل المطلق المحيط لشيء الاشياء التي يرتبط بها وجود هذا الشيء لا من نسبة كون شيء معلولها لنسبة كونه موجودا اي ينبغي ان يعلم كيفما يوجد على ما قال المص في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة فالعلل بالعرض لشيء لا تطلب لحال علمه واقول ثانيا يجب لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله الاربع قريبة كانت او بعيدة التي يرتبط هذا الشيء بها بالذات وجميع محمولاته الذاتية ولواحقه وجميع قواه وجميع كمالاته واعماله التي تحاط في قوته الطبيعية كذا حصل كثير من الفضلا من كلام توماس اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه وسببه ظاهر لانه لو لم يعلم بهذا الوجه لا يتم علم العالم ويكون شيء منه غير محاط له ولا يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم فلا يكون محاطا بالعلم الاحاطي فيجب ان يعلم بجميع ما ذكر لو لزم ان يعلم علما احاطيا وانما قيدنا الكمالات والاعمال بقولنا التي تحاط في قوته الطبيعية لتخرج الكمالات والاعمال التي يمكن ان يكون بالقوة العبودية لانها لما كانت فوق الطبيعة وخارجة عنها لا تطلب علمها بالعلم الاحاطي الطبيعي وليس مرادنا بما قررنا من وجوب علم جميع كمالاته واعماله لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يجب ان يعلم العالم المحيط جميع كمالات الشيء بالعدد وجميع اعماله كذلك سيما اذا كانت [illegible] بل يكفي علم قواه واعماله بالنوع بقدر ما يمكن ان يمتد تلك القوة مثلا يعلم احد نجارة آخر علما تاما احاطيا ولا يجب عليه ان يعلم مفصلا جميع الصور والاشكال الصناعية التي يمكن ان يعملها هو في مواد جزئية مختلفة فانها يمكن ان تكون غير متناهية بل يكفي ان يعلم قوته بمرتبتها العالية وكونها سببا لهذا العمل ولغيره وكذا اذا علم احد القوة الباصرة والعاقلة لزيد مثلا علما احاطيا ليس بواجب ان يحيط جميع ابصاراته وتعقلاته فردا فردا بل يكفي ان يكون علمه محيطا لو علم اياها الى درجتها العليا والموضوع الصوري للبصر الذي هو اللون والموضوع الصوري للعقل الذي هو الموجود من حيث انه موضوع العقل كذلك من يحيط الجسم المتصل والهيولى الاولى لا يلزمه ان يعلم مفصلا جميع الاشياء التي يمكن ان ينقسم اليها المتصل وان يعلم مفصلا جميع الصور الجوهرية التي يمكن ان يتحمل بها الهيولى الاولى بل يصل الى مقصوده لو احاط ماهية المتصل والهيولى الاولى ومعنى الصورة التي بها تتحمل الهيولى الاولى وما قلنا يكفي للعلم التام المحيط فلننقل الكلام الى بيان العلم الكامل المنحصر في جنس واحد متعين للعلم كالطبيعي والالهي مثلا ولنورد لهذا مطلبين الاول متعلق بما قلنا في اول البحث من انه هل يجب لان نتيقن شيئا تاما اي شيء كان ان ندرك جميع علله الاربع اذا احاط معنى الموضوع الصوري لعلم جميع اجناس العلل الاربع فحينئذ كل من اراد ان يتيقن معنى هذا الموضوع الصوري تيقنا تاما في هذا العلم يجب ان يدرك جميع علله الاربع وان لم يحط معنى معنى الموضوع الصوري لعلم جميع اجناس العلل بل بعضها يكفيه لان يتيقنه تاما في هذا العلم ان يدرك هذا البعض فقط مثلا جنس العلم الطبيعي اي معنى موضوعه الصوري محيط بجميع اجناس العلل

لا يعلم شيء علما كاملا احاطيا الا بان تعلم جميع علله القريبة والبعيدة وجميع محمولاته الذاتية وقواه الطبيعية وكمالاته وافعاله الكائنتين تحت قوته الطبيعية

العلم التام في العلم الطبيعي انما يحصل بادراك العلل الاربع لموضوعه الصوري وفي الرياضي بادراك المادية والصورية

العلل الاربع كما هو الظاهر من ثاني الكتب الثمان فمن اراد ان يتيقن الطبيعيات تيقنا تاما يجب عليه ان يدرك جميع اجناس العلل الاربع كما اقر الفيلسوف في المتن السبعين من الكتاب المذكور وجنس العلم الرياضي اي معنى موضوعه الصوري غير محيط بجميع اجناس العلل الاربع بل العلة الصورية والمادية فقط كما قال اسكندر الافروديسي وابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس اقوناس معنى الموضوع الصوري لعلم من فنونه تيقنا تاما فيكفيه ان يتيقنه بادراك هاتين العلتين ويمكن ان يستدل على هاتين الدعويين بما قال المص في المتن الثالث والعشرين من الكتاب الثاني للفلكيات ان الكامل هو الذي لا يمكن ان يبقى شيء من الاشياء التي تكون له خارجة عنه بان يقال لو احاط معنى الموضوع الصوري لعلم جميع اجناس علله الاربع واراد احد ان يتيقنه تاما ولم يدرك جميعها ابقى خارج علمه بعض من اشيائه التي تكون له فلا يكون علمه تاما ولو لم يحط معنى الموضوع الصوري جميعها بل بعضها وادرك هذا البعض فقط لم يبق خارجا عن علمه شيء مما يكون له فيكون علمه تاما ويمكن ان يثبت هاتين الدعويين ايضا بان يقال الجسم الطبيعي لا ينقطع السؤال اللمي لعلمه علما كاملا الا اذا ادرك جميع علله الاربع وانما نعلم شيئا علما كاملا اذا انقطع السؤال اللمي فالجسم الطبيعي انما يعلم علما كاملا اذا ادرك جميع علله الاربع ويلاحظ ههنا ايضا السببان اللذان ذكرهما المص في المتن السبعين من ثاني الطبيعيات ليتبين ان الحكيم الطبيعي ينظر فيها بجميع العلل الاربع الاول منهما هو ان الفيلسوف الطبيعي ينظر في الاجسام الطبيعية كيفما توجد والاجسام الطبيعية توجد بالعلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي ينظر فيها بجميع العلل الاربع والثاني ان الفيلسوف الطبيعي يفتش جميع الاشياء التي يسأل عنها بالسؤال اللمي لجميع العلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي يفتش بجميع عللها الاربع ولا يطلب في سائر العلوم العلل التي ليست محاطة في معنى موضوعها الصوري فمن اراد ان يعلمها علما تاما بادراك بعض العلل الاربع المحاطة فيه فقط ولا تطلب العلل التي ليست محاطة فيه اصلا فان قلت اذا برهن احد في الحكمة الطبيعية بعلة واحدة فقط مثلا اذا برهن بعلة واحدة على ان كل مركب من الاضداد قابل للانحلال يعلمه علما تاما لان كل شيء برهن عليه ولو بعلة واحدة فقط يعلم علما تاما واذا كان الامر كذلك فلا يجب ان يدرك جميع العلل الاربع فيها قلت نعم يعلمه علما تاما بعلة واحدة جزئية فقط لكن لا يعلمه علما تاما في جنس العلم الطبيعي لان ذلك المركب الطبيعي الذي فعل له البرهان قابل طبعا لان يعلمه بعلل طبيعية اخرى بحيث لو لم يعلم بها لم ينقطع جميع الاسولة الطبيعية لذلك المركب فلم يعلمه علما تاما في جنس ذلك العلم ثم اقول العلم الماخوذ من البرهان بعلة واحدة فقط هو علم كامل بالنظر الى العالم لانه علمه بالعلم اليقيني لكنه ليس بكامل بالنظر الى الشيء المعلوم لانه يمكن ان يعلم علما يقينيا ايضا في هذا العلم ببراهين اخر معمولة من علله الاخر اقول ما نقل ههنا عن ابن رشد وتوماس اقوناس ان معنى الموضوع الصوري محيط بالعلة المادية والصورية مخالف لما نقل عنهما في شرح المتن الاول وسلمه من ان الرياضي انما يبرهن بالعلة الصورية والمطلب الثاني بما قلنا في البحث السابق هل يجب لتيقن شيء ما ان ندرك جميع علله القريبة والبعيدة الى العلة الاولى من كل جنس للعلة وهو انه لا يجب حق العلل الى العلة الاولى

[illegible]

العلة الاولى المطلقة هو الواجب تعالى

المطلقة لما كان تيقن شئ في جنس واحد متعين للعلم بل يكفي لو حلل الى العلة الاولى القريبة في هذا الجنس
الذي يحاط في المعنى الصوري لموضوع ذلك العلم وهاتان الدعويان ظاهرتان فان الاول ظاهر
في الرياضيات فانه يبرهن فيها ببراهين يقينية بلا رجوع الى العلة الاولى المطلقة التي هو الواجب تعالى
والثاني ايضا ظاهر لانه لا يمكن ان يعلم مفصلا في كل علم الاشياء التي تكون قريبة بلا ادراك المقدمات
الاول لانه كما قال في المتن السادس عشر من الكتاب الاول التحليل الثاني لو علمنا بالاول نعتقد
ونعلم ايا ما ونعتقد علما واعتقادا زائدا لانه بها نعلم ايضا الاخيرة ثم قال في المتن التاسع عشر منه ولو
لم يكن الاول معلومة لا تكون الاشياء التي تكون منها معلومة على الاطلاق وعلى التحقيق بل بالتسليم
لو كانت اي
الفصل الثالث في بيان حال الادلة الموردة في الفصل الاول لكل قسم من اقسام
البحث وبهذا السبب تباين كم علل ينظر الرياضي وكم علل ينظر الالهي
يرد الدليل الاول بان
المص لم يرد بالمبادي والعلل والعناصر اجناس العلل الاربع وان ذهب اليه عامة الشراح كما ذكرنا
في شرح المتن الاول ولو سلم انه اشار بالالفاظ المذكورة اليها لكن ينبغي ان يفهم اذا كانت العلل — انه فيها
الاربع مندرجة في معنى الموضوع الصوري للعلم كما مر في المطلب الاول من انه اذا احاط معنى
الموضوع الصوري الخ ويدفع الثاني بان المص لم يرد بقوله حتى العناصر الانحلال الى العلة الاولى
المطلقة بل الى الاولى القريبة في مثل هذا العلم كما قلنا في المطلب الثاني من انه يكفي لو حلل الى العلة الاولى
الى آخره لان المراد بالعلل الاول في قول المص انما نظن ان نتيقن شيئا حين ندرك علله الاول الخ
هي العلل القريبة بلا واسطة كما ذكرنا في شرح هذا القول ويرد الثالث المعقول لاثبات وجوب
ادراك العلل الاربع لتيقن كل شئ بما حققنا من انه لا يجب ادراك جميعها لتيقن كل شئ بل لتيقن بعض
الاشياء المحيط الملحوظ بجميعها اذا اريد ان يعلم علما تاما لا لتيقن بعضها الآخر الغير المحيط اللاملحوظ
بجميعها لما قلنا فيه ان الاشياء الطبيعية توجد بجميع العلل الاربع فينبغي ان يعلمها الحكيم الطبيعي بها اذا اراد
ان يعلمها علما تاما لما مر ان نسبة كون شئ معلوما كنسبة كونه موجودا اي كما ينبغي ان يعلم كيفما يوجد
واما الاشياء الرياضية فلا تحيط بجميع العلل الاربع بل العلة الصورية والمادية اللاطبيعيتين
المجردتين من كل مادة حسية ومن كل حركة وتقييدهما باللاطبيعيتين يخرج العلة الفاعلية التي تكون
مبدا الحركة على ما قال المص في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات وفي المتن الثالث
من ثالثها وفي مواضع اخر وتأبى عن العلة الغائية الحقيقية لان الرياضي لا يبين ان الدائرة والمربع — كون هو
يعملان لاجل معموليتهما كذا احسن واولى كما يبين في الطبيعيات كون الانسان ذا يد خير بانه
اذا كان له يد يفعل اغراضه النفسانية اولى وبطريق اسهل وكما يبين في الامور الصناعية
كون بناء البيت وقواعده من مواد صلبة قوية محكمة اولى بان يكون استناد الجدران
الثقيلة والسطح الثقيل عليها اولى ولا يبين في الرياضيات ان هذا الشئ يفعل كذلك لان
كونه كذلك اولى ولو لم يفعل كذلك يكون رديا فظهر ان الرياضيات لا تنظر بالعلة الفاعلية

الرياضيات لا تنظر بالعلة الفاعلية والغائية

الفاعلية والغائية الحقيقية وقد نفى المص العلة الفاعلية والغائية عن الرياضيات في المتن الثالث
من ثالث ما بعد الطبيعة فانه بعد ما قال فيه هل ينظر علم واحد او علوم كثيرة جميع اجناس العلل ذكر
لاجل النفي سببين احدهما عام منطقي كما قال ابن رشد القرطبي في ذلك المقام والثاني هو قوله ولانه
لا تكون جميعها كثير من الموجودات انتهى اي ولانه لا توجد في كثير من الموجودات جميع اجناس العلل
الاربع ويثبت هذا القول بالنسبة الى العلة الفاعلية بقوله لانه كيف يمكن ان يكون مبدا الحركة
في اللامتحركات اي الرياضيات والاعداد الفيثاغورثية والمثل الافلاطونية المنفصلة يعني ان الرياضيات
واخيها ليس بمتحركة بوجه ما والعلة الفاعلية يكون للمتحركات لان الفاعل هو الذي منه مبدا الحركة
فالرياضيات واخيها ليس لها علة فاعلية ويثبته بالنسبة الى العلة الغائية بانه ليس لها طبيعة الخيرية
لان كل ما هو خير فهو غاية لذاته ولطبعه وعلة بحيث يصير الغير ويفعل لاجله والغاية والعلة التي يصير
ويفعل الغير لاجلها تكون نهاية لفعل وجميع الافعال تصير مع الحركة فلا يمكن ان يكون هذا المبدا او ذاك
خيرا بالذات في اللامتحركات ولهذا لا يبين شئ ما في الرياضيات بهذه العلة ولا يبرهن فيها اصلا بانه اذا
كان كذلك يكون حسنا والا فيكون قبيحا وانما قيدنا العلة الغائية بالحقيقة لان لها غاية هي نفس العلم
وسنتكلم لهذا البحث مفصلا في الثاني من الثمانية ويرد الدليل الرابع المورد لاثبات وجوب معرفة جميع
العلل قريبة كانت او بعيدة الى العلل العليا برد الكبرى اي قوله وحلل الى مباديه هو علم كل من علله مبتديا
من العلة الاسفلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها لان كل متيقن وان كان يجب عليه ان يحلل مطلوبه الى
الاول لكن لا الى الاول على الاطلاق بل الى الاول القريبة في هذا العلم الذي يبحث عنه فيه على ما يظهر
من المطلب الثاني ومن هذا يظهر الجواب عن الاستدلال بانه لو كان المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم
ذوات المبادي الخ ثم نقول في رد الدليل الثاني للنافين لوجوب ادراك جميع العلل لتيقن شئ ما تيقنا
كاملا ان العلماء اتفقوا على ان ما بعد الطبيعة ينظر الى العلل الثلث الصورية والفاعلية وخصوصا الغائية
قال توماس اقوناس في شرح المتن الاول ان ما بعد الطبيعة يبرهن بالعلة الصورية والفاعلية لا سيما — يبرهن في ما بعد الطبيعة بالعلة الصورية والفاعلية والغائية
الغائية وكذا البرتس الكبير وسارج الراهب ورهابين قونمبرجنبس وروليش وهو رأي
الفيلسوف ذكره في مواضع كثيرة وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول لما بعد الطبيعة وقال في المتن الثالث
من الكتاب الثالث لما بعد الطبيعة ان ما بعد الطبيعة من حيث انه رئيس وحاكم عظيم بحيث لا يجوز ان تخالفه
سائر العلوم كالخدمة لهذه الغاية والخير لانه لاجله البواقي وهذه ترجمة عين عبارته اليونانية وتوضيحها
ان ما بعد الطبيعة رئيس العلوم وحاكمها بحيث لا يجوز ان يخالفه سائر العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم
وكل رئيس العلوم وحاكمها العظيم بحيث لا يجوز ان يخالفه سائر العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم
هو لهذه الغاية والخير اي ينظر اليه فما بعد الطبيعة لهذه الغاية والخير اي ينظر اليه واثبت الكبرى بقوله
لانه لاجله البواقي اي البواقي الموجودات يصير لاجل الغاية والخير يريد انه كيفما يكون العلوم كذلك
يكون موضوعاتها وكيف ما يكون موضوعاتها كذلك تكون هي وما بعد الطبيعة رئيس سائر العلوم

وحاكمها وسائر العلوم خدام فموضوعه ايضا رئيس موضوعات سائر العلوم وحاكمها والغاية
والخير هو الذي يكون الغير لاجله ثم يثبت كونه ناظرا الى العلة الصورية حيث قال مابعد الطبيعة
يكون للعلل الاول وما يكون اقبل للعلم والعلم الذي يكون للعلل الاول وما يكون اقبل للعلم
يكون هو لهذا الجوهر اي ينظر الى الصورة الجوهرية فمابعد الطبيعة ينظر الى الصورة واما كونه
ناظرة بحسب موضوعه الى العلة المحركة او قل الى العلة الفاعلة وباحثة عنها فظاهر من الثاني عشر
مابعد الطبيعة حيث يبحث فيه بالقصد عن عقول الافلاك المحركة الفاعلة واختلفوا في
بحثها عن العلة المادية وسبب الاختلاف هو ان مابعد الطبيعة يري ان لايبحث عن المادة بل تجرد
الشيء عن كل مادة حسية وعقلية والعلة المادية ليست الا نفس المادة فكيف يبحث عن العلة
المادية فبعضهم قسم مابعد الطبيعة الى علمين احدهما يبحث عن الجواهر المجردة اي الواجب تعالى
والعقول والآخر يبحث عن المقولات العشرة وعما يكون تحتها من الماديات والمركبات وقالوا
مابعد الطبيعة يبحث عن العلة المادية مأخوذا بالقسم الثاني لا بالقسم الاول وبعضهم وان
لم يقسموه الى قسمين ولكن يلاحظون فيه وجهين بحيث يكون مرة باحدهما علما جزئيا والاخرى
بالاخر علما كليا ورئيس جميع العلوم وبهذه الملاحظة يقولون ان مابعد الطبيعة ملحوظا بالوجه
الاول يبحث عن العلة المادية وملحوظا بالوجه الثاني لايبحث عنها اقول هذان المذهبان من الاوهام
الباطلة والخيالات العاطلة اما كون الاول كذلك فلان الفيلسوف جعله في المتن السابع من رابع
مابعد الطبيعة وفي المتن الثالث من ب وسه وفي الفصل الاول من الحادي عشر منه علما واحدا وهذا
الجعل حق فلا يجوز ان يقسم الى علمين ويثبت الحقية بان مابعد الطبيعة علم يكون موضوعه الصوري
واحدا وهو الموجود من حيث هو موجود بالاتفاق وحققه المص في الفصل الاول من حادي
عشر مابعد الطبيعة وكل علم يكون موضوعه الصوري واحدا واحد لامتعدد فمابعد الطبيعة
واحد لامتعدد ولما كان الموجود من حيث هو موجود شاملا للجواهر المجردة والمقولات العشرة
يكون المسائل المتعلقة بها داخلة فيما بعد الطبيعة واما كون الثاني كذلك فلان مابعد الطبيعة الذي
هو علم واحد لما كان باحثا عن كل موجود وكان يعلم الجميع فيه كما قال في الفصل الثاني من اول مابعد
الطبيعة وكان له قوة ان يبحث عن الجميع كما قال في المتن الرابع من الرابع منه ايضا وبينه في الفصل
الثاني من اوله ايضا وكان الفلسفي يبحث بوجه واحد عن الموجودات وعوارضه من حيث انه
موجود وعن اضداده من حيث انه موجود كما يبحث الرياضي بوجه واحد عن الكم كما قال في الفصل
الاول من الحادي عشر منه فما الحاجة الى اعتبار معنى جزئي وجعل فلسفة اولى ملحوظة بوجه خاص
وملحوظة بوجه آخر مخدومة وان نقول انها ملحوظة بالوجه الاول تبحث عن العلة المادية ثم اقول
ان مابعد الطبيعة كما يبحث عن الموجودات المجردة عن المادة كذلك يبحث عن الموجودات المادية
وعن نفس المادة لكن بوجه غير مادي يعني من حيث انهما داخلتان في مفهوم موضوعه الصوري

اختلفوا في ان مابعد الطبيعة هل يبحث عن العلة المادية ام لا

علم مابعد الطبيعة يبحث عن الماديات والمادة من حيث انها داخلتان تحت مفهوم الموجود ومجردتان عن المادة

الفلسفة الاولى تبحث عن العلل الاربع ملحوظة بوجه التجريد عن المادة

الصوري اي من حيث انهما موجودتان فقط فلا ممانعة بين ان يكون مابعد الطبيعة مجردا من كل مادة
حسية وعقلية وبين ان يكون باحثا عنها لانه لايبحث عنها من حيث انها مادة بل من حيث انها داخلة تحت
مفهوم الموجود ومجردة عن المادية لان هذا التجريد انما يرفع البحث عنها بالوجه المادي المرعي في الحكمة
الطبيعية للناظر فيها مجردة عن المادية ولا يرفع بحثه عنها ملحوظة بوجه عال غير مادي ومن هذا عرفت ان
الوجه الذي يبحث به الفلسفة الاولى عن جميع اجناس العلل كون البحث عنها بهذا الوجه واجبا لمن اراد
ان يعلمها علما كاملا ثم نقول لرد الدليل المورد بان الحد يفيد العلم الكامل للشيء المحدود من غير ادراك
العلة الفاعلية والغائية ان المص اجاب عنه في المتن السبعين من ثاني الطبيعيات فانه لما حكم فيه بان الحكيم
الطبيعي يتحرك بجميع العلل الاربع توجه اليه ان الحد الطبيعي يفيد علم الشيء المحدود من غير ادراك جميع
علله الاربع فالفيلسوف الطبيعي يتيقن بلا ادراك العلل الاربع فاجاب بقوله وتأتي الثلثة معا في واحد
الى آخره اي يأتي معا العلل الثلثة في واحد لان الصورة والغاية امر واحد بالعدد ويسمى صورة من حيث
انه يعطي وجود الشيء وغاية من حيث انه يحرك الفاعل للعمل ويتم التكون والصورة والفاعل متحدان
نوعا لان الانسان الوالد والانسان المولود متحدان في نوع الانسان فاذا كان المادة والصورة في الحد
الطبيعي تحاط فيه علتان اخريان لانه اين ما تحقق المادة الطبيعية يجب ان تحقق العلل الاخر ايضا لان
المادة لايمكن ان تحقق بلا صورة وكما والصورة يجب ان تصدر من الفاعل والفاعل لايفعل الا ان يتحرك
من الغاية فبناء على هذا الكل من ينظر في الطبيعيات الى المادة ينظر فيها البتة الى العلل الثلثة الاخر فح يكون
مراد المص بما قال في ثامن مابعد الطبيعة من ان الحد يكون بالمادة والصورة فقط انه يكون منهما فقط
ظاهرا ولرد الدليل الزائد المصدر بان البرهان يولد اليقين الى آخره انه قد علم مما ان من يبرهن بعلة
واحدة فقط يعلم ما برهن عليه علما تاما بهذه العلة وبالنظر اليه ولا يعلمه تاما في جنس هذا العلم وبالنظر الى
المعلوم لانه يمكن ان يعلم فيه بعلل اخر ايضا واما رد الدليلين الاخيرين فظاهر مما ذكرنا لان انه قد علم الاول
بان الجنس السافل شامل لكل جنس يكون فوقه فالمورد في حق الجنس السافل ظاهرا مورد فيه ضمنا
الاجناس المحاطة فيه فيكون مدركا لها وعن الثاني بان التدرج الى المبدأ الاول من كل وجه ليس بواجب
لما ذكرنا في المطلبين البحث الثاني في بيان الاشياء التي هي اعرف طبعا والاشياء التي هي اعرف لنا
وفي انه هل يتحد الاعرفان ام لا وفيه فصول الفصل الاول في بيان المراد من الاعرف طبعا ورد
بعض الآراء اعلم ان في الترجمة اللاتينية التي كانت عند ابن رشد وتوماس اقوناس واكثر شراح اللاتينيين
الذين جاؤا بعدهما كانت عبارة العرفيات طبعا الواقعة في المتن الثاني بحيث كان فقط طبعا مفعولا به
صريحا للعرفيات لكون اسم التفضيل عاملا في المفعول به الصريح في لغتي اليونان واللاتين فظنوا واكثر
من جاء بعدهم ان معنى العرفيات طبعا بمعنى الاشياء التي يعرفها الطبع اولا معرفة ازيد من معرفة غيرها وهذا
الاعراب والفهم باطل كما ستعرف ولما ظنوا كذلك ذهب بعض شراح اللاتين منهم من سقاة النهم
والترجمة الى ان العرفيات طبعا هي التي تكون بحيث لو كان الطبيعة عالمة لعرفتها وعلمتها اولا ونقلوا هذا

الحد التام الطبيعي يفيد اليقين بالعلل الاربع

الصورة والغاية متحدان بالعدد والصورة والفاعل متحدان بالنوع

تقدم

عن شرح ابن رشد القرطبي والنقل والشرح باطلان اما الاول فلعدم وجود تمام المنقول في هذا الشرح
الذي نقلوا عنه فان ابن رشد انما جعل الطبع عالما في نفس الامر لا عالما فرضيا كما يستفاد من ظاهر قوله
العلل تكون عرفيات عند الطبع لان الطبيعة تفعل المركبات من العلل ومنه يرى ان العلل اعرف عندها كما يكون
الحال في الاشياء الصناعية مع فاعلها لان العلل تكون اعرف عنده انتهى واما الشرح فلان المص
قال بعض الاشياء تكون اعرف طبعا مطلقا بلا قيد بفرض كونه عالما وما قال ابن رشد باطل ايضا
لان الطبع ليس بعالم وليس من شانه ان يكون عالما فلا يكون شيء اعرف عنده في نفس الامر وذهب
بعضهم الى ان الاعرف للطبيعة هو الاعرف لله تعالى الذي هو الطبيعة العليا الفاعلة للطبايع وهذا ايضا — انه تعالى يعلم الاشياء دفعة وعلى السوية
باطل لانه تع لا يعلم بعض الاشياء مقدما وبعضها مؤخرا وبعضها ازيد وبعضها انقص بل يعلم جميع
الاشياء دفعة وعلى السوية قال الشارح فالمراد من العرفيات طبعا هي الاشياء التي تكون اعرف بالنظر
الى ذواتها وطبايعها فان الطبع الواقع في كلام اليوناني مفعول به غير صريح بتقدير حرف الجر اي هي اعرف
في طبايعها وذواتها والعرفيات طبعا بهذا المعنى مقابلة للعرفيات بالنسبة الينا وامارة هذه الارادة هو ان
المص قد سمى في المتن الثاني الاشياء التي سماها فيه والا عرفيات طبعا عرفيات على الاطلاق اي في انفسها وبالنسبة
الينا وكذا سماها في الفصل الاول من اول الاخلاق وفي المتن الثاني عشر من التحليل الثاني وفي المتن العاشر
من سابع مابعد الطبيعة وفي مواضع اخر كثيرة اقول ولا يرد عليه ان العرفيات بالنظر الى طبايعها وذواتها لما كانت
اعرف فلا يخلوا اما ان تكون اعرف للطبيعة او لله تعالى او لنا والتوالي باطلة لما سبق من ان الطبيعة ليست
بعالمة وان الله تعالى يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى السوية لا بعضها ازيد وبعضها انقص [stamp]
وان العرفيات طبعا لا عرفيات لنا فكذا المقدم لان العرفيات طبعا بمعنى بالنظر الى طبعها على ما قال الشارح او بمعنى — العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا بالمبدائية
عرفانا طبيعيا على ان يكون طبعا مفعولا مطلقا للعرفيات كما اقول بمعنى المتقدمات تقدما طبيعيا بالمبدائية والعلية
في اصطلاحهم لا بمعنى انها معروفة لشيء كما سيجيء ولعل مراد ابن رشد من قوله العلل اعرف عند الطبع هذا
المعنى فلا يكون باطلا فان قلت اية موجودات العرفيات بحسب الطبع قلت قال توماس اقوناس هي الموجودات
بوجود اكثر لان كل شيء يعلم بقدر ما يكون موجودا والاشياء التي تكون ازيد بالفعل هي الموجودات بوجود
ازيد ولما كان كل شيء يعلم بقدر وجوده فالموجودات بوجود ازيد عرفيات بالنظر الى ذواتها وطبايعها لكن
الاشياء التي تكون ازيد بالفعل هي الموجودات بوجود ازيد فالاشياء التي تكون بالفعل ازيد والموجودات
بوجود ازيد عرفيات بالنظر الى ذواتها وطبايعها فالعرفيات بالنظر الى ذواتها وطبايعها هي الاشياء التي تكون
ازيد بالفعل والموجودات بوجود ازيد ويمكن ان يثبت هذا الرأي ايضا بان يقال الموجودات المفارقة ازيد
بالفعل على ما قال المص في المتن الخمسين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وهي اعرف بحسب الذات والطبع
لانها اظهر من الكل كما قال المص في اول الكتاب الثاني مما بعد الطبيعة واما بالنظر الينا فالامر بالعكس
لانا نتحرك للتعقل من القوة الى الفعل فالعرفيات لنا هي القابلة بقوة ازيد لان نتعقل وجميع المحسوسات
والماديات قابلة بقوة ازيد لان نتعقل على ما قال المص في المتن السادس عشر من ثاني كتب النفس فهي

فهي اعرف لنا وايضا المحسوسات والماديات مبداء علمنا وكل مبداء علمنا اعرف لنا فالمحسوسات والماديات
اعرف لنا اقول ما قال من ان الموجودات التي تكون اعرف بحسب الذات والطبع هي التي تكون
ازيد وجودا وازيد بالفعل ليس بصادق على الكلية اما اولا فلان الهيولى الاولى اعرف بحسب الذات
والطبع لانها علة وكل علة اعرف بحسب الذات والطبع من معلولها لان ترتيب الطبع وحركته
من العلل الى المعلولات فالهيولى الاولى اعرف بحسب الذات والطبع مع انها ليست ازيد وجودا بل
اقل وجودا وليس بالفعل بالنظر الى ذاتها كما قال اقوناس هذا في مواضع كثيرة من تصانيفه وهذه
عبارته الهيولى الاولى لا توجد في الخارج بالنظر الى ذاتها لانها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط
وكما قال الفيلسوف في المتن التاسع والسبعين من هذا الكتاب من ان الهيولى لا موجودة بالعرض وجوهر
بوجه ما وقريبة منه واما ثانيا فلانا نعلم الهيولى الاولى من تقسيمنا المركبات والمختلطات الى اجزائها كما يظهر
مما قال المص في المتن الثالث والاشياء التي ننتقل اليها من المركبات والمختلطات لمعرفتها التي تكون اعرف — هي ح
طبعا على ما تبين من المتن الثاني فالهيولى الاولى اعرف طبعا مع انها ليست موجودة بازيد وجودا
وازيد بالفعل فلزم بالضرورة ان لا يكون قوله المذكور صادقا على الكلية واما ثالثا فلانه لو كانت
الموجودات بوجود ازيد وما هو ازيد بالفعل اعرف بحسب الطبع لكانت الاجسام المركبة من الهيولى والصورة
الجوهرية اعرف منهما بحسب الطبع لانها ازيد وجودا وبالفعل منهما قطعا لكن التالي باطل لان العلل
اعرف من المعلولات بحسب الطبع فكذا المقدم واما رابعا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل
اعرف بحسب الطبع لكان بالتقابل كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا ولو كان كل ما هو اقل وجودا
وبالفعل اعرف لنا لكانت الهيولى الاولى اعرف لنا لانها اقل وجودا وبالفعل بل لانها ليست بالفعل
اصلا فلو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف لكان الهيولى الاولى اعرف لنا والتالي باطل
فكذا المقدم واما خامسا فلانه لو كان ما هو ازيد بالفعل والوجود اعرف بحسب الطبع لكان المحسوسات
والماديات التي حكم عليها اقوناس بانها اعرف لنا اعرف بحسب الطبع ايضا لانها ازيد بالوجود
والفعل قطعا لانها جواهر اول وموجودات بالذات تامة ومحركة للحواس كما قال المص في المتن
الستين من الكتاب الثاني للنفس والتالي باطل عنده لان ما هو اعرف لنا ليس باعرف طبعا
فكذا المقدم فثبت ان قوله المذكور ليس بصادق على الكلية وذهب الى رأي اقوناس كثير
من الفضلاء من اتباعه وغيرهم فبعضهم بينوا المقام بعين عبارته وبعضهم كرهابين قومبريجنسس
بعبارة اخرى قالوا ان ارسطو سمى في الابتداء الاشياء التي تكون اكمل اعرف طبعا لكن
لا يأخذها اكمل بالكلية وعلى الاطلاق بل يأخذ فقط الاشياء التي تكون في الترتيب كليات
اقل بالنسبة الى كليات ازيد وقال بعض اخر منهم روبيش ان العرفيات طبعا هي الاشياء التي تكون اولا
في التكون والتي تكون اقدم في غرض الطبع وقصده والاشياء التي تكون اقدم في غرضه وقصده
هي التي تكون اكمل لان الطبيعة تطلب الاكمل دائما كما يظهر في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للاجزاء

الحيوانات وفي مواضع آخر من كتب المص والتعجب من العلامة بقولومنوس فانه مع غاية كماله وتدقيقه اخطاء هنا مع انه بذل جهده لتحقيق المقام فانه قال ان الاعرف طبعا والاعرف لنا يفترقان دائما بالفعل لان امرا واحدا يقال اعرف لنا من حيث انه يقع تحت الحس ازيد ويقال اعرف طبعا لانه يكون اول مطلقا من طبعه ومن حاله اما بالمبدا او والاصل وسلك بندآزيس الى طريق آخر وزعم ان العرفيات طبعا هي الاشياء التي تكون اعرف بالتعريف الذي ينظر الى ماهية الاشياء وحقيقتها ولهذا قال فلا يقال شيء معروفا طبعا لانه يعلمه الطبع بل لانه معروف بحسب ترتيب الطبع المعطى من العلل الآخذة امرا خارجيا ومحسوسا يعني معلولا مركبا لان طبيعة الاشياء تقتضي علما تاما لا ينجزم الا بقوة التعريف فهي بهذا الوجه سماها المص بحسب التعريف الى آخر ما قال ورد هذه الآراء لما كان يقتضي تطويلا في الكلام اكتفينا فيه ببيان الواقع الحق فانه يكون بنفسه رادا لغيره فلنبينه باذن الله تعالى

الفصل الثاني في بيان البحث المذكور وتحقيق العرفيات لنا والعرفيات طبعا

اعلم اولا ان الاعرف طبعا يقال ايضا متقدما طبعا والمتقدم طبعا قسمان متقدم طبعا تقدم المبداء والطريق والتكون ومتقدم طبعا تقدم الغاية والمقصود والغرض وهذان القسمان متقابلان لان المتقدم تقدم الغاية متاخر في الوجود دون المتقدم تقدم المبداء وانما انقسم اليهما لان الطبع يمكن ان ينظر بوجهين الاول من حيث انه يفعل لاجل الغاية على ما برهن عليه المص في المتن الخامس والسبعين من ثاني الطبيعيات والغاية تسمى بهذا الوجه اقدم طبعا لان الغاية في كل شيء يقصدها الفاعل اولا وتحركه للفعل كما بينه المص في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات ولهذا قال في المتن الثالث من خامس ما بعد الطبيعة ان العلة الغائية اجل سائر العلل وغايتها وما يطلبها الطبع الذي هو فاعل امر كامل لانه يطلب في افعاله الشيء الذي هو خير على ما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني الفلكيات وفي مواضع آخر وبهذا المعنى اخذ المص المقدم طبعا في المتن الثامن والخمسين والخامس والسبعين من ثامن الطبيعيات وفي المتن الثاني عشر من الكتاب الاول للفلكيات وفي المتن الثالث والعشرين من الثاني منها حيث قال فيها الكامل مقدم طبعا من اللاكامل وكذا اخذ بهذا المعنى في المتن الثامن والخمسين من ثامن الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الثاني من اجزاء الحيوانات حيث قال الاشياء التي تكون متاخرة في التكون تكون اقدم طبعا وما يكون اقدم طبعا متاخر في التكون فبناء على هذا قال في المتن الخامس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الرجل متاخر من الصبي في التكون ومتقدم منه طبعا وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني من كتب الكون والفساد ان الباصرة والمبصر متقدم من اللامسة والملموس مع انه يظهر من المتن السابع عشر من ثاني كتب النفس والفصل الاخير منه ان اللامسة تكون في جميع الحيوانات اقدم من سائر الحواس والثاني ينظر من حيث انه فاعل والطبع الملحوظ بهذه الحيثية يتحرك في افعاله من اللاكاملات الى الكاملات اي من البسائط الى المركبات ومن العلل الى المعلولات وبهذا الوجه تكون البسائط والعلل التي هي متقدمة بالمبدائية والتكون متقدمة طبعا واعلم ثانيا ان المتقدمة بالمبدائية قسمان احدهما هي الاشياء التي يتكون من تركبها المركبات كالمادة والصورة والقوة

الاعرف طبعا متقدم طبعا

المتقدم طبعا اما متقدم تقدما بالمبدائية او تقدم الغاية والمقصود

الطبع يلاحظ من حيث يفعل الغاية

الكامل مقدم على اللاكامل تقدم الغاية

الطبع ينظر من حيث انه فاعل

الطبع يبتدي في افعاله من اللاكاملات وينتهي الى الكاملات

المقدم بالمبدائية في التكون اجزاء المركب والمقدم بالمبدائية لا في التكون المفارقات

٢٤ 36/a

والقوة والفعل والجنس والفصل التي يتركب منها جميع الاجسام الطبيعية والمابعد الطبيعية والمنطقية وتسمى هذه متقدمات في التكون ايضا لتكون المركبات منها والثاني هي الاشياء التي يرتبط بها الاجسام الحادثة بارتباط ما وهي الاشياء الدائمة الوجود المرتبط بها الفاسدات وهذه وان لم تكن داخلة في تركيب شيء لكنها تكون متقدمة من طبعها بحيث يرتبط بها الحوادث على ما قال المص في المتن الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فالبسائط التي تتقدم بالمبدائية تكون على ضربين بعضها تسمى بسائط لعدم تركبها وبهذا الوجه تسمى الهيولى والصورة والعناصر بسائط لعدم تركبها من امور آخر بل تتركب المركبات منها وبعضها تسمى بسائط لكونها مجردة عن الهيولى وبهذا الوجه نقول للعقول صور بسيطة وبهذا المعنى الثاني قال ابن رشد القرطبي في شرح الكتاب الثاني عشر من ما بعد الطبيعة البسيط ليس في المادة اصلا واذا عرفت هذا فاقول اولا ان العرفيات طبعا التي وضعها المص في مقابلة العرفيات لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبدائية يتركب منها المركبات عرفيات طبعا معلوم من المتون المذكورة فان المص صرح في المتن الثاني انه يجب علينا ان نتحرك من الاظهريات بالنظر الى الطبع والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات بالنظر الى الطبع ثم قال في الثالث المعلومات والظاهرات لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر والمبادي معلومة لنا منها حين قسمناها وكذا عين سلوكنا في المتن العاشر من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال يكون العلم للكل من اقل المعلومات طبعا الى ازيد المعلومات طبعا وصورة القياس هكذا المبادي والعناصر المعلومة لنا بعد المختلطات حين تقسيمنا اياها متقدمة بالمبدائية والمبادي والعناصر المعلومة لنا بعد المختلطات حين تقسيمنا اياها عرفيات طبعا فالمتقدمات بالمبدائية عرفيات طبعا وبالعكس العرفيات طبعا المتقدمات بالمبدائية وايضا قد اثبت المص وجوب تركب الحد من العرفيات طبعا في الفصل الثالث من سادس الجدل بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل فانه يفهم من هذا الكلام انه يريد ان الجنس والفصل عرفان طبعا وهما اقدمان طبعا بالمبدائية ثم قال في الموضع المذكور لان ما يكون متقدما اعرف على الاطلاق من الذي يكون متاخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكالوحدة من العدد والحرف من الكلمة وصورة البرهان ان المتقدمات بالمبدائية علل وعناصر والعلل والعناصر عرفيات طبعا فالمتقدمات بالمبدائية عرفيات طبعا فالعرفيات طبعا هي المتقدمات بالمبدائية ولان كون المتقدمات بالمبدائية التي لا تتركب منها المركبات اي البسائط المجردة اعرف بحسب الطبع ظاهر من كلام المص في المتن الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال هي اي الجواهر المجردة اظهر الجميع وكما قال افوناس ان البسائط التي تكون اعرف للطبع واقدم فعلها بالمتاخر ومن ثمة لا تعرف المبادي الاول والواجب تع الا بالمتاخرات ولكن يجب ان يصحح قوله اعرف للطبع بان يقال اعرف بالنظر الى الطبع وتعرف من هذا البيان ان جميع العرفيات طبعا التي قلنا انها المتقدمات طبعا بالمبدائية والبسائط تليق ان تسمى بالكليات بالسببية اما تسمية البسائط المجردة كذلك فمتفق عليه بين العلماء لاستواء نسبتها الى معلولاتها الكثيرة من حيث انها علل لها كما ان الواجب تع وسائر المجردات علل كلية لها واما تسمية مبادي الاجسام الطبيعية وعناصرها اعني الهيولى والصورة الجوهرية اللتين تكونان متقدمتين بالمبدائية

بسيطتين

العرفيات طبعا هي المتقدمة طبعا بالمبدائية لا المتقدمة طبعا تقدم الغاية والغرض

او قل هي البسائط بقرينها لا الاشياء المتقدمة في الغرض والقصد اما الاول فظاهر مما قررنا انفا واما كون المتقدمات بالمبدائية التي صح صح

[illegible]

البسائط كليات بالسببية

الواجب تع والعقول علل كلية

قف على فهم الشارح الذي لم يصل اليه فهم احد من الشراح

المحسوسات اقدم واعرف بالنسبة الينا

العرفيات طبعا ليست متقدمة طبعا تقدم الغرض والقصد

الطبع اعمال ذوي الانفس الكاملة المكونة بالاختيار بجعل الغير مثل نفسه

وبسيطين وعرفيتين طبعا بالحمل بالسببية فابينة بانها معلولات كثيرة وكل ما يكون له معلولات كثيرة كلي بالسببية
فالهيولى والصورة كليتان بالسببية والصغري مبينة بما قال الفيلسوف في المتن الثالث والاربعين من اول
الطبيعيات انهما الشيئان اللذان يكون جميع الاقسام منهما وكالجنس والفصل كليان بالسببية لهذا الدليل
لانهما باجتماعهما يحصل اشياء كثيرة وهذه المذكورات اراد المص بلفظ الكليات الذي لم يفهم المراد منه احد
من الشراح الواقع في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني حين حكم ان الكليات زيادة كلية والبعيد غاية بعد
عنا عرفيات بحسب الطبع ووضعها فيه مقابلة للاشياء التي اعرف لنا لزيادة قربها منا حيث قال واسمي
الاشياء التي تكون اقرب الى الحس اقدم واعرف بالنسبة الينا والبعيدة غاية بعدها عنه اقدم واعرف طبعا
والكليات زيادة كلية هي البعيدات زيادة بعد عنه والجزئيات هي التي هي اقرب منه وهما متقابلات والمركبات
والمعلولات والجزئيات اقرب من الحس واظهر لنا فالبسائط التي قلنا انها اعرف بالنظر الى الطبع عرفيات
على الاطلاق وطبعا عند المص ايضا وهما متقابلان اذ البسائط بعيدات غاية بعد من حسنا جدا اليس
الواجب تع والعقول بعيدين عن علمنا واليس الهيولى الاولى التي لا نعرفها الا بالمقايسة والاضافة
بعيدة منه واليس الصورة الجوهرية التي لا يصل اليها حس بعيدة عنه كما بين في الخامس والستين من ثاني
كتب النفس فظهر الجزء الاول مما ادعينا اي ظهر ان العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا بالبدائية اي البسائط
بكلا ضربيها واما الثاني اي عدم كون العرفيات طبعا الاشيا والتي تكون متقدمة تقدم الغرض والقصد فلان
العرفيات طبعا هي الاجزاء والعلل واللامحسوسات كما مر والمتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد ليست
هذه بل المركبات الجزئية والمعلولات والمحسوسات لان الطبيعة تقصد ان توجد الجزئيات لاجل حفظ الانواع
قال الفيلسوف في المتن الرابع والثلثين من ثاني كتب النفس اطبع الاعمال التي تكون في جميع ذوي الانفس
الكاملة الا ناقصة المكونات تكوينا اختياريا هو جعل الغير مثل نفسه الحيوان حيوانا والنبات نباتا حتى
يكون ذا حصة من الدوام الالهي بقدر ما يقدر لان الجميع يطلب هذا ولاجله يفعل جميع ما يفعل بالطبع انتهى
فالعرفيات طبعا ليست هي المتقدمات تقدم الغرض والقصد ومنه ترى فساد ما قال العلماء المشهورون
العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد واقول ثانيا ان العرفيات لنا هي هذه المركبات
والمعلولات والجزئيات والمحسوسات كذا علمنا المص مفصلا في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني
حيث قال لانه ليس الاقدم طبعا والينا واحدا ولا الاعرف على الاطلاق والاعرف لنا واسمي الاشياء
التي هي اقرب من الحس اقدم الينا واعرف لنا والاشيا والتي هي اقرب الينا هي هذه المركبات والمعلولات
والجزئيات والمحسوسات لانه قال بعد هذا والجزئيات هي الاشيا والتي هي اقرب من الحس وصرح الجزئيات
في المتن العاشر من ثالث كتب النفس حيث قال فنميز بالحس الحار والبارد وسبب منه هو هذا
اللحم وسببه ظاهر فان علمنا ينشا من الحواس التي هي بالجزئيات والموجودات بالذات كما يظهر من المتن
الستين من ثاني كتب النفس وبما قررنا ظهر حقيقة العرفيات طبعا والعرفيات لنا الفصل الثالث
في بيان الحركة التي نتحرك بها لاكتساب العلوم اعلم ان طريق العلم وحركتنا لاكتسابه اثنان الاول

تحويله واسباب قبله الغلاط انه
تحريف واصله واستاذه قبله تامل

37/a

حركتنا في كتاب العلوم من المعلولات الى العلل ومنها اليها

ابتداء حركتنا لتحصيل العلوم من الاعرف لنا والمعلولات الى الا اعرف طبعا والعلل

حركتنا في تحصيل العلوم اثنان فطري وكسبي

الحركة الكسبية مفيدة لليقين العلي

وصنف الى السطح

الاول من ذوات المبادي والمعلولات الى المبادي والعلل والثاني من المبادي والعلل الى ذوات
المبادي والمعلولات ولم يجزم المص ولا استاذه قبله افلاطون في انه من اي طريق وحد نسلك ونتحرك
لان نعلم الاشياء حيث قال في الفصل الثاني من الكتاب الاول من الاخلاق لا يكن مخفيا علينا الفرق بين
الابحاث التي تكون اما من المبادي او اليها لان افلاطون كان يشتبه فيه ويسال بانه ايكون الحركة
من المبادي ام اليها وبعد ما قسم العرفيات بان بعض الاشياء يكون اعرف لنا وبعضها مطلقا اجاب
وعلق بصيغة الظن ابتداء السلوك والحركة لاكتسابنا العلوم وقال فلعل البدء يكون لنا من الاشياء
التي تكون اعرف لنا وقال ههنا في المتن الثاني بلا ظن وعلى الاطلاق لكن الطريق اي طريق الحركة
والسلوك من العرفيات والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا فطري يريد ان سلوكنا
وحركتنا لاكتسابنا العلوم على وجهين احدهما فطري لنا والثاني كسبي مفيد للعلم اليقيني والسلوك
الفطري في العلوم يكون من ذوات المبادي الى المبادي ومن المعلولات الى العلل ومن المركبات الى البسائط
ومن المحسوسات الى غير المحسوسات واذا كان كذلك يكون حركتنا من العرفيات لنا الى العرفيات طبعا والسلوك
المفيد للعلم اليقيني العلي يكون بعد وجداننا وادراكنا المبادي والعلل والبسائط وغير المحسوسات
من المبادي الى ذوات المبادي ومن العلل الى المعلولات ومن البسائط الى المركبات ومن غير المحسوسات
الى المحسوسات واذا تحركنا بهذه الحركة الثانية نكون موافقين للطبع فيكون حركتنا المفيدة للعلم اليقيني
العلي من العرفيات طبعا الى العرفيات لنا وفي هذا يتحقق السبب الصادق للعلم اليقيني كما مر وهذا
الطريق اختاره المص في كتبه كما لا يخفى على المتتبع فيها ومن هذا تعرف وجه تسمية المص الطريق
في المتن الثاني فطريا وهو فرقه عن الطريق الكسبي وتعرف ما قال في الفصل الثالث من سادس الجدل
من ان الانسان قد يحفظ بحاله الفطرية وقد ينظر من حيث كونه متحلي بالعلم والانسان المنظور بالحال
الاولى يكون المحسوسات والمركبات اعرف له من غيرهما وعلى هذا يكون الجسم اعرف له من السطح وهو
من النقطة وليس الامر كذلك في الانسان الملحوظ بالحال الثانية فان الانسان العالم من حيث انه عالم يكون
موافقا للطبع فيتحرك في انظاره كما يتحرك الطبع مثلا يتحرك من النقطة الى الخط ومنه الى الجسم وبالجملة مما
هو اعرف طبعا الى الاعرف لنا وقال لكثيرين كما قال في الفصل المذكور وقال لكل فرد كما قال في الفصل العاشر
من سابع ما بعد الطبيعة يعني الى الاعرف لجميع الناس عالما كان او جاهلا وكلمات المص المذكورة في الفصل الثالث
المذكور وان كان قد علم بعضها مما تقدم لكن لما كانت مثبتة لكلا الدعويين لنا وموضحة لحال الانسان
وحركته ناسب ان نذكرها بتمامها فاقول قال المص فيه لان ما يكون متقدما هو اعرف على الاطلاق مما يكون
متاخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكما ان الوحدة اعرف من العدد لانها اقدم ومبدأ
كل عدد وكذا الحرف من الكلمة وقد يقع خلافه في علمنا لان ما يكون جسما يقع تحت الحس ازيد مما يكون سطحا
وما يكون سطحا ازيد مما يكون خطا والخط من النقطة لان جميع افراد هذا القسم معلوم للكل لانها الكل واحد
وافراد القسم الاول تكون معلومة بالعلم الدقيق الكامل وان كان الجهد في ان نفهم ونعلم الامور المتاخرة

من المقدمة لانه اوفق للعلم لكن الى آخره فعلى هذا الوجه تكون الحركة الفطرية من العرفيات لنا الى العرفيات
طبعا ثم تكون الحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني من العرفيات طبعا الى عرفياتنا واذا ضبط معرفة الامور
المتقدمة والعرفيات لنا بالحواس لا ينبغي الاستقرار فيها بل يجب ان تؤتى بها الى خزانة العقل حتى توجد
فيها ما يكون اعرف طبعا ويكون معلومة لنا ثم نتحرك منها بالحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني العقلي
ونستنتج من الاقدم عرفياتنا فان قلت لم صارت هذه الحركة واجبة قلنا لان الامور التي تكون معلومة
واولى لكل فرد تكون كثيرا ما اقل معلومة وتكون حصتها من الوجود اقل او لا تكون ذوات حصة منه
اصلا كذا اجاب الفيلسوف في المتن العاشر من الكتاب المذكور فعلى هذا يكون عرفياتنا معروفات ضعيفة
لان الحواس تغلط كثيرا والجزئيات متغيرة دائما ولهذا تكون حصتها من الوجود اي العلم اليقيني اقل او لا تكون
ذوات حصة منه اصلا وانما فسرنا الوجود بالعلم اليقيني لانه هو المراد ههنا كما قال اسكندر الافروديسي
والا فكيف يكون عرفياتنا التي هي المركبات والمحسوسات التي هي موجودات تامة في الخارج اقل
موجودا او لا موجودا اصلا **الفصل الرابع في انه هل تتحد بعض العرفيات لنا والعرفيات طبعا او لا
تتحدان اصلا** معنى هذا المستفهم هو ان جميع الاشياء التي تكون اعرف لنا طبعا بل تكون دائما اقل
معلوما لنا علما فطريا وان جميع الاشياء التي تكون اعرف لنا بل تكون دائما اقل معلوما طبعا او يكون
بعض الاشياء اعرف لنا وطبعا فذهب بعض العلماء مثل بوآنيش وبقولومناس وتيمازيش
ومانشترسوتو وقوتيمبرخنيشس ورويش الذي هو اكبرهم الى ان بعض الاشياء يكون
اعرف لنا وطبعا وهذا واقع في الامور الرياضية والطبيعية واستدلوا على دعويهم باقوال المص
فانه بعد ما قال في الفصل الثالث من سادس الجدل ان ما يكون مقدما هو اعرف طبعا من المؤخر مثلا
النقطة اعرف على الاطلاق من الخط وهو من السطح وهو من الجسم والوحدة من العدد والحرف من الكلمة
حكم حكما جزئيا وقال وقد يقع خلافه في علمنا ليفيد انهما قد تختلفان وقد تتحدان وانه قال في المتن
العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ان الامور التي تكون معلومة واولى لكل فرد تكون كثيرا ما اقل معلومة
وتكون حصتها من الوجود اقل او لا تكون ذوات حصة منه اصلا وهو يفيد انها قد لا تكون
اقل معلومة وانه يفهم من المتون الخمسة المذكورة ان الكليات اعرف لنا فلذلك يجب السلوك
منها وعليه في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني ان يكون ما هو اعرف لنا
هي الاشياء القريبة من الحس وان يكون ما هو اعرف طبعا الذي يكون بعيدا من الحس اي الكليات
والمجردات فيكون الكليات اعرف لنا وطبعا هذا ما ذهب اليه هؤلاء وانا اقول لا يكون
في الامور الطبيعية ما هو اعرف لنا معرفة فطرية وما هو اعرف طبعا امرا واحدا اصلا ولان تعرف
حقيقة ما قلنا ينبغي ان تتذكر ما مر من ان الانسان ينظر بحالة الفطرية واللاكمال اذ كان نفسه
الناطقة كاللوحة الساذجة ثم يبتدئ ان يدرك بلا فكر وهذا الحال اي ابتداء ادراكه
بلا اكتسابه تسمى فطرية وينظر بالعلم والكمال اذا اكتسب العلم بالجد والسعي وتسمى هذه الحال

لا شيء مما هو اعرف لنا معرفة فطرية
من الامور الطبيعية اعرف لنا

الحال كسبية وهو مفيدة للعلم وهذا العلم ليس بمقصود فيما ادعينا الامور الحاصلة بالجد
والسعي تكون كثيرا ما اقدم واعرف لنا وطبعا معا لانا حال كوننا متحلية بتلك الحال نتحرك
متيقنين من العلل الى المعلولات ومن المبادي الى ذوات المبادي ومن المقدمات الى
النتيجة فتكون العلل والمبادي والمقدمات اقدم واعرف لنا في تلك الحال وهي بعينها
اقدم واعرف طبعا فيكون ما هو اقدم واعرف لنا في حالنا الكسبي وما هو اقدم واعرف
طبعا امرا واحدا قطعا ولانا في تلك الحال نتحرك من البرهان اللمي وهو يتركب من المقدمات
الصادقة الاول اللاذوات الواسطة المتقدمة العرفية وعلل النتيجة على ما قال المص في اول التحليل
الثاني واشار الى هاتين الحركتين ايضا ابن رشد القرطبي حيث قال في شرحه لو وقع ان يكون
المعلومات عند الطبع معلومات عندنا لكانت البراهين المعطاة في هذا العلم براهين العلل والوجود
وان وقع ان لا تكون المعلومات عند الطبع معلومات عندنا وهي لا تكون متقدمة بالوجود
بل متأخرة يكون البراهين المعطاة في هذا العلم من عداد العلامات لا براهين مطلقة انتهى فانه
اشار في هذا القول الى انه يكون في العلم الطبيعي حركتان وكذا برهانان احدى الحركتين
في برهان العلة والوجود اي في البرهان من الاقدم والعلة ومن الذي يكون وجوده اول او قل
بعبارة واضحة من الاظهر طبعا واشار الى ان هذه الحركة تكون من المعلومات لنا وطبعا لكن هذه
المعلومات ليست بمعلومة علما فطريا لانه لا نعلم بالعلم الفطري العلل والمبادي بل علما كسبيا
واخريهما في البرهان من العلامة اي من المعلول والمتأخر وهذه الحركة تكون حين نتحرك من
العرفيات لنا لا طبعا وهذه هي حركة علمنا الفطري وقد بينا هذا في الفصل السابق بما قال المص
في الفصل الثالث من سابع الجدل وما ادعينا هو رأي المص ايضا فانه قال في المتن الثاني
مطلقا وكليا لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا الى آخره وانما ذكر هذه القضية
على الاطلاق لان مراده من المعلومات هي الامور الطبيعية كما هو المناسب للمقام وقال في هذا المتن
فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من الاظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا
ولو امكن ان يكون المعلوم لنا علما فطريا والمعلوم طبعا امرا واحدا لزم ان يكون حركتنا من شيء واحد
معين اليه بعينه وهو باطل قطعا وكان قول الفيلسوف هذا بيانا فزعم بعض المتأخرين الذين منهم
زابارلا عدم كون هذه القضية كلية بل جزئية بمعنى انه ليس كل ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم
واعرف لنا وبالعكس بل بعض ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا لان ما قال المص
لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا مسا ولقولنا ليس كل معلومات لنا يكون معلوما
طبعا ولهذا لم يقل لا يمكن ان يقع هذا اصلا بل قال لا يقع دائما ان يكون المعلومات طبعا والمعلومات لنا
امرا واحدا كما قال زابارلا وفي التحقيق بقولومناوس باطل وايضا زعم هؤلاء مخالف
لظاهر الكلام الفيلسوف فان معنى قوله ليست المعلومات لنا وعلى الاطلاق امرا واحدا ليس الا ان معلومات لنا

امور والمعلومات طبعا امور اخر هكذا شرح كلامه محققوا شراحه قال يحيى النحوي بعد ما فرق المعلومات لنا
والمعلومات طبعا فبقي ان تستعمل الوجه الثاني للبرهان اي البرهان الآني الذي نتحرك فيه من المعلول الى العلة
لتحصيل مبادي الاشياء ونتحرك من الاشياء التي تكون متأخرة طبعا الى علمها لانه قال دائما يكون المتقدمات
والظهريات طبعا متأخرة واقل معلومة لنا والتي تكون اقدم واظهر عندنا تكون متأخرة ولا اظهر
طبعا فان قوله دائما مفيد لكلية كون المتقدمات والظهريات طبعا متأخرة واقل معلومة لنا وكون ما هو
اقدم واظهر عندنا متأخرا ولا اظهر طبعا وهي مفيدة للافتراق الكلي بين ما هو اقدم واظهر طبعا وبين ما
هو اقدم واظهر لنا وقال ابن رشد القرطبي ولما بين طبيعة البرهان الذي يستعمله ههنا اعطى سببه
وقال لان الاشياء التي تكون معلومة عندنا الى آخره يعني ان السبب في وجوب كون الطريق التي نذهب
بها في هذا العلم من الاشياء المتأخرة في الوجود الى الاشياء المتقدمة فيه هو ان الاشياء التي تكون معلومة
عندنا في الاشياء الطبيعية ليست الاشياء التي تكون معلومة على الاطلاق اي طبعا وهذا خلاف لما
في الرياضيات لان التي تكون معلومة فيها على الاطلاق وتكون عللا ومتقدمة في الوجود تكون معلومة عندنا
انتهى وكذلك قال غيرهما من الشراح المعتبرين ولا ذكر اقوالهم لاتحاد مآلها مع ما قلنا ونقلنا بل ادعوا
الى كلام المص فانه صرح في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني ان لا يكون شيء من القدميات والعرفيات
طبعا اقدم واعرف لنا حيث قال لان القدميات والعرفيات قسمان لان الاقدم طبعا ليس باقدم عندنا
ولا الاعرف طبعا اعرف لنا وهذا يثبت من بيانه فانه قال بعد هذا ان القدميات والعرفيات عندنا هي
الاشياء التي تكون اقرب من الحس والقدميات والعرفيات على الاطلاق هي التي تكون ابعد منه ثم قال مبينا
لهذه ان البعيد من الحس زيادة هي الكليات بعيدة زيادة كلية والقريبات هي الجزئيات وهما متقابلتان ولا يمكن
ان يكون البعيد من الحس زيادة بعد والقريبات منه امرا واحدا ولا الكليات زيادة كلية والجزئيات كذلك
امرا واحدا ولا الامران المتقابلان كذلك امرا واحدا فلا يمكن ان يكون الاقدم والاعرف لنا معرفة فطرية
في الامور الطبيعية والاقدم والاعرف طبعا فيها امرا واحدا ونستدل عليها ان ادعينا بان المتقدمات والعرفيات
طبعا هي المبادي والعلل والبسائط او قل هي المتقدمات بالمبدائية كما مر غير مرة والمتقدمات والعرفيات
عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية ليست المبادي والعلل والبسائط او قل ليست هي المتقدمات
بالمبدائية بل ذوات المبادي والمعلولات والمركبات او قل هي المتقدمات في قصد الطبع كما مر غير مرة
فالمتقدمات والعرفيات طبعا ليست هي المتقدمات والعرفيات عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية
والا لزم ان يكون المبادي عين ذوات المبادي والعلل عين المعلولات والبسائط عين المركبات
وهو مستحيل قطعا فان قلت قد قال زابارلا ان الاعرف لنا والاعرف طبعا ليسا متقابلين بل متغايرين
يمكن ان يكون شيء اعرف لنا وطبعا معا ويستدل عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا واذا
كان كذلك يكون من حيث انه علة اعرف طبعا ومن حيث انه محسوس اعرف لنا وايضا قد قال زويس
قد يقع بسبب اختلاف الاسباب ان يكون بعض الاشياء اعرف لنا وطبعا معا فان الاسباب المختلفة

المختلفة يمكن ان تجتمع في شيء واحد بحيث يكون ذلك الشيء بواحد منها اعرف طبعا وبالآخر
اعرف لنا مثلا يمكن ان تجتمع في الاجزاء بالنسبة الى الكل جهتان احديهما هو انها تكون اول في
التكون بحيث تتكون اقدم من الكل وبهذه الجهة تكون متقدمة منه طبعا فتكون اعرف طبعا وثانيهما
كونها بحيث يعرف [illegible] بها الكل فتكون اعرف لنا وطبعا معا قلت في الجواب عن الاول ان
الاعرف لنا والاعرف طبعا في الامور الطبيعية التي كلامنا فيها متقابلان على ما صرح به المص في مواضع
كثيرة كما مر فلا يمكن ان يتحدا وما استدل عليه من انه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا الى آخره
فليس بشيء ولانه لا يكون بوجه واحد علة ومحسوسا معا بل بوجهين مختلفين فيكونان متقابلين
بهما ثم اقول امثال هذه العلل ليست اعرف طبعا الا تجوزا فان هذه النار المحرقة لهذا الخشب
علة وليست باعرف طبعا حقيقة قطعا ولو قيل انها اعرف طبعا فانما يقال بطريق المجاز بطريق
اطلاق صفة الكلي على الجزئي وعن الثاني بان الاجزاء مطلقا اقدم واعرف طبعا ومتأخرة و
اقل معلومة لنا علما فطريا دائما فليست الاجزاء بحيث يعرف بها الكل معرفة فطرية بل الامر
بالعكس فانا انما نعلم الاجزاء بالكل يعني بتحليله اليها على ما يستفاد من المتن الثالث والرابع
فانه قال في الرابع والكل اعرف بحسب الحس وفي الثالث ثم تصير العناصر والمبادي معلومة
منها اي من المختلطات التي هي كليات حين قسمناها اي حين قسمنا هذه المختلطات التي هي كليات
وايضا ما قال من ان الاجزاء تتكون اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام كذب لان الاجزاء
ليست حدا وطرفا اول للتكون بل الكل كما حققنا في كتاب الكون والفساد ولان الاجزاء
ليس لها وجود الا في الكل وكل شيء يتكون كما يكون فالاجزاء لا تتكون في العمل والاتمام الا
الا بسبب الكل فلا تتكون اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام ثم اقول ليس الاقدم والاعرف طبعا والاقدم
والاقدم والاعرف عندنا امرا واحدا في الامور المابعد الطبيعية وهذا المدعى ظاهر لان الاعرف طبعا في الامور
الالهية هي الموجودات المجردة في اول الكتاب الثاني من الالهيات وهي ليست باعرف لنا بل بعيدة عن علمنا الفطري
كما قال المص فيه ان عقل نفوسنا بالنسبة الى الاشياء التي هي اظهر الكل مثل بصر الخفاش بالنسبة الى نور
الشمس وكتبها بالتي هي اعرف لنا مثل الحركة والزمان وعدد الافلاك ونتحرك من هذه اليها والى هذا
سلك المص في الكتاب السابع والتاسع والثاني عشر من الالهيات ثم اقول ان العرفيات طبعا والعرفيات عندنا
متحدة في البراهين الرياضية كذا افادنا ابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس اقويناس وهو متفق
عليه بين العلماء وسببه ظاهر لان مبادي الرياضيات اما مشتركة عامة او مختصة بها وكلاهما اعرف طبعا ولنا
اما كونها اعرف طبعا فلانها مبادي والمبادي اعرف طبعا فهي اعرف طبعا واما كونها اعرف لنا فلان المبادي
المشتركة العامة هي القضايا المسماة بالعلوم المتعارفة كقولنا كل كل اعظم من جزئه والامور المتساوية
لشيء واحد متساوية وكلما نقصت من الامور المتساوية امور متساوية بقيت متساوية وهي اعرف
لنا بديهة فالمبادي المشتركة العامة اعرف لنا بديهة والمبادي المختصة بها بعض قواعدها اي الاصول الموضوعة

لا شيء لا هو عرف طبعا في الامور الالهية اعرف لنا معرفة فطرية

الاعرف طبعا والعرفيات عندنا متحدة في العلوم الرياضية

وحدود وقيّنة للحدود اي موضوعات المسائل مع محمولاتها وهي يكون اعرف بمعرفة مدلولات الالفاظ
الواقعة فيها فالمبادي المختصة ايضا اعرف لنا معرفة فطرية ومما ذكرنا يظهر دفع الادلة المورودة
في اول الفصل على خلاف ما ادعينا لان ما قال المص في الفصل الثالث من سادس الجدل المذكور في الدليل
الاول من انه قد يقع خلافه في علمنا اي انا قد نعلم الجسم اولا ثم السطح ثم الخط ثم النقطة وكذا امثالها قضية
جزئية صادقة لان لنا علمين فطريا وكسبيا كما ذكرنا في الفصل الثاني والثالث قد نتحرك من احدهما
وقد نتحرك من الآخر فنتفق بالكسبي اذا انسلكنا تابعين للطبع من الطريق التي سلك هو منها وعلى هذا
يكون النقطة اقدم واعرف لنا من الخط وهو من السطح وهو من الجسم وندركها ايا بالفطري حين نسلك
من الطريق المقابل للاولى اي من الاعرف لنا معرفة فطرية فقط الى الاعرف طبعا وعلى هذا يكون الجسم اعرف
ثم السطح ثم وثم وذكر المص سببه في الفصل المذكور حيث قال لان الذي يكون جسما يقع تحت الحس وقوعا
زائدا من وقوع السطح وهو من الخط وهو من النقطة لانها كلها تكون معروفة للاكثر ثم فرق بينهما وقال لانه
هذه معروفة للعامة ولكل واحد وتلك معروفة بالعلم الدقيق العالي وبهذا الوجه يمكن ان يبين القول المنقول
من المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ثم نقول ان قوله ان الامور التي تكون معلومة لكل فرد اولا تكون
كثيرا ما اقل معلوما ويكون حصتها من الوجود اقل او لا يكون ذوات حصة منه بمعنى يكون كثيرا ما اقل معلوما ويكون
حصتها من الصدق اقل لانها من حيث انها هيولانيات ومحسوسات متغيرة بتغيرات كثيرة على ان يكون كثيرا قيدا للامور
لا بمعنى يكون اقل معلوما في كثير من الاوقات وفي بعضها لا تكون كذلك على ان يكون قيدا للعلم ولانه قد ظهر
من الفصل الثاني من هذا البحث ان الكليات المذكورة في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني اي الكليات
بالسببية وليس المبحوث عنها في هذه المقدمة من هذا القبيل كما ظهر من شرحها لكن لما بقي انها اية كليات تكون
اعرف عندنا وباي وجه يكون كذلك اردنا ان نذكر بحثا آخر لبيان هذا فلنذكره **البحث الثالث فيما يكون**
مدركا اولا بالحس وما يكون كذلك بالعقل وفيه مقدمة وثمانية فصول **المقدمة** اعلم ان القوة المدركة
في الانسان اثنان القوة الحاسة والقوة العاقلة ولما كان ينبغي ان يبين اي شيء يدرك اولا بكل واحد منهما
العقل لا يدرك شيئا لم ياخذ من الحس بوجه ما
ليس باجنبي عن المقام فان المص اشار بقوله لنا في المتن الثالث اعني ويكون المعلومة والظاهرة لنا
اولا المختلطات زيادة اختلاط الى كل واحد من القوتين ولهذا بين في المتن الرابع والخامس ما يدرك
بكل منهما كما عرفت في شرحهما واردنا ان نبينه فنقول الادراك الحسي في الانسان اقدم في التكون من العقلي
لان العقل لا يدرك شيئا لم ياخذه من الحس بوجه ما ولما قال المص الذي يكون متاخرا في التكون يكون اقدم
طبعا وبالعكس والعقل الانساني من حيث انه كامل اقدم طبعا وكمالا فيكون الحس اقدم في التكون فلنبحث
عنه اولا **الفصل الاول في بيان اي شيء يدرك الانسان اولا بالادراك الحسي** اعلم ان الموجود بعضها
كليات وبعضها جزئيات وايضا بعضها جواهر وبعضها اعراض وسنبحث عن كل منها فلنورد اولا كيف يكون
حال الحاسة بالنسبة الى الكليات والجزئيات وثانيا كيف يكون حالها بالنسبة الى الجواهر والاعراض فنقول
الحاسة تتعلق اولا بالكلي والاحساس بالجزئيات
اولا ان الحس او قل الحاسة تتعلق اولا بالكلي والاحساس يتعلق دائما بالجزئيات كما قال المص في المتن

في المتن السادس والمائة من الكتاب الاول من التحليل الثاني حيث قال ان يحس الجزئي اما حسه فلكلي مثل للانسان
لا للانسان الجزئي وسبب الجزء الاول مما ادعينا ظاهر فان كل حاسة متعلقة بالطبع بموضوعها المساوي الذي
ياخذ منه الصور كما افادنا المص في المتن الثالث والعشرين والثالث والثلثين من موضوعها المساوي
من الكتاب الثاني من كتب النفس وموضوعها المساوي امر كلي لانه لو كان هذا الجزئي او ذاك لما امكن ان تحس
سوى هذا او ذاك لان قوة من القوى لا تقدر ان تتعلق بما هو الخارج عن موضوعها المساوي فموضوعها
المساوي كلي فكل حاسة تتعلق بالكلي وجرب ما قلنا في البصر الذي ينظر الى المبصر لانه لا اي شيء
يكون البصر يكون هو مبصرا لما علمنا المعلم الاول في المتن السادس والستين من ثاني النفس وهو
ليس منحصرا في هذا المبصر او ذاك بل هو امر كلي مشترك بين جميع المبصرات ولهذا قال في المتن
المذكور ان المبصر هو اللون والذي يبين بالكلام ويكون غير مسمى باسم فالحاسة تكون للكلي ولا
يضطربك ما قال الفيلسوف في المتن التاسع والاربعين من اول الطبيعيات وفي المتن الثاني من ثاني
للكليات م
النفس من ان العقل والعلم والحس للجزئيات بحسب عمل الحس لان مراده بالحس هو المعنى المصدري
٣ العقل والعلم للكليات والاحساس للجزئيات بتعقوله م
اي الاحساس بالفعل وهو يتعلق دائما بالجزئيات ولهذا اخرج قوة الحاسة بحسب عمل الحس بل يظهر
الجزء الثاني مما ادعينا من هذا الفرق الذي ذكره المص بين الحس والعقل فانه يستفاد منه ان متعلقات
الاحساس هي الامور الخارجة الموجودة في الخارج ومتعلق العقل هو الموجود في نفس الامر ومن هذا
يعلم ان صاحب الملكة يقدر ان يعلم اذا اراد ولا يقدر ان يحس اذا اراد ويستفاد من الكتاب الاول من التحليل
٤ العلم لا يكون بالحس
الثاني حيث قال ولا يكون العلم بالحس لانه ان كان حس لهذا الشيء لا يكون لذلك الشيء لكن يجب
٥ الكلي لا يحس
للاحساس هذا الشيء والموضع المعين والحال واما الكلي الكائن في الجميع فيستحيل ان يحس
لانه ليس هذا ولا الآن لانه لو كان كذا لما كان كليا بوجه ما لانا نريد بالكلي ما يكون دائما وفي
كل موضع انتهى ويمكن ان يلاحظ هذا بعينه في جميع اعمال الحواس ولئن استفهمت هل يمكن
الحواس م
ان تدرك الباطنة الكليات او لا قلنا لا يمكن لانها تعمل بالصور المنقولة اليها من الحواس الخارجة
والصور المنقولة تكون للجزئيات كما ستبينه فالحواس الباطنة ايضا لا تقدر ان تدرك
الحواس الظاهرة والباطنة لا تدرك الكليات
بالفعل الا الجزئيات ولان تعلم هذا كليا في جميع القوى الحسية اقول لا يمكن ان تحس الحواس
الكليات لمانع من طرف الحس ومن طرف التعلق اما من طرف الحس فلان الكلي الذي يليق ان يحس
لا يخلو اما ان يكون كليا من هذا الحس او من قوة اخرى ثم يحس بالحاسة لا يمكن ان يكون كليا
من قوة اخرى ثم يحس بالقوة الحاسة لانه ليس في الانسان قوة مدركة اقدم من الحس ولا
يمكن ان يكون كليا من الحاسة لان الكلي يحصل بالانتزاع والتجريد ولا تقدر ان تفعله الحاسة واما
من جهة التعلق فلانه يجب ان يكون بين القوة المدركة ومتعلقها مناسبة بها يمكن ان تتعلق به والكلي
امر غير مادي فليس له مناسبة مع الحس المستغرق في المادة فلا يمكن ان يحس بها وسيفصل هذا في الكتاب
الجواهر لا تحس بالذات بل بالعرض
الثاني للنفس فلننتقل الى حال الحواس بالنسبة الى الجواهر والاعراض ونقول ثانيا ان الحس لا يتعلق بالجواهر

بالذات بل بالعرض فقط كذا يستفاد من المتن الثالث والستين والرابع والستين والخامس والستين
من ثاني النفس فانه حين كونه مبينا للمحسوسات قال ان المحسوس ثلثة اقسام الاول محسوس بالذات محسوس
بحاسة مخصوصة وهو الذي يدرك بحس واحد فقط ولا يخلط عليه والثاني محسوس بالذات مشترك بين
الحواس لانه يدرك بحواس كثيرة كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون والثالث هو المحسوس بالعرض
فقط وهو الذي يتعلق الحس به بالعرض مع المحسوس بالذات كزيد الابيض فان الابيض يبصر بالذات
والانسان وشخص زيد بالعرض فقط كذا افادنا ايضا في موضع آخر من الكتاب المذكور وفي الكتاب الثاني
من التحليل الثاني حيث قال فيه الجوهر وماهيته لا يبين بالحس ولا بالاصبع المشير انتهى وصدق هذا يظهر
ايضا بتفحص موضوعات جميع الحواس فان الجواهر ليست بكيفيات ملموسة والموضوع المساوي للامسة
هي الكيفيات الملموسة فالجواهر ليست بموضوع مساو للامسة فلا تكون ملموسة بالذات وان الجواهر ليست
بطعم ورايحة والموضوع المساوي للذائقة هو الطعم وللشامة هو الرايحة فالجواهر ليست بموضوع مساو
للذائقة فلا تكون مذوقة بالذات وللشامة فلا تكون مشمومة بالذات وان الجواهر ليست باصوات
والفاظ والموضوع المساوي للسامعة هي الاصوات والالفاظ فالجواهر ليست بموضوع مساو للسامعة
فلا تكون مسموعة بالذات وان الجواهر ليست بالوان والموضوع المساوي للباصرة هي الالوان فالجواهر
ليست بموضوع مساو للباصرة فلا تكون مبصرة بالذات ولما لم تكن الجواهر مدركة بالذات بحاسة من الحواس
الظاهرة لم تكن ايضا مدركة بحاسة من الحواس الباطنة لان الحواس الباطنة لا تدرك الا بالصور المأخوذة
من الحواس الظاهرة واقول ثالثا اول مدرك الانسان بالذات بالادراك الحسي هو العرض الكائن في
الموضوع كالبياض والسواد الكائنين في الابيض والاسود والرايحة والطعم الكائنين في المشموم والمطعوم
لا الجوهر والعرض الاعم زيادة عموم يدرك اولا ثم القليل عموما ثم الاقل عموما ثم العرض الاخير المتعين
الجزئي اما عدم كون الجوهر مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي فظاهر لان الاعراض فقط تدرك
بالادراك الحسي بالذات والجواهر بالعرض فقط كما مر انفا وكل ما يكون بالذات كذا يكون اول مما يكون بالعرض
على ما حصلنا من المتن السادس والستين من ثاني الطبيعيات ومن الفصل الاول من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
فالجوهر ليس بمدرك بالذات اولا بالادراك الحسي بل متوخر من الاعراض وبالعرض وانما قيدنا العرض
بقولنا الكائن في الموضوع لان العرض الكائن فيه المنتزع من العرض الكائن في الموضوع المدلول بلفظ المصدر
كالابيضاض والاسوداد والروح والكون والطعم ليس مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي لان الاعراض
المجردة لا تفعل اصلا بل الفاعلة هي الجزئيات لما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة من ان
الاعمال للجزئيات والموضوعات المحسوسة يجب ان تفعل في الحاسة لان الادراك حركة ما وانفعال ما على ما استفدنا
من المتن الحادي والخمسين من ثاني النفس واما كون العرض الاعم زيادة عموم مدركا بالذات اولا
بالادراك الحسي ثم القليل ثم الاقل ثم العرض الاخير الجزئي فيتبين اولا بالتجربة الصحيحة الواقعة
في المثال المشهور يعني فيما اذا رأينا زيدا مثلا من مسافة بعيدة ندرك اولا انه جسم ما ومقدار

المحسوسات ثلثة مخصوص ومشترك ومحسوس بالعرض

اول ما يدركه الانسان بالذات بالحس هو العرض الكائن في الموضوع لا الجوهر لا المنتزع منه

التجربة صح

انما يدرك العرض اولا العرض الاعم ثم العام ثم الخاص ثم الجزئي

من حيث

ومقدار مختلط وشبح مجمل وهذا اعم زيادة عموم ثم اذا قرب في الجملة ندرك الحركة وانه حيوان
وعموم هذا قليل من الاول ثم اذا قرب زيادة قربة ونرى انه ماش على قدميه مستقيم القامة
وفيه خواص الانسانية ندرك انه انسان وعموم هذا اقل ثم اذا قرب تقربا از زيد ونرى
عوارضه المشخصة ندرك انه زيد ونميزه عن جميع ما عداه وهذه العوارض هي العوارض
الاخيرة الجزئية وهذا غير مختص بالمبصر البعيد المتقرب تدريجا بل جار في العوارض العامة و
الخاصة والجزئية للمبصر دفعة فان زيدا اذا احضر لدينا بغتة ندرك اولا انه جسم ما وذو
مقدار ما ثم ندرك انه حيوان متحرك ثم ندرك انه مستقيم القامة ملتبس بالبسة الانسانية
ثم ندرك انه زيد والتقدم والتاخر ههنا بالطبع لا بالزمان بخلاف ما في الاول فانهما بالزمان
ايضا ولان نعرف حقيقة ما قلنا ينبغي ان نعلم ان الاشياء التي تحرك الحس اولا وبالذات هي الاعراض
وهي صفات موجودة في الجوهر الجزئي لانه على هذا الحال تكون الاعراض الكائنة في الموضوع
ففي اي جوهر جزئي توجد المحمولات المذكورة سابقا كما توجد في زيد الانسان والحيوان والنفس
والجسم توجد فيه ايضا الاعراض التابعة لطبيعة كل واحد منها كما توجد في زيد بعض الاعراض
من حيث انه جسم وبعضها من حيث انه ذو نفس وبعضها من حيث انه حيوان وبعضها من حيث انه انسان وبعضها
من حيث انه متشخص والاعراض التابعة من حيث انه جسم هو الطول والعرض والعمق وبالجملة
مطلق الامتداد والتابعة من حيث انه ذو نفس هي النمو والتغذي والتوليد والتابعة من حيث
انه حيوان هو الاحساس والحركة من نفسه والتابعة من حيث انه انسان هو الشكل بشكل الانسانية
وقادرية التكلم والكتابة وامثالها والتابعة من حيث انه شخص ممتاز عن جميع الاغيار هو قيامه هذا
ولونه هذا وقطعه هذا وبدنه هذا وسائر الاوصاف المختصة به وطبايع الجسم وذي النفس والحيوان
والانسان الموجودة في زيد مشتركة بين الكثير فالاعراض التابعة لها مشتركة ايضا فتكون مدركة
بالادراك الحسي اولا ومنه نعلم ان الاعراض العامة زيادة عموم تقرب الحس وتحرك ضربا واحسانا
ازيد مما هو قليل عموما ثم وثم الى ان تنتهي الى الجزئيات الحقيقية لان الاعراض العامة زيادة عموم
تقرب الحس وتحركه من المكان الابعد دون الاعراض القليل والاقل عموما وكل ما تقرب الحس وتحركه
من المكان الابعد تقربه وتحركه ضربا وحركة ازيد واحكم مما يقربه ويحركه من المكان القريب والاقرب لان
الذي يفعل في شيء من المكان الابعد يكون فعله وتاثيره اقوى من فعل الذي يفعل من المكان البعيد
او القريب او الاقرب والذي يفعل فيه من البعيد يكون فعله وتاثيره اقوى من فعل الذي يفعل
من القريب وكذا الفاعل من القريب اقوى من الفاعل من الاقرب وايضا ان الاعراض الكلية زيادة
كلية تكون مختلطة زيادة اختلاط لانها تحيط الاشياء الداخلة منها بالقوة كما قال الشيخ في المتن
الرابع ان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والمختلطات زيادة اختلاط هي المعلومة والظاهرة
لنا اولا كما قال في المتن الثالث فالاعراض الكلية زيادة كلية تحس اولا ثم القليل ثم الاقل

بل

من حيث

كلية ومن هذا التعليم نفهم مثال الاطفال الذي ذكره المص في المتن الى مس فانه لما كان اعراض الانسان
اتم من الاعراض الابوين فيسمونه متحركين من المختلطات زيادة اختلاط جميع الرجال التي يرونهم باسم الاب
وجميع النساء باسم الام ثم يميزون ويشخصون ان هذا ابوه لا ذاك لانهم ياخذون منه بالحس والخيال
عوارضه المختصة به الغير الموجودة في غيره ثم لنبين ان الانسان باي حاسة من حواسه الظاهرة يحس اولا اولية
حتى نقدر ان نقول ان موضوع هذه الحاسة مطلقا هو المدرك اولا للانسان فنقول رابعا ان الحاسة التي
يدرك به الانسان اولا اولية بالمبدائية هي اللامسة ٣ فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس ثم الباصرة
ثم السامعة في بعض الاوقات والذائقة في بعضها ثم الشامة ولنبين كل واحد منها تفصيلا ونقل ان كونه
القوة اللامسة في الاطفال اقدم من سائر الحواس الظاهرة يعلم من ان الطفل يمكن ان يلاحظ بحاليه حال
كونه جنينا وحال تولده اما حال كونه جنينا فيحس في بعض الاوقات واحساسه ليس بالباصرة ولا
بالسامعة ولا بالذائقة فبقي ان يكون باللامسة اما الموجبة فما حكم بها المص في الفصل الاول من الكتاب
الاول من كتب تكون الحيوانات حيث قال ان الاطفال اذا تولدوا واعتادوا ان يناموا نوما ازيد
من سائر الحيوانات الكاملة لانهم اذا باشروا ان يحيوا اولا في ارحام امهاتهم يناموا في اكثر اوقاتهم
ثم قال فيه واذا تيقظوا فيها ترى ان يناموا بعينه فورا انتهى وايضا الحوامل يعلمن ان الجنين يحس في الرحم
واما السالبة اي ان احساس الجنين فيه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة فلان هذه الحواس لا تفعل
افعالها بدون الوسائط على ما حكم به الفيلسوف في تعليم هذه الحواس في ثاني النفس وهذه الوسائط لا توجد
واما انه لا يكون بالذائقة فلان الذائقة انما تكون في اللسان كما قال المص في فصل الذائقة من الكتاب المذكور
والجنين يربى ويتغذى من سرته كما قال المص في الفصل الثامن من الكتاب السابع من تاريخ الحيوانات ومتى
كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق ومع هذه يحس فيحس بالقوة اللامسة الملموسات كالحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة وينفعل عنها فيتحرك فيه من اليمين الى الشمال وبالعكس ومن الفوق الى التحت
وبالعكس فالحاسة التي يدرك بها الانسان اولا اولية بالمبدائية هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا
هو الملموس واما حال تولده فيحس ايضا اولا بالقوة اللامسة لكونه صاحب تلك القوة في الرحم
اولا ولانه يبكي حين التولد لتاذيه من ازدحام اجزائه وتمدده حين سعيه الى الخروج من الرحم كما اشار
اليه الفيلسوف في الفصل العاشر من سابع تاريخ الحيوانات ومن حسه البرودة والصلابة الواقعتين
من اصابة الهواء البارد ببدنه الحار بحرارة الرحم واللين لكنه لا يحس في حالته ملموسا متعينا اي برودة
او حرارة او رطوبة او يبوسة متعينة بل امرا مضرا ماخوذا على وجه الاجمال ثم يوجد فيه القوة الباصرة
قبل سائر القوى الثلثة الظاهرة لكن لا اقول انها متقدمة عليها تقدما بالطبع او بالشرف بل اقول
انها وقعت كذلك في الخارج لانه يفتح عينيه حين تولده فيبصر قطعا ومن هذا تعرف كذب ما قال بعضهم
من ان الذائقة توجد فيه بعد اللامسة وقبل القوى السائرة مستدلا عليه بانه يرضع الثدي حال تولده
لانه يبصر قبل الرضاع وليعلم ان كلامنا في طفل الانسان فان كثيرا من الحيوانات يتولد اعمى واظن ان السامعة

اللامسة تدرك قبل سائر الحواس ثم الباصرة ثم السامعة تارة والذائقة اخرى

ولا بالشامة

السامعة توجد فيه قبل الذائقة وهي قبل الشامة **الفصل الثاني في بيان بعض اللوازم للمدرك الاول**
بالادراك العقلي تذكر اولا التقسيم المورد في الفصل السابق من ان بعض الموجودات جواهر وبعضها اعراض
وان كل واحد منها اما كليات او جزئيات ثم ان عقل الانسان يدرك هذه الاربعة اما كونه مدركا للجواهر
والاعراض فيتبين اولا بان المنطقي يبحث عن المقولات العشرة ويفرق بعضها عن بعض ويعرف كل واحد
منفردا ويبين انواع كل واحد منها وخواصه وانما يفعل هذه الافعال بالعقل فالعقل مدرك لها
وثانيا بان الطبيعي يبحث عن الهيولى والصورة وعن الجسم المركب منهما وهذه جواهر ويبحث ايضا عن احوالها وافعالها
التي هي اعراض وانما يفعل تلك الافعال بالعقل فيدركها به وثالثا بان الالهي يبحث عن الموجود وهو شامل
للجواهر والاعراض فيعلم كل واحد منهما ولهذا قال المعلم الاول في رابع ما بعد الطبيعة للفيلسوف الالهي
ان يقدر على النظر في الكل لانه لو لم يكن له فمن الذي ينظر في سقراط هذا وسقراط القاعد وسقراط جوهر
والقعود عرض فيعلمها بالنظر فيها ويلزم من هذا ان يعلم الجزئيات ايضا لان سقراط وقعوده جزئيان
واما كونه مدركا للكليات فمما اتفق عليه جميع العلماء ويثبت بان الكليات موضوع العقل يدركه العقل وبان
العقل عاليم الآلة الجسمانية كما قال المص في الكتاب الثالث من كتب النفس فيدرك شيئا فوق الجسم
والكليات كذلك فيدركها واما كونه مدركا للجزئيات فقد علم مما ذكر ويثبت ايضا بان العقل يعمل الاستقراء
يدرك الجزئيات لان الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات الى الكلي كما قال المص في الفصل العاشر من اول
الجدل فيدرك الاشياء التي ينتقل عنها والتي ينتقل اليها وبان الجزئيات يحكم عليها العقل ببعض المحمولات
ايجابا كقولنا زيد جوهر وسلبا كقولنا زيد ليس بعرض وكل ما يحكم عليه العقل فهو مدرك للعقل فالجزئيات
مدركة للعقل لا يقال ان العقل انما يعمل القضايا المستقراة بعد كون موضوعاتها مدركة بالحس لا به
وكذلك انما يحكم على الجزئيات بعد كونها مدركة بالحس لا به فالجزئيات انما يدركها الحواس لا العقل لان العقل
لا يمكن ان يعمل القضايا المستقراة من غير ان يدرك موضوعاتها بديهة وكذلك لا يمكن ان يحكم على الجزئيات
من غير ان يدركها ولان هذا مخالف لما ذهب اليه المص في المتن الرابع والاربعين بعد المائة من ثاني النفس
وفي الفصل الاخير من كتاب الحس والمحسوس من ان القوة القائلة بان هذا ذاك او ليس ذاك يجب ان تكون
واحدة ولما قال في المتن الرابع من ثالث النفس من ان العقل يدرك الجميع اي الجواهر والاعراض الكليات والجزئيات
بديهة والادراك العقلي ٢ ينقسم الى الادراك البسيط وهو التصور الساذج وهو ادراك البسائط الغير المركبة
كادراك الانسان والفرس بلا اثبات شيء على واحد منهما او نفيه عنه وبلا اثبات شيء منهما على آخر ولهذا قال المص
في الكتاب الثالث من كتب النفس ان هذا التعقل يكون متعلقا بالاشياء التي لا يكون فيها كذب والى الادراك
المركب وهو التصديق وهو الادراك الذي به نركب اي نثبت او نفصل اي نسلب ومن ثمه يكون فيه صدق
وكذب كما قال المص في الكتاب المذكور وبحثنا ههنا ليس للمركب بل للبسيط ٣ فهو ينقسم الى العلم بالفعل والى
العلم بالقوة والاول هو الذي نتعقل به امرا تاما من حيث انه بالفعل في نفسه والثاني هو الذي نتصور به
هذا الامر التام من حيث انه يمكن ان ينسب الى الاسافل منه كما نلاحظ الحيوان بالنسبة الى السافلة وكل واحد

العقل مدرك للجواهر والاعراض الكلية والجزئية

فالكليات يدركها العقل مع

كما قال المص في الفصل الاخير من التحليل الثاني وكل ما يعمل الاستقراء مع

٢ الادراك العقلي اما تصور ساذج وتصديق والاول البسيط والثاني مركب

٣ الادراك البسيط اما بالفعل وبالقوة

العلم بالفعل اما اجمالي او تفصيلي وكذا العلم بالقوة

منها ينقسم ايضا الى العلم بالفعل وبالقوة اجمالا واختلاطا والى العلم بالفعل او بالقوة تفصيلا والعلم بالفعل
من حيث نلاحظ فيه بالفعل محمولات ذاته كما اذا تصورنا في الحيوان الجوهر والجسمي وذا النفس والحساس
والعلم بالقوة اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا ما مجملا بالنسبة الى سافله والعلم بالقوة تفصيلا
يكون حين نتصوره بالنسبة الى سافله تفصيلا والمقصود هنا بيان ان اي شيء يتعقل تعقلا بالفعل
اجمالا فاعلم ان عقلنا يلاحظ على وجهين يلاحظ اولا بحالة الطبيعي وهو في هذه الحال الاصلية كلوحة
بلا نقش على ما قال المص في الكتاب الثالث من كتب النفس ثم يبتدئ بالحس ان يحصل ادراك الاشياء
وعلمها وثانيا بحالة الكمال وهو في هذه كلوحة منقوشة بانواع النقوش قد حصل العلم وادراك الكليات
بالجهد والسعي وبحثنا هنا ليس للملحوظ بالوجه الثاني لانه من البين ان من حصل علم الاجناس والانواع
يقدر باختياره ان يعلم اي شيء يريد من الجواهر والاعراض والكليات والجزئيات بل البحث انما هو للعقل
الملحوظ بالوجه الاول يعني ان هذا العقل حين يبتدئ ان يتعقل اي شيء يتعقل اولا تعقلا مجملا مختلطا
وهذا التعقل يسمى تعقلا ابتدائيا لانه ليس للعقل قبله تعقل آخر بالفعل **الفصل الثالث في ان ما يدرك
عقولنا في حالة الفطرية اولا ادراكا اجماليا بالفعل هي الجواهر ام الاعراض** قال بعضهم في هذه المسئلة
قولان احدهما ان عقلنا يعقل الاعراض قبل الجواهر قبلية بالمبدائية والثاني ان الجواهر لا تنفعل صورها
في العقل بلا واسطة ولا نعقلها بالفعل بدونها وبينوا القول الاول بان الحس والعقل قوتان مدركتان
والحس في الانسان موضوع تحت العقل بالطبع والعقل فوقه وكل قوتين مدركتين وضع احدهما تحت الاخرى
بالطبع فما يدرك بالقوة التحتية اولا يورد الى الفوقية فتدركه اولا بعد ادراك الاولى اياه فما يدرك الحس
اولا يورد الى العقل فيدركه اولا بعد ادراك الحس اياه والحس يدرك الاعراض اولا وبالذات فكذلك
العقل ويقرب من هذا ما يقال ان جميع ادراكاتنا العقلية تتولد من الحس والحس اولا يدرك الاعراض
واما الجواهر فانما يدركها بالعرض اولا يدركها بوجه ما فكذلك العقل يدرك الاعراض اولا واما الجواهر
فلا يدركها الا بتوسط الاعراض وبينوا القول الثاني بانه لو انطبع صورة الجواهر في العقل بلا واسطة
الاعراض المدركة بالحس اولا لامكن ان يحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية بدون اعانة
من الحس والتالي باطل فلا ينطبع صورة الجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس اولا
بل بواسطتها كما ان النار تفعل في الخشب اولا الحرارة واليبوسة ثم الجوهر ولا تفعل جوهر النار فيه
بلا واسطة بل بواسطتهما ويثبت بطلان التالي بما قال المص في المتن التاسع والثلثين من الكتاب
الثالث للنفس من لا يحس شيئا لا يتعلم شيئا ولا يفهم واذا لاحظ يجب ان يلاحظ صورة خيالية
وتثبت الملازمة بان الفاعل والمنفعل الطبيعيين المرتبين ترتيبا جيدا اذا اقترنا وارتفع الموانع
يجب الفعل بالضرورة لانه لا يتوقف في وجوده الا الى ما ذكر لكن الفاعل الطبيعي لصورة
القابل للتعقل هو العقل الفاعل بشرط موضوعه والمنفعل الطبيعي هو العقل القابل وهما
مرتبان ترتيبا جيدا ومقارنان غير ممنوعين بمانع فيجب الفعل بالضرورة فلو طبع صورة الجواهر

العلم بالفعل اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا ما بحيث لا ندرك اجزاءه بالملاحظة بل بالاجمال والعلم بالفعل تفصيلا يكون حين نعقله ...

عقولنا تدرك الاعراض ادراكا اجماليا قبل الجواهر ولا تعقلها بالفعل على رأي

الجواهر تعقل في ابتداء تعقلنا اولا ثم الاعراض

الجوهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس لامكن ان يحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر
الهيولانية وقال بعضهم مقابلا للرأي الاول ان عقلنا يعقل اولا الجواهر ثم الاعراض واستدلوا
عليه بان الجواهر متقدمة من العرض بالتعريف والزمان والطبع كما علمنا العلم الاول في المتن الثالث
من سابع ما بعد الطبيعة وكل متقدم بما ذكر يتعقل قبل المتاخر لان العقل يدرك الاشياء على ما هي عليه
في انفسها لانها كما تكون بحسب الوجود كذلك تكون بحسب التصديق اي العلم كما قال المص في المتن الرابع
من ثاني ما بعد الطبيعة فالجوهر يتعقل قبل العرض وبان العقل لو علم الاعراض اولا ثم الجواهر لما قدر ان
يجزم بان الجواهر اقدم منها بما ذكر من الوجوه لكنه جزم فلا يعلم الاعراض اولا ثم الجواهر بل يحكم باقدميتها
منها لتعقلها قبلها وبان الجوهر الذي هو ماهية الشيء موضوع القوة العاقلة ومنظرها يعلم بها اولا فالجوهر
يعلم بالقوة العاقلة اولا وبانه لو كان العقل يعقل اولا الاعراض الكائنة في المركب التي هي مدركة
بالحس اولا وثانيا الجواهر التي تدرك بالحس ايضا ثانيا على ما هو مذهب القائلين بالرأي الاول لم يبق
فرق بين العقل والحس والتالي باطل فكذا المقدم وايضا لو كان العقل يدرك اولا
الاعراض الكائنة في المركب لكانت هي جزئيات ولو كانت جزئيات لارتفع النزاع في ان ما يدرك اولا
هل هي الجزئيات ام الكليات ولم يبق للسؤال بان المدرك اولا هل هي الكليات زيادة كلية ام الكليات
قلة كلية كما يسئل اصحاب المذهب الاول وجه فبعض كلامهم مخالف لبعض آخر فليس بصواب
ومبنى هذا الرأي الثاني الذي يظهر منه خطاء الرأي الاول هو ان العقل يصل الى الشيء بوجه
والحس بوجه آخر الحس يحس الشيء على ما يكون في الخارج وعلى ما يكون موجودا في نفسه كما صرح به
المص في ثاني كتب النفس والشيء بهذا الوجه لا يدرك الا بتوسط الاعراض والعقل ينتزع
والانتزاع تعرية شيء وتجريد من عوارضه الجزئية بحيث اذا انفصل عنها يبقى الجوهر فقط وبعد هذه
التعرية التي يفعلها العقل الفاعل تحصل صورة الجوهر في العقل الفاعل فيعلمه اولا بصورته المخصوصة
ومن هذا يظهر الجواب عن دليلي اصحاب الرأي الاول اما عن الاول فلانه اذا كان القوتان المدركتان
احدهما تحت الاخرى بالذات انما يكون ما يدرك اولا بالقوة التحتية موردا الى القوة العالية
فتدركه هي ايضا اولا اذا كانت هاتان القوتان معمولتين ومدركتين على وجه واحد كما انه اذا
ابصر الابيض بالبصر اولا يورد هو الى الحس المشترك اولا فيدركه ثم الى الخيال فيدركه واما اذا لم تكونا
معمولتين ومدركتين على وجه واحد كالعقل والحس فليس الامر كذلك كما قلنا واما عن الثاني
فبابطال الملازمة ونقول على اثباتها انا لا نقدر ان نحصل العلوم بلا اعانة الحس لان التعقل لا يوجد
فينا بدون تحقق جميع ما يتوقف عليه لانه يتوقف على الخيال كما بين في موضعه وانا اقول ان عقولنا
يمكن ان نلاحظ على وجهين الاول من حيث تقترن وتتصل بالخيال والثاني من حيث ذواتها والعقل
الملحوظ بالوجه الاول يعقل الاعراض الكائنة في المركب اولا فيدرك الجزئيات اولا والملحوظ بالوجه
الثاني يعقل اولا الجواهر والكليات وسنبين رأيي هذا في الفصل السابع ان شاء الله تع **الفصل الرابع**

في بيان ان المدرك للعقل في حالة الفطرية اولا وادراكها بالفعل اجماليا هو الجزئي على رأي فيه آه

اربعة حتى انه للفرق ان عدنا ما ذهبنا اليه واحدا منها وسنورد بعد بيان غيره وذكرا ادلة القوية قال
بعضهم الذي منهم فرآندش وغرغوريس واوخامش وبرتوس وفرانجيقس وزآبارآلاو فرنس
ورهابلس فوتمبرجنس ان المعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اجماليا اولا اولية بالمبداية هو الجزئي
وذكروا ادلة كثيرة على مدعاهم والتي سنذكرها هي اقويها الاول ان الاشياء يكون في انفسها اقدم
من ان يكون في غيرها وما يكون في نفسها اقدم من ان يكون في غيرها يدركها العقل من حيث انها في نفسها اقدم
من ادراكها من حيث ان يكون في غيرها لان الاشياء وتدرك كما توجد قال المص في ثاني ما بعد الطبيعة
كما يكون كل شئ بحسب الوجود كذلك يكون بحسب الصدق اي العلم فالاشياء يدركها العقل من حيث انها
في نفسها اقدم من ادراكها من حيث انها تكون في غيرها والاشياء التي تكون في نفسها اقدم من ان تكون
في غيرها هي الجزئيات لان كل ما يكون في نفسه جزئي بالضرورة والاشياء انما تكون كليا تجب وجودها
في العقل لان الكليات لا توجد الا بالعقل فالمعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اجماليا اولا اولية بالمبدائية
هو الجزئي لا الكلي والثاني ان العقل قوة مدركة موضوعة فوق اخرى بالذات فوق الحس وكل قوة
مدركة موضوعة فوق اخرى تبتدئ في ان تعقل وتدرك مما تنتهي اليه الاخرى فالعقل يبتدئ في ان يعقل
ويدرك مما ينتهي اليه الحس والحس ينتهي الى الجزئي فيبتدئ منه ان يعقل ويدرك فيكون الجزئي هو المعقول
اولا بعقولنا والثالث ان العقل ينتزع من الجزئيات الكليات ويفعلها منها جديدا كما علمنا الفيلسوف في الفصل
الاخير من الكتاب الثاني للانالوطيقا الثانية حيث قال الحيوان الكلي اما لا شئ او متاخر وكل ما ينتزع من شئ
من آخر يجب ان يعقل اولا المنتزع منه فالعقل يجب ان يعقل الجزئي اولا ثم الكلي والرابع هو ان الجزئي يدرك
ادراكا اسهل من الكلي وكل ما يدرك ادراكا اسهل من الآخر يدرك هو اولا ثم الآخر فالجزئي يدرك اولا
ثم الكلي اما الصغرى فتثبت بان الجزئي مختلط اختلاطا ازيد من الكلي لانه مشتمل على الجوهر والاعراض
ولانه يحصل بانضمام بعض العوارض الجزئية الى الكلي وهذان الامران لا يوجدان في الكلي لانه الجوهر فقط
اي الذات المعري عن العوارض الجزئية وكل مختلط اختلاطا ازيد يدرك ادراكا اسهل تماليس كذلك
لما قال المص في المتن الثالث يكون المعلومة والظاهرة لنا المختلطات زيادة اختلاط فالجزئي يدرك
ادراكا اسهل من الكلي واما الكبرى فظاهرة والخامس هو انه لما كان الجزئي يدرك بعقولنا حقا وحقيقة
فهو مدرك بها اولا لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فتثبت بانه لو لم يكن الجزئي المدرك
بعقولنا حقا وحقيقة مدركا بها اولا بل مدركا بعد ادراك الكلي فاما ان يقال انه يدرك بها بعده بقوته
المخصصة او بقوة ادراك الكلي فان قيل انه يدرك بعد ادراك الكلي بقوته المخصصة فكذلك يدرك بها
قبله لان الجزئي المنظور يوجد له من اول الامر قوة فاعلية طبيعية كافية ومقترنة في الخيال العقل القابل
الذي هو قوة مستعدة ومتهيئة على الكفاية للتعقل كما يكون بعد ادراك الكلي وكلما اقترن الفاعل
الطبيعي الكافي الى القابل المتهيئ لوقوع الفعل ولم يكن شئ مانعا يلزم الفعل بالطبع من اول الامر

المعقول

الشئ

الى

الجزئي لا يدرك بخصوصه من ادراك الكلي

الامر فالجزئي يدرك بعد ادراك الكلي بقوته المخصصة فكذلك يدرك قبله بها وان قيل انه يدرك بها
بعده بقوة ادراك الكلي فهو مستحيل لان الكلي يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات فيكون نسبته
الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض وكل ما يكون بالقوة بالنسبة الى جميع
الجزئيات ويكون نسبته الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض لا يمكن ان يوصل
الى ادراك هذا الجزئي دون ذاك الجزئي فالكلي لا يمكن ان يوصل الى ادراك هذا الجزئي دون
ذاك الجزئي فلا يدرك بعقولنا جزئي من الجزئيات على التعيين بقوة ادراك الكلي قالوا والى
هذا الرأي ذهب المص حيث قرر في الفصل الثاني عشر من الكتاب الاول للانالوطيقا الثانية
ان الكليات تعلم بالصعوبة واما الجزئيات فعلمها يكون اسهل وهي معلومة لنا اولا وقريبة
الى حواسنا جدا والكليات بعيدة منها جدا وعبارته هذه والقدميات والعرفيات تكون على ضربين
لانه ليس الاقدم طبعا والاقدم بالنسبة الينا امرا واحدا ولا الاعرف طبعا والاعرف لنا كذلك
واقول الاشياء القريبة الى الحس جدا هي اعرف واقدم بالنسبة الينا والاشياء البعيدة منه
جدا هي اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة منه جدا هي الكليات زيادة كلية والقريبة اليه جدا هي
الجزئيات وهما متقابلان الفصل الخامس في ان المدرك اولا لعقولنا في حالها الفطرية ادراكا
بالفعل اجماليا هي الكلي زيادة كلية اي الموجود على رأي اعلم انه ذهب الشراح اليونانيون
الى ان المدركات اولا ادراكا اجماليا لعقولنا هي الكليات زيادة كلية قال سمبلقيوس في شرحه
الكليات زيادة كلية وبالجملة الاشياء التي يكون لها ادراك تام اظهر تكون اعرف لنا من الجزئيات
واورد الشبح المرئي من البعيد مثالا له ثم قال الكلي مشابه للمركب الكل من حيث يكون اجزاؤه
المركبة له مدركة اجمالا مع ادراكه كاجزاء المركب فالكلي اعرف لنا والمختلط واقدم في تعقلنا ومتاخر
طبعا لانه يكون بعد الجزئي واليه ذهب يحيى النحوي فانه قال في شرح المتن الرابع لو بينا المبادي
نبتدئ من الكليات والمحيطات للكثير ولا تعجب لانا نأتي منها الى الجزئيات لان العامات اعرف لنا من
المخصصات كما يري في المحسوسات فانا ندرك من الحيوان المرئي من البعيد جسمه الكلي اقدم من رأسه ويده
وقدمه وسائر اجزائه وعلى هذا الوجه ندرك انه حيوان ادراكا اقدم من ان ندرك انه انسان
وكذا الحال في الاشياء التي نطلب معانيها تكون الكليات والعامات اظهر لنا من القريبات والجزئيات
لانها مختلطة ازيد اختلاطا من الجزئيات لان الكلي كالكل عند العقل واليه ذهب ايضا ابن رشد
القرطبي وتوماس اقوناس وتبعه تلامذه وكثير من علماء سائر اللاتين فانهم ذهبوا الى ان المدرك
اولا بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا هو الكلي زيادة كلية او قل هو الموجود ولهذا يقال اتفاقا
ان الموجود هو المدرك اولا لكن ينبغي ان تعلم ان اصحاب هذا الرأي لم يريدوا بالكليات التي حكموا عليها
بانها معقولة اولا تعقلا بالفعل اختلاطيا الكليات بالسببية كالباري تعالى والعقول لان تعقلنا اياها
لا يقع الا بعد تعقلنا الماديات ولا الكليات زيادة كلية من حيث انها اجزاء الكليات كلية اقل ومباديها اي

ليس كلامهم مثلا في الحيوان من حيث انه جزء من حد الانسان الذي هو الحيوان الناطق لان هذه الكليات
تكون متأخرة في نظرنا واقل معروفا من الكليات اقل كلية لانها لما كانت اجزاء فكلية للكليات اقل كلية تكون
الكليات اقل كلية كلات والكل اعرف لنا ولان الكليات زيادة كلية من حيث انها اجزاء الكليات كلية قليلة
ومباديها اقدم واعرف طبعا على ما علمنا الفيلسوف في الفصل الثالث من سادس كتب الجدل حيث اثبت
وجوب كون الحد من العرفيات بالطبع بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل وقد تكلمنا لهذا الشيء في
الفصول السابقة بل اراد به الكليات زيادة كلية من حيث تكون طبايع مشتركة موجودة بالفعل في الكثير
لانها بهذا المعنى نطق كلاما مجملا وبالقوة واستدل ثوماس اقوناس على رأيه بانه كلما كان في شيء قوة
اي استعداد وفعل كان ما يكون فيه بالقوة وقوته اقدم بالمبدائية مما يكون فيه بالفعل ومن فعله على ما
افادنا المعلم الاول في الكتاب الثاني والثالث من كتب النفس فكذلك في عقلنا يكون ما يكون بالقوة
وقوته اقدم بالمبدائية مما يكون بالفعل ومن فعله فادراك شيء بامر عام وكلي فقط ادراك له بلا تفصيل
وبالقوة فقط وادراكه بمخصصاته ادراك له بالتفصيل والفعل بحيث يكون الادراك الاول واسطة
بين التعقل بالقوة الصرفة وبين التعقل بالفعل فاذا خرج العقل من القوة الصرفة يدرك الكليات زيادة
كلية اقدم من الكليات كلية قليلة ويكون ادراك الاولى واسطة لادراك الثانية واستدل ايضا بان
عقلنا لما كان في مبداء فطرته طبيعة كلوح ساذج من غير صورة يخرج في افعاله من العلم بالقوة الصرفة الى العلم
بالفعل وكل طبيعة تخرج في افعالها من القوة الى الفعل يبتدئ فيها من اللاكاملات ويتدرج الى الكاملات
ثم الى الكمالات الممكنة لها فعقلنا يبتدئ في افعاله من اللاكاملة ويتدرج الى الكاملات ثم الى الكمالات والتعقل
اللاكامل هو ادراك الاشياء الكلية زيادة كلية اي الاشياء الكائنة بالقوة وادراك الموجود
الذي هو اعم الاشياء وكل زيادة كلية ادراك لاكامل فهو المدرك اولا اما الصغرى فقد اثبتها
المص في الكتاب الثالث من كتب النفس واما الكبرى فقد علمناها في الكتاب الثاني من كتب تكون الحيوانات
حيث قال لا يكون الانسان من النطفة في الحال واولا بل يكون اولا النفس النباتي ثم النفس الحيواني
ثم النفس الانساني لان ما يكون اول بالتكون هو متأخر بالكمال وبالعكس اي ما يكون متأخرا في التكون
هو متقدم بالطبع كما قال في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي وكذا الحال في الامور الصناعية ويمكن ان يستدل
على هذا الرأي بان العقل قوة وكل قوة ناظرة الى موضوعها ومتعلقها الماوي اولا ثم الى جزئياته فالعقل
ناظر الى موضوعه الماوي اولا ثم الى جزئياته وموضوعه الماوي هو الموجود فهو مدرك اولا به
ثم بسببه سائر جزئياته والمقدمتان ظاهرتان وينبه على الكبرى بان قوة البصر ناظرة اولا الى موضوعها
الماوي الذي هو الملون ثم ينظر بسببه الى الاسود والابيض وامثالها ويميز بعضها عن بعض وكل ما
يبصره انما يبصره من حيث انه ملون ويناسب هذا ما قال المص في المتن الرابع من هذا الكتاب من ان الكلي
كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء ولهذا يجب الحركة من الكليات الى الجزئيات **الفصل السادس في ان المدرك**
اولا هو النوع السافل على رأي قال سقوطس في البحث الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة

الطبيعة وفي البحث الثاني والعشرين ايضا من كتاب النفس ان المدرك منا اولا ادراكا بالفعل
اجماليا هو الجزئي الماوي المحسوس وقال في مقالة مفردة وفي البحث السادس عشر من كتاب النفس ان
المدرك اولا بين الكليات هو الكلي القليل اي النوع السافل وافترق تابعوه في توفيق كلاميه المتنافيين
الى الفرقتين فذهب الفرقة الكبيرة الى انه ادعى امرين الاول هو ان المدرك اولا على الاطلاق ومن غير
قيد الاولية بالمبدائية هو الجزئي الماوي وهذه الدعوى اراد في الموضعين المذكورين اولا والثاني
هو ان المدرك اولا بين الكليات لا مطلقا اولية بالمبدائية هو الكلي القليل اي النوع السافل ثم الكلي
الزائد وهذه الدعوى اراد في الموضعين الاخيرين لكن لما ورد عليهم انه لما قال سقوطس في البحث
السادس عشر من كتاب النفس ان ادراك النوع السافل اقدم من ادراك الجزئي ظهر ان رأيه ليس
بالنسبة بين الكليات كلية ازيد واقل بل هو حكم مطلقا بان المدرك اولا هو النوع السافل فقط لا الجزئي
ولا سائر الكليات فيكون اقدم مطلقا وبلا نسبة فلا يصح التوفيق المذكور اجابوا عنه بان الجزئي
قد يطلق ويراد منه الجزئي المعين وقد يطلق ويراد منه الجزئي الغير المعين والجزئي الغير المعين يدرك
اولا على الاطلاق وقبل النوع السافل والجزئي المعين يدرك بعد ادراك النوع السافل يدرك
قبل ادراك الجزئي اراد بالجزئي الجزئي المعين وحين قال ان المدرك اولا هو الجزئي اراد به الجزئي
الغير المعين وهذا التوفيق ليس توفيقا من الخارج بل من كلماته الواقعة في مواضع متعددة فتبين ان
رأيه هو ان الجزئي الغير المعين يدرك قبل الكليات والجزئيات المعينة والنوع السافل يدرك قبل سائر
الكليات والجزئيات المعينة والدعوى الاولى تثبت بادلة مذكورة في الفصل الرابع لاثبات ان الجزئي
هو المدرك اولا واما الدعوى الثانية فينبغي ان تحرر اولا ثم تثبت فاعلم ان الذين حكموا بان
المدرك اولا هو الكلي زيادة كلية والذين قالوا انه النوع السافل اتفقوا في ان المدرك لنا اولا
هو المختلط زيادة اختلاط على ما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ان المختلط زيادة اختلاط
تدرك اولا واختلفوا في بيان المراد من المختلط زيادة اختلاط فالمختلط هو كل ما محيط في نفسه
بوجه ما مختلطا اخر والكل قسمان احدهما كل بالفعل والاخر كل بالقوة فالمختلط ايضا يكون قسمين
مختلط بالفعل ومختلط بالقوة فالذي يكون كليا ازيد كلية اي الموجود هو المختلط زيادة اختلاط بالقوة
والانواع السافلة مختلطات بالفعل زيادة اختلاط ومن هذا يظهر محل الاختلاف بين ثوماس اقوناس
وسقوطس ويستدل على كون الموجود مختلطا زيادة اختلاط بالقوة والنوع السافل مختلطا
زيادة اختلاط بالفعل بانه لما كان حكم المختلط والكل واحدا يكون المختلط بالفعل كالكل بالفعل امرا
محيطا بالفعل لاجزاء يتركب هو منها وينحل اليها كالانسان المحيط بالفعل للحيوان والناطق الذين
يتركب منها وينحل اليها وكزيد المحيط للمادة والصورة وكالسكنجبين المحيط للماء والخل والعسل
ويكون المختلط بالقوة مثل الكل بالقوة امرا محيطا بالقوة فقط للاجزاء الكائن هو منها وفيها كالانسان
بالنسبة الى افراده فالموجود محيط بالقوة لجميع الاشياء الكائنة هو فيها فيكون مختلطا ازيد اختلاط

[illegible]

فحين قال ان النوع السافل

٢ **اتفق** الحكماء ان المدرك لنا اولا هو المجمل زيادة اجمال

٣ **تعريف** المختلط اي المجمل وتقسيمه الى المختلط بالقوة وبالفعل

بالقوة فهو ضم الى هذا وقال ان الموجود ليس بمحيط بالفعل للاجزاء ويتركب هو منها لانه لا يحيط بالفعل
الجوهر والعرض والخالق والمخلوق فلا يمكن ان ينحل الى الاجزاء فلا يمكن ان يكون مختلطا بالفعل
فيكون بالقوة فقط والانواع السافلة من بين سائر الكليات تحيط جميع الكليات المحمولة عليها الواقعة
في مرتبة علياء منها المركبة هي منها والمنحلة اليها فالانواع السافلة من بين سائر الكليات هي المختلطات بالفعل
زيادة اختلاط وهي مدركة بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا قبل ادراك سائر الكليات على رأي
سقوطس وانبه اولا بان العقل الفاعل والصورة القابلة للعلم علة فاعلية طبيعية للتعقل قريبة
الى العقل القابل لان تفعل طبعا طبيعيا غير ممنوعة من التاثير فيه وكل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل
للانفعال طبعا غير ممنوعة من التاثير فيه تفعل اولا فعلا كاملا تقدر ان تفعله اولا فالعقل الفاعل وصورة
التعقل يفعل اولا فعلا اي تعقلا كاملا تقدر ان يفعله اولا وتعقل النوع السافل تعقل كامل اختلاطي
يقدر ان يفعله العقل الفاعل والصورة اولا فيفعله اولا اما الكبرى فقد اختلفوا في فهمها قال بعضهم
بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التاثير فيه تفعل اولا فعلا اشرف
تقدر ان تفعله مطلقا وقال اخرون لا ينبغي ان تفهم للفعل الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا بل للفعل
الذي يمكن ان يفعله في الحال واما سائر القضايا المذكورة في الدليل فحري ان تكون مشهورة فان كون
العقل الفاعل والقابل علة طبيعية معروف لانهما يحصل بهما جميع الافعال الاختيارية وكونهما غير ممنوعين
بشيء من الموانع ظاهر لان منعهما من حالهما لا يمكن ان يقع ولو بالتسويل وكون تعقل الانواع السافلة
المحال الكل بين تعقلات الكليات المجملة معروف لان الانواع السافلة موضوع الكل من سائر الكليات لانها كاملات
بالفعل بالنسبة الى ما فوقها والموضوع الاكمل يليه المعرفية الاكلية كما قال الفيلسوف في الفصل العاشر
من عاشر ما بعد الطبيعة فالانواع السافلة اعرف من سائر الكليات وثانيا بان قال بعد تمهيد هذه المقدمة
يعني كل ما يعرف بطريق اسهل هو اعرف لنا اعرفانا بالبداية لان الطبيعة الوالدة للاشياء تميل اعمالها
لذيذة زيادة لذة ان النوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وكل ما ينتزع اسهل
يعرف اسهل واقدم فالنوع السافل يعرف اسهل واقدم اما الكبرى فبينة واما الصغرى فتثبت
بان النوع السافل ينتزع من المتماثلين وما فوقه اي الاجناس المتماثلين وكل ما ينتزع من المتماثلين
ينتزع انتزاعا اسهل من المتماثلين مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين فالنوع السافل ينتزع
انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين اي من الاجناس اما الصغرى فلان الانسان
الذي هو نوع سافل ينتزع من زيد وبكر وعمرو المتماثلين وامثالها والحيوان الذي هو جنس ينتزع
من الانسان والفرس والبقر والاسد المتجانسين الغير المتماثلين وسائر الحيوانات المتجانسين الغير
المتماثلين ولان النوع السافل يستدعي اولا ادراكا اقل من الجنس لان من ينتزع النوع يلزمه ان
يدرك اولا افراد هذا النوع فقط ومن ينتزع الجنس يلزمه ان يدرك اولا افراد انواع كثيرة
وهذه الانواع وكل ما يستدعي اولا ادراكا اقل للاشياء التي ينتزع منها ينتزع انتزاعا اسهل

ينتزع من المتجانسين الغير

اسهل مما يستدعي اولا ادراكا اكثر للاشياء التي يؤخذ منها فالنوع السافل ينتزع انتزاعا
اسهل من انتزاع الاجناس وثالثا بان ما بعد الطبيعة يكون متأخرا عن سائر العلوم في ترتيب التعليم
والتعلم على ما صرح به ابن سينا في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الهيات الشفا حيث قال واما
مرتبة هذا العلم اي ما بعد الطبيعة فهي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية ومع ما يدل عليه
عبارة ما بعد الطبيعة والترتيب التعليمي يكون من الاسهل لنا ولما كنا نتعلم قبل ما بعد الطبيعة
علوما آخر كان موضوعات تلك العلوم ومباديها معلومة لنا علما اقدم من علم ما بعد الطبيعة وموضوعات
سائر العلوم ومباديها كليات كلية اقل من موضوع ما بعد الطبيعة الذي هو الموجود الذي هو كلي كلية ازيد
فالكليات كلية اقل ندرك ادراكا اقدم من الكليات كلية ازيد ورابعا بانه لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي
الازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا للجنس العالي وادراكنا للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات
والتالي باطل لانه مخالف للتجربة الحقة فانا نتعقل الموجود او الجوهر ثم ان شئنا نتعقل الانسان دفعة
من غير توسط شيء بينهما **الفصل السابع في تحقيق ما ذهبنا اليه في هذا البحث** اقول لما كان ما ذهبنا اليه
في هذه المسئلة الدقيقة مبنيا على مقدمات ثلث وجب ان نبينها اولا ثم نبرهن على ما ذهبنا اليه المقدمة
الاولى هي ان لعقلنا حالين الاولى بكونه من حيث انه ناظر الى الخيال والثانية بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن كونه ناظرا الى الخيال والمقدمة الثانية هي ان العقل من حيث انه ناظر الى الخيال يدرك الجزئيات
مستقيما وبلا واسطة امر اخر ومن حيث انه عقل مطلقا يتعقل الكليات فقط والمقدمة الثالثة هي ان عقلنا
اذا خرج من قوة التعقل الى فعله يتعقل اولا من حيث انه ناظر الى الخيال ثم يعقل من حيث انه عقل مطلقا ولنبين
تلك المقدمات اما الاولى فهي ماخوذة من الفصل التاسع من الكتاب الثالث للنفس حيث قال المصنف فيه ان الانسان
يفرق المقدار وان يكون مقدارا والماء وان يكون ماء وكذا اللحم وان يكون لحما يريد بقوله المقدار والماء واللحم الجزئيات
المادية وبقوله ان يكون مقدارا وان يكون ماء وان يكون لحما ماهياتها وكلياتها وهذه عبارته لما كان المقدار
وان يكون مقدارا متغايرين والماء وان يكون ماء كذلك وكذلك في الكثير لكن لا في الكل لان في البعض اللحم
وان يكون لحما شيء واحد فيفرق اما بالغير او اخذ انفسه مغايرا يعني ان الانسان يدرك ويفرق هذين اما بالغير
اي يدرك المقدار والماء اي الجزئيات بالحس ويدرك ان يكون مقدارا وان يكون ماء اي الكليات بالعقل
او يدركهما ويفرقهما بالعقل لكن اخذ انفسه مغايرا اي بالنظر الى ذاته يدرك الكليات وبالنظر الى انه متصل
بالخيال يدرك الجزئيات ايضا ويتبين وجهه بان العقل الواحد المكيف بوجه واحد علة طبيعية واحدة
مكيفة بوجه واحد وكل علة طبيعية واحدة من حيث انها واحدة ومكيفة بوجه واحد انما يصدر عنها فعل
واحد فقط لان امرا واحدا بوجه بعينه انما يفعل امرا واحدا وانما بهذا الوجه كما قال في المتن السادس
والخمسين من الكتاب الثاني من كتب الكون والفساد فالعقل الواحد المكيف بوجه واحد من حيث انه واحد
مكيف بوجه واحد انما يصدر عنه احد قسمي الادراك اي يدرك اما الكليات فقط او الجزئيات فقط ولما كان
مدركا لكليهما وجب ان نقر انه يكون على وجه حين يدرك الكليات ويكون اخر حين يدرك الجزئيات وايضا

على

لعقلنا حالان الاولى من حيث انه ناظر الى الخيال والثانية بالنظر الى ذاته

الواحد الطبيعي بوجه ما لا يصدر عنه بهذا الوجه الا واحد

ان العقل يدرك الجزئيات قطعا وهو لا يقدر ان يدركها من حيث انه عقل وبالنظر الى ذاته لانه بهذا القوة
يكون للكليات لما قال الفيلسوف في المتن التاسع والاربعين من الكتاب الاول من السماع الطبيعي الكلي معلوم
بالعقل والجزئي بالحس لان العقل للكلي وقال في المتن الستين من ثاني النفس ان الحس يكون للجزئيات بحسب
الفعل والعلم للكليات وكذا قال في الكتاب الاول والثاني من التحليل الثاني فالعقل يدرك الكليات حين كونه على حال
ويدرك الجزئيات حين كونه على حال آخر على انه لو لم يقبل العقل وجهي الادراك المذكورين لما كان سبب
قوي للاولوية تعقله الكليات من تعقله الجزئيات اولا والاولوية ادراكه هذا الجزئي من ادراكه جزئيات آخر فلا ان يدرك
على التعيين الجزئيات ادراكا اولى من الكليات وهذا الجزئي اولى من ذلك الجزئي يجب ان يكون مقارنا ومتصلا
بالقوة المتخيلة ناظرا اليها حتى يدرك الاشياء الجزئية التي تكون صورها فيها وان سلمت ان العقل وان كان
يدرك الجزئيات بلا نزاع لكن يدركها ادراكا انحرافيا ورجوعيا وبينوا هذا بان العقل اذا نظر الى الخيال الحاصل
في القوة المتخيلة ونوره وجرده العقل الفاعل عن المادة وعوارضها وصفى يدرك اولا الكلي الذي هو موضوع
المخصوص ثم يرجع وينظر الى هذا الخيال الذي اخذ وطبع منه صورة المعقول التي بها يعقل الكلي ويدرك
كون هذا الخيال للشيء الجزئي فيدرك هذا الشيء رجوعا اقول هذا مخالف لما في نفس الامر وضعت المقدمة
الثانية القائلة بان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مستقيما وبلا واسطة ادراكا من آخر
ومن حيث انه عقل مطلقا ~~يعقل الكليات~~ يعقل الكليات فقط مقابلة لهذا مع انه لو سلم ما قالوا يثبت ما ذهبنا
اليه اما كونه مخالفا في نفس الامر فلان العقل من حيث انه عقل مطلقا وبالنظر الى نفسه نسبته الى هذا التعقل
او الى ذلك على السوية وليس بمعاين لشيء منهما بعينه كما ان نسبة البصر الى هذا الابصار او الى ذلك كذلك
ولكن يتعين ذلك بالصورة المعقولة وهذا بالصورة المبصرة واذا عرفت هذا فاقول لو كان العقل حين يبتدئ
ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قال هؤلاء لكان حينئذ متعينا لتعقل الكليات اولا ولو كان متعينا له اولا لما قدر
بعد ان يعود منه ويدرك هذا الشيء الجزئي او ذلك الجزئي فلو كان العقل حين يبتدئ ان يتعقل مدركا
للكليات اولا كما قالوا لما قدر بعد ان يعود منه ويدرك هذا الجزئي او ذلك الجزئي اما الملازمة الاولى فظاهرة
واما الثانية فلانه لو كان متعينا لتعقل الكليات اولا لوجد فيه امور تخصه العقل والصورة المعقولة والتعقل
والعقل لا يقدر ان يوجه نفسه من ذاته الى هذا الموضوع او ذلك لانه صار من طبعه غير متعين وبلا فرق
بالنسبة الى هذا او ذلك الجزئيين وكما ان اللوح السادج لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه لقبول هذا النقش
او ذلك كذلك العقل الذي هو كاللوح السادج الذي ليس فيه نقش لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه
لادراك هذا او ذلك ولا يمكن ان تعينه الصورة المعقولة وتعقل الامر الكلي لان الشيء الذي يكون
نسبته بلا فرق الى جميع جزئيات النوع او الجنس لا يمكن ان يعين العقل لان يكون ادراكه لفرد منها اولى
من ادراكه لفرد آخر منها والصورة وتعقل الامر الكلي يكون نسبتها الى جميع افراد النوع او الجنس على السوية
وبلا فرق اي لا يكون نسبتها الى هذا الفرد اولى من ذلك فلا يمكن ان يعينا ويخصصا العقل لان يكون ادراكه
هذا اولى من ذلك وكون هذه المعقولة منتزعة من هذا الخيال لا يفيد اولوية ادراكه هذا دون ذلك

الصور فم

ذلك لان الخيال اذا نوره العقل الفاعل وصار صورة معقولة تجرد من جميع قيوداته الجزئية الخيالية
ويبقى صورة كلية فقط ولا يبقى فيها جزئية اصلا والا كانت كلية ولم تكن كلية معا فالصورة المعقولة
المذكورة لا تكون نسبتها الى هذا الجزئي اولى من ذلك واما انه لو سلم ما قالوا يثبت ما ذهبنا اليه فلان
كل ادراك حسيا كان او عقليا يكون بصورة معينة مشابهة للشيء المدرك حاصلة في قوة مدركة
على ما اتفق عليه جميع الحكماء واذا تقرر هذا فنقول لما كان العقل عند هؤلاء القوم الذين نباحث معهم
مدركا للجزئيات كزيد وعمرو ادراكا انحرافيا رجعيا وجب ان يدرك زيدا مثلا بصورة قطعا وهذه
الصورة اما صورة زيد او صورة جزئي آخر او صورة الطبيعة الكلية اي الانسان او صورة طبيعة كلية
اخرى لا يجوز ان تكون صورة طبيعة كلية اخرى لان العقل حينئذ لا يدرك بها الماهية الانسانية فضلا عن ان يدرك بها
زيدا وهذا بديهي لا يحتاج الى البيان ولا يجوز ان تكون صورة الانسان الكلي لان الصورة المعينة للانسان الكلي
ليست صورة معينة لزيد مشابهة له وايضا لان صورة الكلي كماهية الانسان لا توافق شيئا من الجزئيات
الا بالقوة والاجمال لا بالفعل والتفصيل مع ان هذه الصورة مشتملة بالقوة والاجمال على الامور
المغايرة لزيد ايضا ولا يجوز ان تكون صورة جزئي آخر بها يدرك العقل زيدا انحرافا ورجوعا لانه لا يمكن
ان يكون احد مدركا لزيد بصورة عمرو ولو رجوعا فبقي ان يكون العقل مدركا لزيد بصورته المعينة المشابهة
له ومنه يلزم ظاهرا ان العقل لا يدرك زيدا مثلا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء بل بلا واسطة واستقامة
كما ذهبنا اليه لان العقل يدركه بصورته المخصوصة به المشابهة له الغير ذوات الواسطة وكل ما يدركه العقل بصورته
المخصوصة به المشابهة له الغير ذوات الواسطة يدركه بغير واسطة واستقامة فالعقل يدركه بغير واسطة واستقامة
لا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء ثم نقول ان العقل من حيث انه عقل صرف وبالنظر الى ذاته لما لم يقدر ان يصدر
عنه هذا الادراك لانه يكون للكليات فقط لزم ان يدرك زيدا من حيث اتصاله واقترانه بالقوة المتخيلة
لان الصورة المخصوصة بزيد المشابهة له امر خيالي مادي وهو لا يمكن ان يقبل في العقل من حيث انه عقل صرف لانه
يجب ان يكون بين القابل والمقبول مناسبة ولا مناسبة بين العقل الصرف الغير والصورة المادية فيجب
ان يدركها بوجه آخر ثم نقول لما قدر العقل ان يدرك الجزئي بعد تعقل امر كلي منتزع من الخيال فلم لم يدركه
قبل انتزاع الكلي مع انه يطلبه بالطبع كما سنبينه ولم يفعل الرجوع عبثا ومما ذكرنا ظهر المقدمتان المذكورتان
اولا الاولى ان لعقلنا حالين الاولى تكون من حيث انه متصل بالخيال والثانية من حيث انه عقل مطلقا
والثانية ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات منفصلا ومستقيما وبلا واسطة ادراكا من آخر
واما الثالثة وهي ان عقلنا اذا خرج من قوة التعقل الى فعله اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم يعقل من حيث انه
عقل صرف فاثبتها اولا من عادة الطبيعة وحالها المستمرة فانها في اعمال افعالها لا تنتقل اصلا من مبدء عملها الى
منتهاه بدون ان يكون امر متوسط بينهما بل تربط الطرفين به وهذا المتوسط درجة لطبيعة طرف واحد لكنها
منظمة ورقيقة بمرتبة ترى ان تكون لابسة لطبيعة الطرف الآخر وخاصة ولهذا يشكل ان يعلم من اي طبيعة
يكون من طبيعي الطرفين لان الطبيعة على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول من ثامن تاريخ الحيوانات تنتقل افعا

العقل يدرك الكليات والجزئيات

قوله ولان هذا مخالف علة متقدمة على معلولها الذي هو وضعت وقوله بعده مقابلة اسم فاعل حال من مفعول وضعت وهو المقدمة

يعقل صح

المبادي صح

العقل اذا بدا ان يعقل يعقل من حيث انه متصل بالخيال ثم من حيث انه عقل صرف

الادراك الاول في الطفل هو الادراك الحسي

بمرتبة تدريجا بحيث تستمر باتصال على اجدا الطرفين ولا يعلم من اين يكون المتوسط ولما عرفت هذا
فاقول ان الادراك الاول في الطفل هو الادراك الحسي وهو مبدا لجميع ادراكاتنا فمنه يجب ان ننتقل الى
الادراك العقلي المأخوذ من العقل وهذا الادراك هو المنتهى لادراكنا فلا يمكن ان نتجاوز اليه بلا واسطة
بل يجب ان نبتدئ من ادراك المحسوسات ونصل الى الادراك الحاصل بالعقل من حيث اتصاله بالخيال
الذي هو كالداخل تحت خواص المحسوسات وواسطة بين محض الادراك الحسي وصرف الادراك
العقلي وثانيا من طرف العقل الذي هو في الطفل ضعيف جدا ونور العقل الفاعل قليل وهذا بسبب كثرة
رطوبة الآلات الكائنة في سن الطفولية وبسبب هذا لا يقدر عقله الفاعل ان ينور الصور الخيالية وينتزع
منها الكليات ولا عقله القابل ان يقبل علما خالصا كاملا اي تعقل الكليات بل يوافق الخيال ويدرك معه الجزئيات
لكن لا مفصلة متميزة بل مجملة ومختلطة اي يدركها معه باعم العوارض كما بينا سابقا ثم يبتدئ ان يدركها
مفصلة متميزة وان يفرق بعضها عن بعض على ما علم بالتجربة فان الاطفال في صغر سنهم يسمون كل رجل

العقل المتصل بالخيال لا يدرك اولا الجزئيات على وجه التفصيل والتميز بل على وجه الاجمال

ابا وكل امرأة اما ثم يفرقون آبائهم عن غيرهم وامهاتهم عن غيرهن ومن هذا يستخرج ايضا ان العقل
المتصل بالخيال لا يدرك اولا في الحال الجزئيات على التعيين وبالاعراض المختصة بل يدركها بوجه اجمالي
وبالاعراض الكلية زيادة كلية ثم يميز الاعراض ويفرقها ويبتدئ ان يدرك الاشياء مفصلة كما يدرك
الاطفال في ادراكاتهم كما ذكرنا وعلى هذا الوجه يجب ان يلاحظ ايضا في ادراك العقل من حيث انه عقل
محض الكليات فانه يدرك اولا الكليات كلية ازيد ثم الكليات كلية قليلة ثم الكليات كلية اقل كما بينا في الفصل الخامس

العقل من حيث انه عقل صرف انما يدرك اولا اتم الكليات ثم ما تحته منها ثم ما تحته منها

الفرد المنتشر يدرك قبل اتم الكليات

حين ذكرنا مذهب توماس اقوناس وبعد هذه ندعي امرين احدهما هو انه لو فعل النسبة بين الكلي
والجزئي يكون الامر الذي يدركه العقل اولا اولية بالمبدائية ادراكا اجماليا بالفعل هو الجزئي وثانيهما
هو انه لو فعل النسبة بين تلك الكليات يكون الامر الذي يدركه اولا هو الكلي الازيد كلية وهذان المطلبان
يظهران من المقدمات المذكورة ويثبت الاول ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الرابع على ان المدرك
اولا هو الجزئي فانها كلها تشهد للعقل الذي يتصل بالخيال بالمعنى الذي بيناه من ان العقل يدرك الجزئي
اولا اولية بالمبدائية فيثبت ايضا سقوتيين القائلين بان رأي سقوتس هو ان المدرك اولا هو الجزئي
ويثبت ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات رأي توماس اقوناس فانها تثبت ان العقل
من حيث انه عقل صرف تدرك اولا الكليات كلية ازيد ويعرف صدق ما قلنا من حل الادلة المذكورة فلنحلها

الفصل الثامن في رد الادلة المذكورة في الفصل السادس المورودة لاثبات ان المدرك اولا هو الكلي
اقل كلية اي النوع السافل قد عرفت ان اتباع سقوتس قالوا ان مذهب سقوتس هو ان المدرك
لعقلنا اولا مأخوذا على الاطلاق لا بالنسبة هو الجزئي ونحن نوافقهم في ذلك لكن نقيد العقل بتقييد من حيث
انه مقارن مع الخيال لا من حيث انه عقل محض وقالوا ان المدرك اولا مأخوذا على الاطلاق
بل بالنسبة بين الكليات هو الكلي اقل كلية ونحن لا نوافقهم في ذلك بل نقول ان المدرك اولا بين
الكليات للعقل من حيث انه عقل محض هو الكلي ازيد كلية وصدق هذا يتبين من الادلة المذكورة في الفصل

الفواعل الطبيعية تفعل افعالها تدريجا مبتدئة من الادنى الى الاعلى

في الفصل الخامس لاثبات رأي توماس اقوناس وسيظهر من ابطال الادلة المورودة على خلافه والدليل
الاول المورد على خلافه يستند على هذه المقدمة اي اذا اقترن الفاعل الطبيعي مع المنفعل الطبيعي
ولم يكونا ممنوعين يصدر الفاعل اولا الفعل الاكمل الذي يقدر ان يصدره وهذه المقدمة اما كاذبة
او صادقة ولا ينتج فيما نحن فيه شيئا فانها اذا اخذت على الوجه الاول المذكور سابقا اي بمعنى ان كل
فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير تفعل اولا وفي الحال فعلا اشرف
تقدر ان تفعله مطلقا كما فهمها بعضهم من اثبات سقوتس تكون كاذبة كذبا ظاهرا لان النار القريبة
الى قابل الحرارة غير ممنوعة من التأثير لا تصدر اولا وفي الحال الاحراق الذي تقدر ان تفعله مطلقا وهكذا
يري سائر الفواعل الطبيعية فانها تصدر افعالها تدريجا مبتدئة من الادنى الى الاعلى على ما هو عادتها
وقد ابطلها ايضا فحول العلماء مثل وخامس ويرريش بان تعقل النوع السافل تعقلا تفصيليا
تعقل اكمل يقدر ان يفعله العقل مطلقا بين الكليات فعلى مقتضى هذه المقدمة يجب ان يفعل العقل اولا وفي الحال
هذا التعقل التفصيلي فيلزم ان يكون المدرك اولا بين الكليات بادراك وتعقل تفصيلي وهو النوع السافل
وهذا مخالف لرأي سقوتس ولما في نفس الامر فان العلم الاجمالي مقدم عن التفصيلي وموقوف عليه
في الواقع فاجاب بعض سقوتيين عن الاول بانه اذا كان في المنفعل مانع مقابل لتأثره من الفاعل القريب
يكون الفاعل ممنوعا من التأثير فلا يفعل اولا فعلا اكمل يقدر ان يفعله مطلقا بل يصدر اولا فعلا ناقصا
ثم كاملا ثم اكمل كما يكون الحال كذلك في النار المحرقة للخشب لان فيه برودة ورطوبة تمنعان وتقابلان
ان تفعل النار فيه فعلها الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا في دائما لا ترفعان منه لا تفعل فعلها الاكمل فيه
وانما تفعل اولا فعلها الناقص مع معاركته معهما ثم بالتأني ورفع المحاربين تفعل فعلها الكامل ثم
الاكمل واما لو لم يجد الفاعل الطبيعي المقارن الى المنفعل مانعا ما فيفعل فيه اولا وبلا تأخير ما فعله
الاكمل الذي يقدر ان يفعله مطلقا كالشمس فانها تضيء الهواء المظلم اولا اضاءته الاكمل تقدر ان تفعلها
فيه مطلقا لعدم مانع ومقابل لقبوله الاضاءة ولما كان العقل كذلك غير ممنوع بشيء من الموانع يفعل
فعله الكامل اولا بين الكليات الذي يقدر ان يفعله مطلقا وهو تعقل النوع السافل وعن الثاني بان العقل
لا يقدر ان يفعل فيه اولا التعقل التفصيلي الاكمل الذي يقدر ان يفعله بعد لوجود المانع الذي هو ان
مرتبة الادراك الاجمالي في كل جنس تتقدم على مرتبة الادراك التفصيلي ولهذا قال سقوتس في كتاب

الادراك الاجمالي كواسطة بين الجهل والادراك التفصيلي

النفس ان الادراك الاجمالي كواسطة بين الجهل والادراك التفصيلي ولهذا يتقدم على كل ادراك
تفصيلي فادراك النوع السافل من اول الامر تفصيلا يمنعه وجوب تقدم الادراك الاجمالي عليه
وهذان الجوابان لا يكسران قوة ادلة الابطال اما اولا فلان العقل يمنعه مانعان في ان يعمل عمله الاول
مادية الموضوع فانه ما لم يتجرد عنها لا يمكن ان يتعقله العقل اصلا وهذا هو السبب ان الموضوع المادي
الموجود في الخارج يكون قابلا بعيدا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة البعيدة واذا لحصل في الخيال يكون قابلا
قريبا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة القريبة وليس بمتعقل بالفعل في تينك الحالين ثم يتعقله بالفعل العقل

الفاعل اذا جرده عنها كما بيّن في موضعه وبهذا بطل ما قالوا لما كان العقل غير ممنوع بشيء من الموانع لحق ولكن
هو مقتضى الطبيعة وعادتها فان الطبيعة تبتدئ من اعمال افعاله من النواقص ثم من الكاملات الى الاكمل ولا يمكن الى الكاملات
ان يكون شيء كاملا ولا كاملا معا ولو كان العقل يفعل في الحال تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا يلزم ان يكون
شيء واحد كاملا ولا كاملا معا وهو امر ظاهر البطلان ومنع الضرورة تقتضي ان يكون الادراك الاجمالي قبل
الادراك التفصيلي كما قال كذلك سقوتس ثم المجيبون المذكورون يقولون تارة ان العقل يعقل
من اول الامر تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا العدم كونه ممنوعا بشيء من الموانع واذا اورد عليهم انه يلزم
ح ان يتعقل النوع السافل اولا تعقلا تفصيليا يقولون لا يمكن هذا لوجود المانع وليس هذا الا تناقض ظاهر
فيكون جوابهم باطلا قطعا ولا يجديهم شيئا تمثيلهم بالشمس لان نور الشمس لا يضاد امر لانه كيفية جسم فلكي والكيفية
الفلكية لا يضادها امر اما الظلمة فعدم صرف على ما علمه المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب النفس والعقل يجد الكيفية الفلكية لا يضادها امر
في الشيء الذي يتعقله بحاله مضادا اما هو مادية المقابلة للتعقل الآمادي قطعا واذا اخذت المقدمة المذكورة
بالمعنى الثاني اي بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير فيه تفعل فعلا
اشرف تقدر ان تفعله الآن لا مطلقا كما فهمها بعض آخر من سقوتيين لا ينتج فيما نحن فيه شيئا لان التعقل الكامل
الذي يقدر العقل ان يفعله في اول الامر ليس تعقل النوع السافل بل العقل من حيث انه عقل انما يتعقل الكلي
الاعم كما مر غير مرة والدليل الثاني انتقال من جنس تعقل الى جنس آخر منه لا نبحث هنا التعقل الاختلاطي المبدئي
والنوع او الجنس المنتزعان من حيث انهما نوع او جنس ليس بمتعقلين تعقلا اختلاطيا مبدئيا بل تفصيليا فانهما
ينظران الى ما انتزعا منه فالاستدلال بادراك النوع او الجنس الذي هو ادراك تفصيلي للادراك الاجمالي
المبدئي استدلال بجنس للادراك بجنسه الآخر وهو استدلال باطل لعدم استلزامه المدعى ومن ثمه قال كثير من
الشارحين في رد هذا الدليل ان الحيوان مثلا يمكن ان ينظر بوجهين الاول من حيث انه جنس ما والثاني من حيث انه
طبيعة من الطبايع موجودة في الجزئيات الكثيرة والمنظور بالوجه الاول يكون انتزاعه اصعب من انتزاع النوع
وعلى هذا الانتزاع يجري الدليل والتمثيلات المذكورة فيه والمنظور بالوجه الثاني لا يكون انتزاعه من الجزئيات اصعب
من انتزاع النوع منها بل يكون اقدم واسهل منه لانه لما كان افراد الحيوان مثلا اكثر من افراد الانسان وكان عوارضه
اعم وازيد محسوسة من عوارض الانسان على ما بينا في الفصل من هذا البحث يكون خيالات الحيوان متهيئة اشد
تهيأ لان يصل اليها طبيعة الحيوان الكلي من خيالات الانسان والدليل الثالث ايضا انتقال من الموجود بمعنى الى
الموجود بمعنى آخر فان الموجود الذي هو موضوع ما بعد الطبيعة ليس هو الموجود الذي قلنا انه مدرك
اولا لعقلنا من حيث انه عقل فان الاول مجرد عن كل مادة حسية وعقلية ولهذا يكون تعقله صعبا فيكون تعلم
علم ما بعد الطبيعة الذي يكون هذا الموجود موضوعه متأخرا عن تعلم علم الطبيعي والرياضي فان موضوع العلم موضوع الطبيعي مجردة عن المادة الحسية
الطبيعي انما يتجرد عن المادة الحسية الجزئية لا عن المادة الحسية الكلية وموضوع الرياضي انما يتجرد عن المادة الجزئية لا الكلية وموضوع الرياضي
الحسية الجزئية والكلية لا عن المادة العقلية الكلية كما قال الفيلسوف في الكتاب الحادي عشر من كتب ما بعد الطبيعة عن المادة الحسية الكلية ايضا لا عن
يتجرد عن كل واحد منها والموجود الذي قلنا انه مدرك بعقولنا اولا ادراكا اجماليا متحقق في الموجودات العقلية الكلية وموضوع ما بعد الطبيعي عن كل مادة

في الموجودات الخارجية وكما يقول اصحاب هذا الرأي يكون مع الماهية الحسية ثم اقول ان تعقلنا شيئا
من حيث انه موجود مغاير لتعقلنا شيئا تحت مفهوم الموجود فان الاول اصعب تعقلا والمتعقل به
متعقل تفصيلا ومتأخرا والثاني اسهل تعقلا لان تعقل شيء لا تحت مفهومه المخصوص بل تحت اعم العامات
تعقل له اجمالا واختلاطا وهو اسهل التعقلات واقدمها واورد بعض سقوتيين على كون الموجود الكائن
مع الماهية الحسية متعقلا اولا انه اما يراد به المفهوم من الموجود والماهية الحسية او مفهوم الموجود فقط
فان اريد الاول فلا يكون المعقول الاول هو الموجود بل كليا اقل لان مفهوم الماهية الحسية كلي اقل وان
اريد الثاني يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم في ترتيب التعقل الاجمالي لا مؤخرا لانه كما يكون ترتيب
الموضوعات كذلك يكون ترتيب العلوم التي تتنوع بسببها فلو كان مفهوم الموجود هو المدرك اولا
فلما كان موضوعا لما بعد الطبيعة يكون ما بعد الطبيعة علما اول في ترتيب التعقل اجمالا واقول في دفع هذا
وامثاله قيد الموجود بالكائن مع الماهية الحسية ليخرج الموجود الذي هو اعم العامات الشامل لجميع المحسوسات
والمجردات كالواجب والعقول وغيرهما لما كانت متعقلة لنا بافعالها لا يمكن ان تتعقل اولا والموجود الكائن
مع الماهية الحسية كلي اقل من الموجود الذي هو اعم العامات ولكن لا يكون لاجل هذا نوعا سافلا بل كليا ازيد مما
قالوا في الشق الثاني او يراد بالموجود الكائن مع الماهية الحسية مفهوم الموجود الى آخره فان اريد بمفهوم الموجود
فقط الموجود من حيث انه موجود الذي هو اعم العامات الشامل للمحسوسات والمجردات نقول لم يرد به هذا المعنى الموجود
بل اريد به مفهومه الذي هو المناسب لتعقلنا وهو المعقول اولا وليس بنوع سافل وهكذا ينبغي ان يقال هو
على قوله وان اريد الثاني يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم الى آخره فلما كان موضوع ما بعد الطبيعة
هو الموجود من حيث انه موجود لا الموجود المنضم الى المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من الكتاب
الحادي عشر من ما بعد الطبيعة يكون هذا الموجود اصعب تعقلا فيكون تعلم ما بعد الطبيعة متأخرا عن تعلم سائر
العلوم ونجيب عن الدليل الرابع بان سرعة العقل في تعقلاته ليس في مرتبة يمكن بيانها فانه يطير بأجنحة النورية
من حضيض الارض الى الفلك الاعلى دفعة ويتجاوز جميع الوسائط عند الاقتضاء فيتعقل الموجود وينتقل منه
الى النوع السافل بلا تراخ ومكث محسوس وانما قلنا عند الاقتضاء لانه قد ينزل تدريجا من الموجود الى الجوهر
ومنه الى الجسم ومنه الى ذي النفس ومنه الى الحيوان ومنه الى الانسان كما يقع في الادراك الحسي كذلك فانا
اذا رأينا انسانا يجيء من بعيد قد نتجاوز الوسائط وقد لا نتجاوزها فندرك انه جسم وننتقل منه الى حساس
الانسان في الحال بلا تراخ محسوس وان كان في مثل هذا الانتقال والتعقل تقدم بالطبع كما يقع كذلك اذا
قرب من ابصارنا مبصر مثلا اذا دخل زيد بغتة من باب البيت فان المحرك لبصرنا اولا واقوى انما هي اعراض
الكلية زيادة كلية لانه وان كان الداخل المقابل لبصرنا هو الانسان الشخصي اي زيد الكن المحرك لبصرنا اولا
واقوى هو الطول والعرض والصورة والشكل واللون الكليات دون صورته الشخصية الحاصلة من الاعراض
الجزئية اي دون وجه المدور الابيض وعينيه الازرقين وانفه الافطس ولحيته الاسود او الابيض
كما قلنا سابقا لان الاول اعرف ومشترك بين الكثير وكون الاعراض الكلية محركة لبصرنا اولا واقوى

من الاعراض الجزئية يظهر ايضا من الشبح المرئي من المسافة البعيدة فان المحرك للبصر منه اولا واقوى انما هو مطلق
الجسم التعليمي والشكل واللون والصورة دون اعراضه الجزئية فكذلك اذا دخل رجل من باب بيتنا يحرك
اعراضه الكلية بصرنا اولا واقوى من اعراضه الجزئية ولما كان قوة الباصرة يبصر من الداخل من باب البيت اعراضه
الكلية ثم ينتقل ويبصر اعراضه الجزئية بلا حركة وبلا تراخ محسوس فكيف لا ينتقل العقل الذي يكون سرعة انتقاله
في تعقلاته ازيد بمراتب كثيرة من انتقال البصر في ابصاراته من الكلي الى الجزئي الى اقل كلية بلا مكث وتراخ محسوس
اصلا فما قالوا لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي ازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا الجنس العالي وادراكنا
للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات اذا وجوب ادراكها تدريجا دائما فبطل وان دفعة ففيه نظر

الفصل الثاني فيه قسمان القسم الاول في بيان المبادي المختلفة للاجسام الطبيعية التي اوردها قدماء الفلاسفة

المتن السادس قال ويجب ان يكون المبداء اما واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما لا متحرك كما قال بارمنيدس
وملسوس او متحرك كما قال الطبيعيون لكن بعضهم قال ان المبداء هو الهواء وبعضهم هو الماء وان كان كثيرا
فاما متناه او غير متناه فان كان متناهيا فوق الواحد فاما اثنان او ثلثة او اربعة او معدودات آخر بعدد
آخر معين وان كان غير متناه فاما ان تكون كما قال ذيموقريطوس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والصورة
او اضدادا اقول من هذا المقام شرع المص في القسم الثاني من الكتاب هذا الكتاب فابتداء بعد تمهيد
المقدمة ان يعلم المبادي التي كان عين في المتن الاول ان يكون الابتداء منها في الحكمة الطبيعية لكن تتبع
اولا في تعليم رأيه الى الطبيعة الوالدة للاجسام الطبيعية التي تخرج عند توليد الاشياء اولا من موضوع
علمها الكيفيات المضادة حتى الصور الجوهرية ثم تدخل الصورة المطلوبة لها فابتدأ ان يقطع من قبل رأى
القدماء المخالفة لرأيه في تعيين مبادي الاجسام الطبيعية ليظهر رأيه الذي سيضعه بعد ظهورا تاما
فوضع في هذا المتن جميع آرائهم فيها وصرح ببعض رؤساء اصحاب الرأي وقال يجب ان يكون مبداء
الاجسام اما واحدا او كثيرا ثم قسم كل قسم منهما فقال وان كان واحدا فاما لا متحرك كما زعم بارمنيدس
وملسوس او متحرك كما زعم القوم المسمون بالطبيعيين الذين قال بعض منهم انه الهواء مثل ديوجينس
الابولوني وانا قسمنس الملطي تلميذ انا قسماندروس وبعض آخر انه الماء مثل ثالس الملطي معلم
انا قسماندروس وهيبونوس وهيباس وبعضهم انه النار مثل هيراقليطوس وزينون وبعضهم انه
المتوسط بين الهواء والنار مثل انا قسماندروس الملطي تلميذ ثالس الملطي وبعض الفلسفيين
الى انه التراب مثل اسيودوس وفركيدس المصطلي وزينوفانيس وان كان كثيرا فاما متناه بالعدد
او غير متناه به فان كان متناهيا بالعدد وفوق الواحد فاما اثنان مثل النار والارض كما قال بارمنيدس
على ما قال المصنف في المتن الثاني والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الثالث من الكتاب الاول
من كتب ما بعد الطبيعة او مثل النار والهواء كما قال يوانونوس او ثلثة هي الكبير والصغير والواحد
على وجه ذكره افلاطون كما يستفاد من تماوس ونقله المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب او ثلثة
ايضا هي الواحد والزائد والناقص لكن لا بوجه واحد بل قال القدماء الاثنان فاعلان والواحد منفعل

كما ان جزيرة اقريطس اي ان جزيرة قبرس اوره المترجم
قال اسيودوس في بيت يوناني كان الخليط قبل الكل ثم الارض الواسعة التي تعود الامانات

منفعل وقال بعض المتأخرين منهم الواحد فاعل والاثنان منفعلان كذا قال المص في المتن الخامس
والخمسين او ثلثة ايضا هي الهيولي والصورة والعدم على ما ذهب اليه المص او اربعة العناصر الاربعة
والعلة الفاعلية اثنان العداوة والمحبة كما ذهب اليه انبذقلس والكثر من الاربعة محدودة بعدد
معين كما ذهب اليه فيثاغورس من انها عشرة اضداد على ما قال المص في الفصل الخامس من الكتاب
الاول مما بعد الطبيعة وان كان غير متناه بالعدد تكون كما قال ذيموقريطوس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل
او الصورة او اضدادا وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه ان كان المبادي غير متناهية
بالعدد فاما تكون متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او الصورة واضدادا كما ذهب اليه ذيموقريطوس
ولوقيبوس وابيقورس فان المبادي عندهم هي الاجسام الصغيرة الغير المنقسمة الداخلة في جنس
واحد المتخالفة بالشكل والترتيب والوضع المتضادة كذا صرح به المص في المتن الثاني والاربعين
من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة او لا تكون متحدة بالجنس كما ذهب
اليه انا قساغوراس تلميذ انا قسمنس فانه عين ان يوجد في الخليط الذي كان يقول بوجوده اجسام
غير متناهية الاجزاء المتشابهة مثلا عين اجزاء غير متناهية للماء فيها وكذا للهواء واللحم والعظم وساير
البسائط والمركبات والماء واللحم والهواء وامثالها متخالفة بالجنس وهذا القسم الاخير على هذا
البيان يستفاد من سوق الكلام فقوله او اضدادا حينئذ يكون مربوطا بما قال ذيموقريطوس فيكون
المعنى كما مر فاما تكون كما قال ذيموقريطوس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والصورة واضدادا على ان يكون
او بمعنى الواو لان المص يعتقد من مذهب ذيموقريطوس ثلثة تضادات الاول بحسب الشكل والثاني بحسب الترتيب
والثالث بحسب الوضع فلو كان هذا القول مربوطا بما قال ذيموقريطوس يكون القسم الاخر منهما من سياق
الكلام متعلقا بمذهب انا قساغوراس فان المبادي التي عينها ان يكون في خليط لا ترى ان تكون اضدادا
فان الاجسام الموجودة فيها جواهر وهي غير متضادة والثاني هو انه ان كانت غير متناهية فاما تكون كما ذهب
اليه ذيموقريطوس متحدة بالجنس متخالفة بالشكل والصورة او تكون اضدادا كما ذهب اليه انا قساغوراس
فان الاجسام المجتمعة في الخليط المذكور كالماء والتراب والهواء والنار والذهب والفضة ترى ان
تكون متضادة حقيقة ووضعا واما الاجسام الذيموقريطية لا ترى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا
لانها متشكلة باشكال مختلفة والاشكال لا تكون متضادة حقيقة وعلى هذا لا يكون قوله او اضدادا مربوطا
بما قال ذيموقريطوس بل عديلا له ويكون او بمعناه الحقيقي ولا يكون القسم الاخير مستفادا من الخارج وانا
اقول هذا هو مقصود المص الاول ولتكون جميع المبادي المذكورة مضبوطة لكم غاية ضبط اوردناها
في هذا الترتيب بان نقول مبداء الاجسام الطبيعية اما واحد وهو اما غير متحرك متناه كما قال بارمنيدس
او لا متناه او غير متناه كما قال ملسوس الساموسي واما متحرك وهو اما ماء كما ذهب اليه ثالس الملطي وهيبونوس
وهيباس او هواء كما ذهب اليه ذيوجينس وقينوفانس وانا قسمنس او نار كما ذهب اليه هيراقليطوس
وزينون رئيس الرواقيين او امر متوسط بين الهواء والنار كما ذهب اليه انا قسماندروس او تراب

ذكر آراء الحكماء في المبادي

هي

سياتي في اول الفصل الرابع ان بعض قدماء الالهيين عين التراب مبدا فيكون هو الثلثة منهم وهذا ينافي ما سياتي في آخر شرح هذا المتن من انه لم يقل به احد من قدماء الفلاسفة بل بعض متكلمي اليونان

كما قال اسبودوس وفركيدس وبرونوبدوس او كثير وهو اما متناه بان يكون اثنين وهما اما النار اي الافلاك
والتراب اي العناصر كما ظن بارمنيدس او نار وهواء كما قال بوانوس او بان يكون ثلثة اما الواحد اي الموضوع
والزائد والناقص كما ذهب اليه قدماء الطبيعيين واما الكبير والصغير اي الهيولى والواحد اي الصورة كما قال
افلاطون واما الهيولى والصورة والعدم كما ذهب اليه ارسطوطاليس او بان تكون اربعة وهي العناصر الاربعة
كما ذهب اليه انبذوقليس او بان تكون عشرة اضداد كما ذهب اليه فيثاغورس او غير متناه وهو اما الجسيمات
الصغيرة المتحدة بالجنس المخالفة بالشكل او الصورة كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولاجيوس وابقورس وهي
اما متصفة بالاشكال الغير المتناهية كما ذهب اليه الاولان او محاطة بالاشكال المتناهية الغير المعلومة العدد
كما ذهب اليه الثالث او الاجسام الاجزاء المتشابهة المختلطة في الخليط العظيم الغير المتناهي المخالفة بالجنس كما ذهب
اليه اناكساغوراس هذا واعترض الشارح بانه لما قسم المص المبداء الواحد الى المتحرك واللامتحرك كان واجبا
عليه ان يقسم كلا منهما الى المتناهي وغير المتناهي لان الواضعين اياه لا متحركا قد وضعه بعضهم متناهيا كبارمنيدس
وبعضهم غير متناه كملسوس وكذا الواضعون اياه متحركا قد وضعه بعضهم متناهيا كثالس الملطي وذيوجانس وكثيرين
اخرين وبعضهم غير متناه كاناكساندروس ولما كان الامر كذلك كان واجبا على المص ان يقسم كل واحد
من اللامتحرك والمتحرك الى القسمين ليستوفي جميع الاقسام الذي في صدد بيانها ولما ترك كان تقسيمه قاصرا
ناقصا ثم اجاب بانه لما كان مقصود المص هنا بيان عدد المبادي التي عينها القدماء لا بيان كيفيتها من كونها
متناهية او غير متناهية لم يجب عليه بل لم يلق ان يقسم ثانيا من اللامتحرك والمتحرك الى المتناهي وغير المتناهي
وصدق ما قلنا يعلم من ان المص حين قسم المبادي الكثيرة الى المتناهي وغير المتناهي ثم المتناهي الى اقسامه
ضم قوله فوق الواحد ليشير انه لا يتكلم هنا للمبادي المتناهية او غير المتناهية بالنظر الى وصف التناهي وعدمه
كما يشعر به عبارة وان كان كثيرا فاما متناهية او غير متناهية بل بالنظر الى عددها ولهذا قال فان كان متناهيا فوق
الواحد فاما اثنان او ثلثة او اربعة او معدودة بعدد آخر معين وانا اقول اولا ان ما قال في السؤال الواضعون
اياه متحركا قد وضعه بعضهم متناهيا كثالس وذيوجانس مخالف لما قال في شرح المتن السابع والعشرين
من الكتاب الثالث من ان الماء الذي هو مبداء عند ثالس غير متناهي المقدار ولما قال المص في المتن المذكور
والمتن التاسع والاربعين من الكتاب المذكور من ان الماء والهواء والمتوسط غير متناه عند من يجعل شيئا منها
مبداء وثالس جعل الماء مبداء فهو غير متناه عنده وذيوجانس جعل الهواء مبداء فهو غير متناه عنده فالصواب
ان يقال قد وضعه بعضهم متناهيا كهراقليطس وزينون فانهما وضعا النار مبداء ولم يجعلاها غير متناهية
لما قال المص في المتن التاسع والاربعين المذكور لم يجعل النار احد من الطبيعيين غير متناهية وثانيا لو كان
مقصود المص مجرد بيان العدد اي مجرد كون المبداء واحدا او اثنين او ثلثة او اربعة او ازيد لا بيان
اوصافها ايضا كما قال لما تعرض لكون المبداء الواحد متحركا او لا متحركا والكثير متناهيا او غير متناه وكون
الغير المتناهي متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او اضدادا لان الحركة وعدمها والتناهي وعدمه والاتحاد
بالجنس والاختلاف بالشكل والتضاد اوصاف للمبادي بديهة ولوجب ان يقول لكن يجب ان يكون

الغير المتناهية

متناه ح

ان يكون المبداء اما واحدا كما قال بارمنيدس وملسوس والطبيعيون او كثيرا اثنين او ثلثة او اربعة
او معدودات آخر بعدد آخر معين او غير معدودة بعدد ولكنه تعرض لهذه الصفات ولم يقل فليس
مقصوده مجرد بيان العدد لا الصفة بل كليهما على ما هو ظاهر من عبارته فاندفع الجواب وبقي السؤال
وانا اقول في دفعه ان المص لم يرد تقسيم المبداء الى كل قسم من اقسامه تفصيلا بل تقسيمه الى اقسام
بحيث لا يخرج واحد منها من التقسيم وهذا التقسيم كذلك فان المتناهي وغير المتناهي من اللامتحرك
والمتحرك داخلان فيهما قطعا فلا يكون قاصرا ناقصا كما قال السائل نعم يلزم ان يكون هذه الاقسام
كاكثر سائر الاقسام مذكورة اجمالا لا تفصيلا لكنه ليس بقصور ونقصان فان قلت وان اندفع هذا
لكنه يرد ان هذا التقسيم فاسد لخروج بعض الاقسام منه وهو التراب على ما ذهب اليه فركيدس وبرونوبدوس
قلت هو داخل في الواحد ولم يصرح به لكمال ظهور بطلانه كما سيجيء ان خروجه غير مضر لانه لم يذهب اليه
احد من قدماء الفلاسفة بل بعض متكلمي اليونان والمقصود هنا بيان ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة
ثم قال ان قلت كان يجب على المص ان يقسم الكثير بعد تقسيمه الى المتناهي وغير المتناهي الى اللامتحرك
والمتحرك فلما لم يقسمه اليهما كان تقسيمه ناقصا قلت تقسيمه اليهما باطل لان المبادي الكثيرة متناهية
كانت او غير متناهية لا يمكن ان تكون غير متحركة لان معنى كونها مبادي للاجسام الطبيعية عند القائلين
بها ليس الا ان الاجسام تتكون باجتماعها وتفسد بافتراقها والاجتماع والافتراق لا يمكن ان يوجدا
بدون الحركة اصلا وايضا المبادي الكثيرة التي وضعها القدماء يجب ان تتبدل عند التكون والفساد
والتبدل حركة فهي ليست عندهم لا متحركة **المتن السابع قال المص** وكذلك يفحص الذين يفتشون
كم تكون الموجودات لانهم يفتشون اولا ان الذي توجد منه الموجودات هل هو واحد او كثير وان كان
كثيرا فهل يكون متناهيا او غير متناه فيفتشون هل يكون المبداء والعنصر واحدا او كثيرا **اقول** هذا
القول شرحه اسكندر بوجه وثمسطيوس بوجه اخر وسمبليقيوس وابن رشد بوجه مغاير لهما وانا اظن
ان المص يريد ان يبين هنا امرين احدهما ان الشروع في تعليم العلم الطبيعي يجب ان يكون من تعليم المبادي
كما كان يقول في المتن الاول وقد شرع فيه من المتن السادس والثاني ان الشروع الصحيح في تعليم
المبادي يكون من تقسيمها كما فعل في المتن المذكور ويثبت المص ما قلنا من الامرين بحال الفلاسفة
المتقدمين الذين يبحثون عن احوال الموجودات لانهم كانوا يكتبون كما نكتب نحن وكانوا يسلكون
كما نسلك على ما يدل عليه قوله لانهم يفتشون اولا الاشياء التي توجد منها الموجودات يعني يبحثون
اولا مبادي الموجودات اي مبادي المركبات ويطلبون ان المبداء هل هو واحد او كثير وان كان
كثيرا فهل يكون متناهيا او غير متناه فكما كان القدماء شارعين في تعليم الموجودات الطبيعية من المبادي
ومن تقسيمها بان المبداء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل متناه او غير متناه فكذلك نشرع نحن
في تعليمها من المبادي كما قلنا في المتن الاول ثم من تقسيمها تابعين لهم في هذا الصنيع قائلين هل
هو واحد او كثير متحرك او لا متحرك متناه او غير متناه كما فعلنا في المتن السابق ولئن سلمت ان لا

اسبودوس صح

اي قدما الفلاسفة كان الذين يفتشون عن كمية الموجودات وكانوا اشار عليه اولا في تعليمها من مباديها
وتقسيمها قلت هم كثيرون وشلا انذهب الى البعيد هم المشار اليهم في المتن السابق لاسيما بارمندس
وافلاطون فان بارمندس كبعد ماسعى نفسه لاثبات دعواه في كتبه الضايعة اورده افلاطون في مكالمة
مسماة بمكالمة بارمنيدس من كتابه كانه يتكلم في اثناء الدرس للواحد حتى قرره وقسمه الى ثلثة اقسام احدها
هو الواحد فوق الوجود والثاني هو الواحد في الوجود والثالث هو الواحد بعد الوجود ثم عين تسعة وخمسين
لهذا الواحد بيتين في الخمسة الاول درجات خمسة في ترتيب الاشياء لها اذا وجد الواحد ويورد في
الاربعة الباقية لزوم مفاسد كثيرة لو رفع حتى يفهم من ذكر افلاطون المص في المكالمة المذكورة كان يتكلم عن فم
بارمندس كان بارمندس دعاه الى المباحثة ومن وصفه بالشاب وان جوابه لا يتعبه تعريضه وتحقيره
ضمنا ومن ذكره باسمه فيها ليقابله حيث قال قال ارسطوطلس يا بارمندس اي اردت بلفظ الشاب
فاجب واسألني عما تريد ساجيبك باجوبة دقيقة ذمه بالفضولية وسرعة التصدي الى الجواب في الامور
المشكلة الدقيقة فلما رأى ما كتبه فيها تكدر وعزم ان يرد هما فيما لم يصيبا وثانيا ان المبداء والعنصر ان
متغايران عند المص فاستعمالها هنا بمعنى واحد وبلا فرق خطاء ويثبت تغايرهما بان المبداء شامل لجميع
العلل ولبعض ما ليس بعلة كما قال المص في الفصل السابع من الكتاب الخامس لتكون الحيوانات ولهذا
قال في الفصل من الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة المبداء هو الذي منه اما يوجد شئ او يكون او يعلم انتهى
والعنصر مختص بالعلل الداخلة ولان المص يجعلهما متغايرين في المتن الثامن والاربعين من هذا الكتاب قلنا
ان قدماء الفلاسفة قد كانوا يسمون اوائل الاجسام الطبيعية مبادي وكان افلاطون اول من سمى ما سماه
القدماء بالمبداء عنصرا على ما نقل سمپليقيوس في مقدمة شرح هذا الكتاب عن اودیموس فاشتهر استعمال
لفظ العنصر في زمانه ولم يرد المص ان يبعد عن هذا الاستعمال ومن ثمه يذكر العنصر كثيرا ولكن لما كان يتكلم في هذا
المقام في تفتيش آراء القدماء معهم وكان بعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة القديمة اذا افهمت صحيحا
غير مقبولة عنده يستعمل لفظ المبداء فقط على عادتهم كما استعمل في آخر المتن الاول وفي خاتمة هذا الكتاب
وتارة يذكرهما معا كما في قبل اخر المتن الاول وفي هذا المتن وفي المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة
وتارة يفرق بينهما كما فرقهما في المتن الثامن والاربعين **المتن الثامن قال** فالنظر في ان الموجود واحد ولا
متحرك لا يكون للطبيعي لانه كما لا يكون للمهندس كلام في مقابلة من يهدم مبادي الهندسة لكن يكون اما لعلم
اخر او لاعم الجميع كذلك لا يكون مع من ينكر مبادي الاجسام الطبيعية لانه لا يكون مبداء اصلا لو كان
واحدا كذا لانه اما مبداء لشئ او لبعض الاشياء **اقول** قد كان قسم المبداء في المتن السادس وبين
في المتن السابع ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي هو الابتداء من هذا التقسيم والآن يبين انه ليس
على الفيلسوف الطبيعي ان يبحث ويرد مذهب الذين يقولون ان مبداء الاجسام الطبيعية واحد ولا متحرك
وان الموجود واحد اي جميع الموجودات التي ترى كثيرة واحد ويثبته بدليلين احدهما مذكور في هذا
المتن والثاني في المتن الآتي فقال ان النظر في ان الموجود يكون واحدا ولا متحركا لا يكون للطبيعي يعني ليس من وظيفة

المبداء شامل لجميع العلل ولبعض ما ليس بعلة

مبداء الاجسام الطبيعية ليس واحدا لا متحركا

من وظيفة الفيلسوف الطبيعي ان ينظر بل مبداء الاجسام الطبيعية اي الموجود واحد ولا متحرك على ما ذهب اليه
پارمنيدس ومليسوس اولا واثبته بان پارمندس ومليسوس يهدمان مبداء الحكمة الطبيعية وكل من يهدم
مبداء علم من العلوم لا يناظر ولا يباحث معه احد من اصحاب هذا العلم من حيث انه صاحبه فپارمندس ومليسوس
لا يناظر ولا يباحث معهما احد من اصحاب الحكمة الطبيعية من حيث انه صاحبها واثبت الكبرى بقوله لانه
كما لا يكون للمهندس كلام في مقابلة من يهدم مبادي الهندسة يعني كما انه لو انكر احد مبادي الهندسة وهدمها
لا يكالم ولا يناظر معه المهندس وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه كذلك لو انكر احد مبادي العلم
الطبيعي وهدمها لا يكالم ولا يناظر معه الحكيم الطبيعي وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه ولما
كان لسائل ان يسأل لما لم يكن لصاحب علم من حيث انه صاحب هذا العلم ان يناظر مع منكر مباديه
فما ينبغي له ان يفعل اجاب عنه المص بقوله لكن يكون لعلم اخر او لاعم الجميع يعني اذا هدم المبادي فان
كان العلم الذي هدم مباديه من العلوم التي يكون بعضها تحت بعض فتثبت تلك المبادي من العلم الذي
فوقه وهذا هو المقصود من قوله لكن يكون لعلم آخر وان لم يكن منها فتثبت بعلم اعم اي الفلسفة الاولى
او الجدل والى هذا اشار بقوله او لاعم الكل ويثبت الصغرى بقوله لانه اما مبداء لشئ او لبعض
الاشياء فان پارمنيدس ومليسوس يقولان امرين اي ان الموجود واحد فقط وانه لا متحرك وكل
واحد منهما يهدم مبادي الحكمة الطبيعية اما هدم الاول لها فلان الحكيم الطبيعي يضع ان يكون للاشياء
الطبيعية مباد وما يقولان من ان المبداء اي الموجود واحد فقط يهدم هذا القول كما قال لانه لا يكون
مبداء اصلا لو كان الموجود واحدا فقط لان المبداء مبداء لموجود آخر او لبعض الموجودات لان المبداء
مضايف ذي المبداء فلو وجد المبداء يلزم ان يوجد امور كثيرة او لا اقل اثنان فالقول المذكور
يهدم هذا الاصل الموضوع اي كون الاشياء الطبيعية ذوات المبادي بل هذا القول اي ان الموجود
واحد فقط وهو مبداء للاجسام الطبيعية مشتمل على التناقض لان الموجود اذا كان واحدا فقط
لا يكون شئ آخر موجودا حتى يكون مبداء له وكل كلام مشتمل على التناقض باطل فهذا القول باطل
واما هدم الثاني لها اي كون هذا الموجود الواحد لا متحركا المشار اليه بقوله ويكون واحدا كذا اي
لا متحركا على ما قال فلان الحكيم الطبيعي يضع فيها ان يكون اما جميع الاجسام او لا اقل بعضها متحركا كما قال
في المتن الحادي عشر للموجودات الطبيعية اما يكون كلها متحركة او بعضها انتهى لان الطبيعة مبداء
وعلة للحركة وما قالا من ان المبداء اي الموجود واحد لا متحرك يقطع الحركة من اصلها فيقطع مبداء الحكمة
الطبيعية ومبناها قطعا **المتن التاسع قال** فيكون النظر في انه هل يكون المبداء واحدا كذا والمجادلة
على اي وضع يقال لمجرد المباحثة مثل وضع هرقليطس ومثل ما لو قال احد ان الموجود هو انسان
واحد فقط متشابهان **اقول** يريد ان ما قال پارمنيدس ومليسوس من ان المبداء واحد وهو الموجود
فقط لا غير وجميع الاشياء التي ترى كثيرة واحدة لا يتركه الحكيم الطبيعي فقط بل وكل عالم ايضا بان
يقول ان هذا القول مشابه بالاوضاع التي تقال لمجرد المكالمة والمجادلة من غير ان يكون لها وقوع

في نفس الامر بديهة وكل وضع يقال لمجرد المكالمة والمجادلة من غير ان يكون له وقوع في نفس الامر لا يتركه الحكيم الطبيعي
فقط بل يتركه كل عالم فنقول بان قول بارمنيدس وملسوس لا يتركه الحكيم الطبيعي فقط بل يتركه كل عالم اما الصغرى
فلما قال ان قول بارمنيدس وملسوس مشابه لوضع من اقليطوس القائل لمجرد المجادلة بان جميع الاجسام
لما كانت قابلة للفساد غير ثابتة لا يكون شيء ازيد هذا الشيء فرضته مثلا الابيض لا يكون ازيد ابيض
من ان يكون اسود والنار لا يكون ازيد حارا من ان يكون باردا ويلزم من هذا ان يكون الابيض
والاسود امرا واحدا وكذا جميع المتضادات فكما ان هذا الوضع مخالف لما في نفس الامر فكذلك
قول بارمنيدس وملسوس فيتشابهان واما الكبرى فلان الحكيم الطبيعي وكل عالم يجب ان يجتهد
ويسعى في تفتيش الموجودات وتحصيلها وان يترك كل قضية قيلت لمجرد المحاورة والمجادلة من غير
ان يكون لها وقوع في نفس الامر الى المجادل لانه به يليق ان يباحث ويجادل للممارسة وتشحيذ ذهنه
او الى المغالط لانه به يليق ان يخدع ويحتال وبان يقول هذا القول مشابه بما لو قال احد ان الموجود
اي الافلاك والعناصر والمعادن والحيوانات وجميع افراد الانسان انسان واحد وكل ما كان كذلك
يتركه الحكيم الطبيعي وكل عالم لانه كذب ظاهر وهذيان محض ولما بلغت الى هذا المقام سألني بعض
الطالبين ممن لم يقنع بما قلنا سابقا وقال لو انكر احد مبادي علم من العلوم الجزئية كالحكمة الطبيعية
فما ينبغي ان يفعل صاحب هذا العلم اينبغي ان يسكت ويفحم ام ينبغي ان يتشبث بذيل علم آخر ليحفظ
مبادي علمه اجبت بان هذا العلم الذي انكر مباديه ان كان من العلوم التي يكون تحت بعض آخر يجب عليه
ان يتشبث في الحال بذيل علم عال مثبت من الاقدم مبادي هذا العلم فانه يجد ها مبرهنة فيه لان
مبادي علم اسفل نتايج علم عال منه كما يمكن ان يرى في علم المناظر بالنسبة الى الهندسة والموسيقى
بالنسبة الى الارثماطيقي وان لم يكن من العلوم التي تكون تحت بعض آخر فلا يمكن ان يثبت مباديه
من الاقدم لا في هذا العلم ولا في علم آخر ولكن يمكن ان تثبت بطريقين آخرين اما اولا فلانه يمكن
ان يثبتها الجدل من القضايا المسلمة المقنعة لان من الخواص المعدودة للجدل على ما عدها المصنف
في الفصل الثاني من اول طوبيقا ان يكون له قوة كثيرة يفتح بها طريق الى معرفة المبادي الاول لسائر
العلوم واما ثانيا فلانه يمكن ان يثبتها الفلسفة الاولى لانه لما كانت باحثة عن الموجود من حيث
انه موجود يجري حكمها على جميع العلوم حتى تقدر ان تثبت مباديه الاول وينبغي لك ان تحفظ
امورا ثلثة احدها ان بعض مبادي العلوم يكون مبدء اول على الاطلاق وبعضها لا يكون كذلك
بل متعلقا بالاول على الاطلاق فلو انكر احد مبادي علم متعلقة بالمبادي الاول لم يقدر صاحب
هذا العلم ان يثبتها بالمبدأ الاول لهذا العلم وان انكر مباديه الاول على الاطلاق لا يمكن ان تثبت
بهذا الطريق لانه ليس له مبدء آخر اقدم منها بل بقوانين العلم الاعلى او الجدل او بوجه سنذكره الآن
وثانيها ان كل عالم يقدر ان يثبت مبادي علمه من التأخراي البرهان الآني على ما علمنا المعلم الاول في الثاني
الثالث والثلثين من الكتاب الاول من التحليل الثاني وفي الفصل الثالث من الكتاب الثالث من كتب

لا يعارض العالم القول المخالف لنفس الامر بديهة وجلي

مبادي علم يكون تحت آخر تثبت بالاخر وان لم يكن تحت آخر تثبت بقواعد الجدل والفلسفة الاولى

بعض مبادي العلوم يكون اول على الاطلاق وبعضها لا بل متعلقا بالاول والاول لا يثبت بهذا العلم بل بغيره والثاني يثبت بالاول

من كتب الجدل ويقدر كذلك ان يثبتها انحرافا بدفع المشكلات والسؤال الواردة عليها ونعني بالمشكلات التي حصلة
من سفاهة تعقل المبادي كما فعل المص كذلك في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب وثالثها هو ان انكار
مبادي علم يمكن ان يكون على وجهين الاول بلا واسطة مثل ان ينكر احد الحركة في الطبيعيات وكون الكم المتصل
قابلا للانقسام الى غير النهاية في الهندسة فاذا وقع هذا الانكار لا يقدر الحكيم الطبيعي والمهندس ان يلزما
منكر هذين المبدأين والثاني انحرافا وهو يكون اذا انكر احد في علم مبدء ويسلم مبدء آخر له يحصل من الاول
مثل ان ينكر في الطبيعيات الهيولى الاولى والمحرك الاول ويسلم التغير الطبيعي الصوري والحركة المطلقة فاذا
وقع مثل هذا الانكار يقدر الحكيم الطبيعي ان يلزمه ويثبت اثباتا صحيحا ثبوت مبدئه ولزومه اي وجود
الهيولى الاولى والمحرك الاول بالضرورة فان قلت لو انكر احد مبادي الفلسفة الاولى فما يفعل صاحبها هل
يثبتها من نفسها او يثبتها من علم آخر فلو اثبتها من نفسها فلم لا يثبت صاحب علم آخر مباديه المنكرة من نفس هذا
العلم ايضا وان اثبتها من علم آخر فما هو اقول مبادي الفلسفة الاولى على ضربين بعضها يكون ذا واسطة
مخصوصة مناسبة له بها يبرهن عليه في علم آخر وبعضها لا يكون ذا واسطة كذلك والضرب الاول مثل مبدء
الفلسفي الاول ان بعض الموجودات جواهر مجردة غير متحركة اصلا ولو انكر هذا المبداء احد يأخذ الفلسفي الاولى
من الفلسفي الطبيعي الوسط المخصوص به المناسب له الذي هو الحركة لان الفلسفي الطبيعي يفتش بالحركة ويجد
بعض موجودات جواهر مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا واذا وجدها يعطيها الى الفلسفي الاول فيأخذها
فينظر ما هي وكيف تكون كما بينا في شرح الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية واذا اخذ منه هذا الوسط
المختص به المناسب له يثبت به المبداء المذكور اي بعض الموجودات مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا
هكذا يفعل المص في مواضع كثيرة مثلا يبرهن في الثاني عشر مما بعد الطبيعة بالحركة الدائمة على ان بعض
الموجودات جواهر مجردة عن الهيولى ثم يعين في الكتاب المذكور يأخذ وسط من الهيولى عدد الافلاك
وان لم يكن مبداء الفلسفة الاولى ذا واسطة كذلك يثبت هو منها في علم آخر يقابل الخصم الجاحد تارة
بقوة علم الجدل يعني بمقدمات مسلمة عند الكل ويضطره الى التسليم وتارة بدلالة الالفاظ وبيان
اشتقاقاتها وتارة يفحمه بشهادات الحواس يلقيه موضع وضعه الى امر مستحيل باستعمال بعض العلوم
المتعارفة فيجعله مضطرا الى الاقرار وتارة يقابله بوجه آخر مناسب على ما يعلم ظاهرا من كتب المصنف
لما بعد الطبيعة هكذا يفعل الفلسفي الاول لاثبات مباديه اذا انكرت واما صاحب علم آخر لا يقدر
ان يفعل كذلك لان سائر العلوم جزئية تبحث عن موضوع مخصوص وهي على ما تعلمنا من المتن الاول
من الكتاب السادس مما بعد الطبيعة تدور على شيء واحد وتحيط جنسا واحدا تبحث عنه لا عن الموجود
على الاطلاق ولا من حيث انه موجود ولا تتكلم عن حقيقته اصلا بل بعضها يبحث عن الموجود المخصوص
واضعا اياه محسوسا وبعضها يبحث عنه واضعا اياه مسلما وبحسب هذا الوجه يثبتان ويبينان
اللاتي توجد بالذات في الجنس الذي يكون تحته اما ببرهان قوي او ضعيف واما الفلسفة الاولى
فتبحث عنه من حيث انه موجود وعما يكون له بالذات على ما قال في اول الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة

انكار مبادي علم على وجهين

ولهذا سميت في الفصل التاسع من الكتاب الاول من التحليل الثاني بسند سائر العلوم وفي ثالث ما بعد الطبيعة بالملك الاعظم والسلطان الافخم الذي لا يجوز ان يقابله سائر العلوم كالعبيد انتهى وهي ممدوحة بمدايح جليلة واوصاف جميلة وكمالات شريفة ليست في علم من العلوم الحكمية فلهذه الاسباب تقدر ان تثبت مباديه المنكرة بوجه ذكرناه واما سائر العلوم الجزئية فليست كذلك بل تحتاج في اثبات مباديها الى الجدل او الى الفلسفة الاولى واعلم انه يستفاد من المتن الثامن اثبات مذهب الذين يقولون ان المنطق علم لان المص عبر عن الجدل بلفظ العلم حيث قال فيه لكن يكون لعلم اخر اي الجدل على ما قال جميع الشراح او للعلم الكلي لانه اذا كان الجدل علما يكون المنطق علما بالطريق الاولى ويستفاد من هذا المتن التاسع ان لفظ تسس اي الوضع يدل على رأي ظاهر الفساد صادر عن حكيم مشهور معتبر ولا ان تعرف بهذا الشيء اسمع ما قال المص في الفصل الاول من اول الجدل ان تسس اي الوضع هو ظن خارجي لاحد من الحكماء المعروفين المشهورين في الفلسفة مثل ما قال انتستينوس لا يمكن ان يقال قول مناقض لقول او كما قال براقليطوس ان جميع الاشياء تتبدل او كما قال ملسوس ان جميع الاشياء واحد انتهى فان قلت لما كان الوضع ظن حكيم معروف ومشهور في الفلسفة فكيف يكون خارجيا وبعيدا من الحق بل لا يلزم ان يكون هؤلاء الحكماء المعتبرون الممدوحون جاهلين ومجانين قلنا اجاب عنه ضمنا في هذا المتن بان هذه الاوضاع التي تقال لمجرد المباحثة فانه يريد انه لا ينبغي ان يظن ان هذه الحكماء المشهورين والرجال الكاملين تكلموا بما قالوا عن صميم القلب وارادوا حقية مدلولات ما قالوا بل ينبغي ان يظن انهم ذكروا امثال هذه الاقوال لمجرد المباحثة والمحاورة وتشحيذ الاذهان ولا ينبغي ان يعتقد احد ان يذهب الحكيم المحقق والفيلسوف المدقق براقليطوس الى ان الابيض لا يكون ان يدابيض من ان يكون اسود والنار لا يكون ان يدحار من ان يكون باردا الى غير ذلك من الموجودات حاشا بل ينبغي ان يعتقد انه تكلم بامثال هذه الاقاويل لمجرد المباحثة وتعليم الحق بعدها وكذلك ينبغي ان يعتقد مما قال بارمنيدس وملسوس من ان جميع الاشياء واحد وهذا التوجيه يؤيده من افلاطون الذي مدح بارمنيدس بانه عظيم والهي وحكم بان وضعه هذا معقول كالقصص الكاذبة فانه قال في المكالمة المسماة بسوفسطا المنعقد لبيان الموجودات تعليم الالاتي اي بارمندس فانه كان من الات المأخوذ من قسنوفانس الذي كان معلم بارمنيدس بل من القدماء على ما هو مضبوط عندنا وضع جميع الموجودات كالواحد وكان يقوله كقصة لا اصل لها على ما اخذ عنهم **المتن العاشر قال المص** او ان يجاب عن الدليل الجدلي سواء كان لملسوس او بارمندس لانهما اخذا الكاذبة وغير المنتجة لكن دليل ملسوس افسد وليس فيه اشكال لكن اذا وضع امر فاسد تتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بعسير **اقول** قوله او ان يجيب الخ معطوف على قوله فيكون النظر في كون مبدا الاجسام الطبيعية واحدا يعني ان الجواب عن الدليل الجدلي لملسوس وبارمندس والمجادلة على الاوضاع المقولة لمجرد المكالمة والمباحثة متشابهان فمراد المص من هذا المتن هو انه لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عن الدليل الجدلي الكائن لملسوس وبارمندس وثبت هذا المراد بدليلين احدهما في المتن التلفي هذا المتن والثاني في المتن الاتي ودليله هنا هو قوله لانهما اخذا المقدمات

القول بانه لا يمكن ان يقال قول مناقض لاخر وبان جميع الاشياء متبدلة وبان جميع الاشياء واحد انما قيل لمجرد المباحثة لا عن صميم القلب

لا يلزم على احد من العلماء والحكماء ان يجيبوا عن الادلة الجدلية الفاسدة

المقدمات الكاذبة وغير المنتجة يعني ان ادلة ملسوس وبارمندس فاسدة مادة وصورة وكل ادلة فاسدة مادة وصورة لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عنها ويردها فادلة ملسوس وبارمندس لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عنها ويردها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما قال لانهما اخذا الكاذبة اي لان المقدمات المأخوذة فيها كاذبة مادة ولا تنتج لانها فاسدة صورة كما سيجيء ثم بين النسبة بين دليليهما المشهورين المتداولين بين جميع الطلبة في زمانه وقال لكن دليل ملسوس افسد لانه ليس بمناسب لمقصوده اصلا وليس فيه اشكال ليس بمشكل اصلا ثم قال لكن اذا وضع امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة يعني ان هذا اي صنيع هذين الحكيمين ليس بامر متعجب لانه اذا وضع امر فاسد يتفرع عليه مفاسد كثيرة ثم قال وهذا ليس بعجيب اقول هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما انه هذا اي تعاقب مفاسد كثيرة اذا وضع امر فاسد ليس بامر عسير ان يرى في سائر الاشياء فانه علم بالتجربة ان كل من خرج عن الطريق المستقيم مرة يضطر ان يخطئ في جميع الطريق بعده وايضا كما ان من اصابة واحدة يتعاقب اصابات كثيرة كذلك تتعاقب من خطاء واحد خطايا كثيرة و ثانيهما هو ان هذا اي تعاقب ادلتهما الفاسدة عن امر واحد اي عن كون جميع الاشياء الموجودات امرا واحدا وهو مبدا الحكمة الطبيعية ليس بامر عسير بيانه **وانا اقول** قوله لكن اذا الخ جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم يلزم ان يجيب عن دليليهما بقي دليلهما بلا جواب فيرى ان يستلزم لمقصودهما فيرى ان يكون حقا فيقبل بالضرورة فاجاب بانه اذا وضع امر فاسد يلزمه مفاسد كثيرة وهذا اي الجواب عن هذه الادلة الفاسدة مادة وصورة بامر عسير لكمال سهولة ردها **المتن الحادي عشر قال** لكن نحن نضع ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها وهذا ظاهر بالاستقراء ومع لا يليق ان يجاب عن الجميع بل عما تركب من المبادي التي يستنتج منها احد امرا كاذبا واما التي ليست كذلك فلا يليق عنها مثلا تربيع الدائرة الكائن بالقطع ينبغي ان يرده المهندس واما تربيع انتيفون فلا ينبغي ان يرده المهندس **اقول** هذا هو الدليل الثاني على انه لا يلزم على احد من الحكماء والعلماء ان يجيب عن الادلة الجدلية لبارمندس وملسوس كما لم تتركب من مبادي الحكمة الطبيعية بل مما يضادها وكل دليل طبيعي لم يتركب من مبادي الحكمة الطبيعية بل مما يضادها لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يرده بل انما يلزم عليه رده لو ركبه من مباديها المفهومة له خطاء فادلة بارمندس وملسوس لا يلزم الطبيعي ان يردها والصغرى مأخوذة من قوله نضع نحن اي اصحاب الحكمة الطبيعية في الحكمة الطبيعية التي نبحث فيها عن احوال الاجسام الطبيعية مبدا اول هو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها وهذا الوضع ليس بلا دليل بل هو مثبت وظاهر من دليل الاستقراء فان المبادي الاول تكون ظاهرة لنا بالاستقراء كما قال في خاتمة التحليل الثاني ويتبين ثبوته به فان الفلكيات والعناصر والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات متحركة وبارمندس وملسوس لما رفعا الحركة اخذا ادلتهما من المبادي المضادة لمبادي الحكمة الطبيعية فلا يلزم علينا ان نردها وبين الكبرى بما قال ولا يليق ان يجاب عن الجميع بل عما تركب من المبادي التي يستنتج احد امرا كاذبا واما التي لم تتركب منها فلا يليق ان

منه

موجوه

ليس

الاجسام الطبيعية متحركة اما كلها او بعضها

هذا دليل ثان على ما تقدم

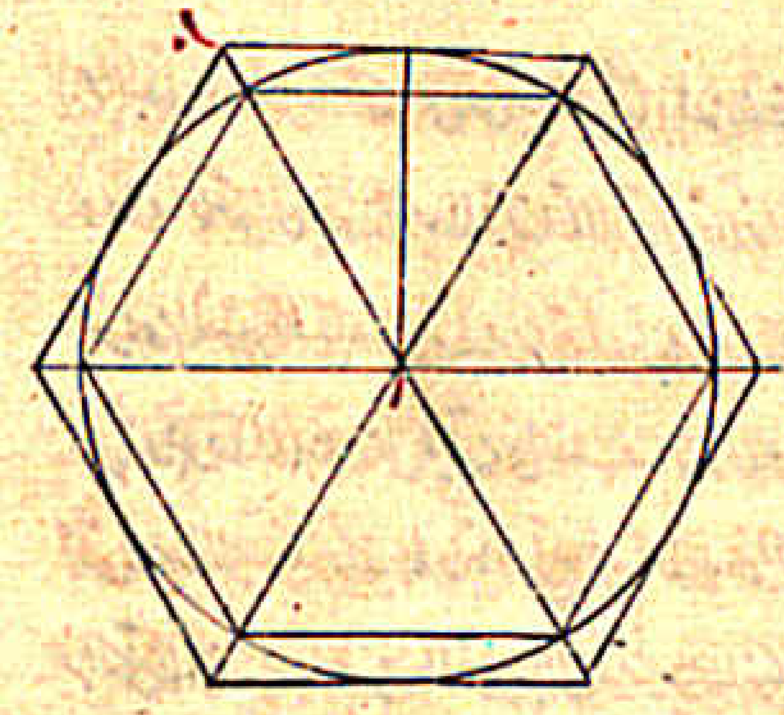
قد يمكن ذلك فان قولنا بالاستقراء ان الكلام هو ان قولنا بالاستقراء ان التوجيه حركات الطبيعية كلها او بعضها لا المبادي الاول وهو ظاهر من [illegible] المبادي ان [illegible] وكلام ان يراد من المبادي التصديقات التي يتنتج منها لا المبادي التصورية للاجسام الطبيعية

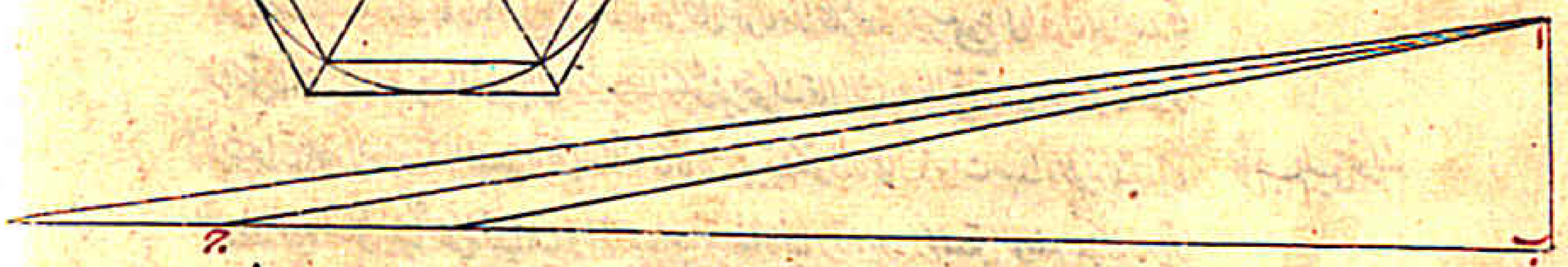
يجب عنها واثبت كلا منهما بشال هندسي اي بتربيع الدائرة فانه ابوقراط الساقزي لما سعى ان يربعها
باشكال هلالية هندسية واجزاء الدائرة وكان يقيس بعد تسليم المبادي الهندسية واستدل
بمقدمات هندسية كذبا وجب على المهندس ان يرد تربيعه واما انتيفون فلما سعى ان يربعها بسبب انه
نصف الدائرة يمكن ان تساوي شكلا من الاشكال المستقيمة الاضلاع وهو مضاد للمبادي الهندسية
لم يجب على المهندس ان يرد تربيعه فكذلك لما كانت ادلة بارمندس وملسوس مركبة من المقدمات
المضادة لمبدا اول موضوع من الحكماء الطبيعيين وهو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او
بعضها لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يردها هذا وبعد ذلك ينبغي ان تعلم بعض فوائد متعلقة بالمتن العاشر
والحادي عشر الاولى هو الفرق بين الدليل الجدلي والسفسطي وهو ان السفسطي يستعمل فيه المقدمات
الصادقة بالنظر الى المطلوب لكنه ليس على شكل من الاشكال المنتجة لشيء والجدلي يخدع مادة وصورة
وراجع لهذا الى كلام الفيلسوف في الفصل العاشر من الكتاب الاول من المغالطة تجد فيه انه فرق بينهما بان
الجدلي هو الذي لا يتركب من المقدمات المختصة بالعلم الذي تتعلق هي فيه بل من العامات الشاملة لسائر
العلوم ايضا والسفسطي هو الذي يخدع من مختصات العلم الذي تتعلق هي فيه وعبارته فيه هذه فمن ينظر
الى المشتركات في نفس الامر فهو جدلي ومن يفعل هذا بحسب الظاهر سوفسطائي والقياس الجدلي والسفسطي قياس
واحد بحسب الظاهر على اشياء التي يبحث لاجلها الجدل الامتحاني وان كانت النتيجة صادقة لانه خارج فيما هو
لاجله وجميع القياسات السفسطية يري ان تكون بالصنعة لعدم كونها على مقتضى العلم لان الاشكال اللامطابقة
ليست جدلية لان القياسات الكائنة بالقوانين الصناعية سوفسطائية وكذا ليس بجدلي الشكل الكاذب
المعمول للصدق كتربيع ابوقراط الدائرة بالهلاليات بل جدلي كتربيع برسوس الدائرة وان كان ابوقراط
يربع الدائرة بها لكنه لما لم يربعها بها في نفس الامر يكون سوفسطائيا وبرسوس كان من المشتركات والكون
كما ستعرف بعيد ذلك ولهذا كان جدليا وقد بين المص الادلة الجدلية ايضا في المتن الثالث والعشرين
من الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة فلما كان ادلة بارمندس وملسوس من المشتركات الشاملة لسائر
العلوم لانهما كانا يتكلمان لا على القانون الطبيعي كانت جدلية والثانية هو ان توصيف دليل ملسوس بانه افسد
دون دليل بارمندس اما لكون دليل بارمندس مع فساده مشتملا على نكتة ودقة بخلاف دليل ملسوس فانه
خال عن النكتة والدقة بل هو امر سطحي لا يورث الا معاني سخفا ولقصر ملسوس على ما قال بارمندس من ان المبدأ
هو الموجود اللامتحرك كونه غير متناه والى ان كونه غير متناه يقتضي ان يكون كميا واذا كان كميا يكون جوهرا لا يمكن
فلا يكون واحدا فيكون كلامه مشتملا على التناقض الظاهري كذا قال سمبليقيوس وتبعه بعض الشارحين واقول
ان الوجه الثاني غير مناسب لما قال المص لكن دليل ملسوس افسد فانه انما اثبت زيادة الفساد على الدليل لا على
دعواه وسيجي الوجه الوجيه لهذا التوصيف والثالثة هو ان قول المص نحن نضع ان الموجودات الطبيعية
تتحرك اما كلها او بعضها يشعر ان بعضها غير متحركة فظن سمبليقيوس ان ما لا يتحرك هو قطبا العالم ومركزه
والمحور وزعم اسكندر الافروديسي انها النفوس وقال يحيى النحوي هي القوى الموجودة في موضوعها والنفوس

والنفوس الغير الناطقة التي هي من الطبيعيات ولكن لا تتحرك بالطبع وقال ابن رشد هي الاجزاء القريبة من المركز
وهذه الاقوال ليست بصادقة اما الاول فلان القطبين والمركز نقطتان موهومتان وكذا المحور هو الخط
الموهوم المنتهي طرفاه الى القطبين اقول بل هي امور موجودة خارجية لاستلزام وجود الكرة المتحركة وهو محدد
الجهات وجودها الخارجي على ما بين في الفلسفة الاولى واما الثاني والثالث فلان النفوس وقواها متحركة بالعرض
اقول هذا لا يستلزم كذبهما واما الرابع فهو اكذب من الكل اقول هذا تحكم محض غير مسموع بل اقول هو اصدق
من الكل لان التراب الصرف القريب الى المركز يري ان يكون غير متحرك قال الشارح فالحق ان صورة القول المذكور
لا يشعر ان بعض الموجودات الطبيعية لا تتحرك لانها لما كانت طبيعية تكون لا محالة ذوات مبدا الحركة لكن لما كان
بارمندس وملسوس ينفيان الحركة نفيا كليا وكان الايجاب نقيضا كافيا لرده اورد المص الوضع المذكور مرددا
بينهما وسيأتي في الكتاب الثامن ما يتحرك دائما وما يتحرك تارة ذكر بعض الادلة في تربيع الدائرة على ما هو رأي
بعضهم اقول تربيع الدائرة هو بيان لكون كل دائرة مساوية لمربع ما اي بيان لكون مساحة سطح كل دائرة مساويا
لمساحة سطح مربع ما قال الراهب بوزيس بلانقانس في شرحه المقبول النافع جدا للكليات الرياضية الواقعة
في كتب المص قد سعى كثير من المتقدمين والمتاخرين سعيا كثيرا بليغا لتربيع الدائرة وكل من يظن انه وجد به
تساوي الخطوط بحيث يكون محيط الدائرة واربعة اضلاع المربع متساويين فقد كذب والتربيع علما وان
لم يبرهن عليه برهانا صحيحا احد من المتقدمين والمتاخرين الى يومنا هذا مع صرف هممهم وجل قدرتهم عليه لكنه
ليس هذا لكونه او لكون اقامة البرهان عليه مستحيلا لانه ظن الحكماء الكاملون ممكنا وسعوا في اقامة البرهان عليه
لكن لم يجدوه وانما وجده ارشميدس علما ولا نريهم هذا كما ينبغي يجب ان يعلم ان البحث عن التربيع من حيث العلم مغاير
للبحث عنه من حيث العمل قال الراهب المذكور في الشرح المذكور ان تربيع الدائرة على قسمين احدهما علمي والآخر
عملي والعلمي هو تصديق برهاني بان كل دائرة يساويها مربع ما من غير عمل والعملي يقتضي عمل شيء اي جعل نفس الدائرة
مساويا للمربع باقامة البرهان العلمي عليه وكلاهما كانا غير موجودين في عهد ارسطوطاليس ثم ظهر ارشميدس بعد
مرور مائتي سنة ومهر في العلوم الرياضية ووجد التربيع علما على ما يستفاد من رسالته لمساحة الدائرة واما
التربيع عملا فلم يجده الآن احد انتهى ولنورد هنا وجه التربيع المستفاد من الرسالة المذكورة قال ارشميدس
في المسئلة الاولى من هذه الرسالة كل دائرة فهي مساوية لمثلث قائم الزاوية يكون احد ضلعيه المحيطين بالزاوية
القائمة مساويا لنصف قطر تلك الدائرة والثاني مساويا لمحيطها فلتعط دائرة يكون نصف قطرها اب
وليكن مثلث ا ب ج بحيث يكون زاوية ب قائمة وضلع اب المحيط مع قاعدة ب ج بزاوية ب القائمة
مساويا لنصف القطر الذي هو خط اب وقاعدة ب ج مساويا لمحيط الدائرة المذكورة وبرهن
ارشميدس فيها ببرهان صحيح قوي على مساواة هذا المثلث لتلك الدائرة هذا حاصل كلامه فيها ثم نحن نبرهن
بالشكل الاخير من المقالة الثانية من كتاب اقليدس على ان هذا المثلث يساوي مربع ده وز فيكون مساويا
للدائرة المذكورة قطعا لان الاشياء المساوية لشيء متساوية على ما عرف في العلوم المتعارفة

كل جسم طبيعي متحرك

وهذه صورها

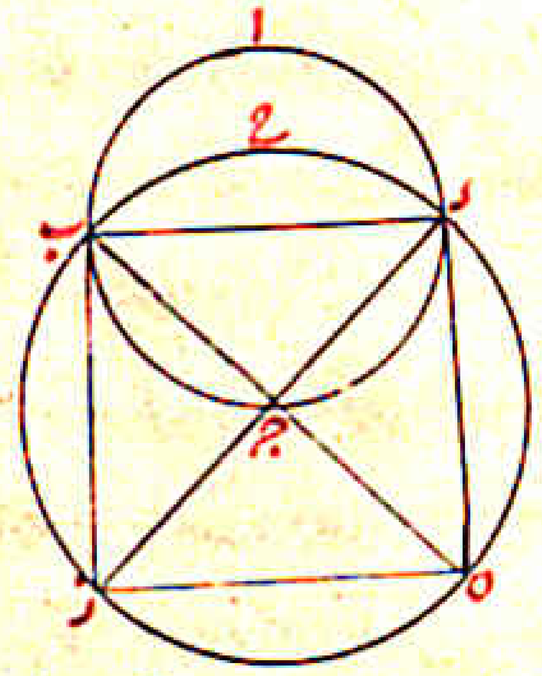


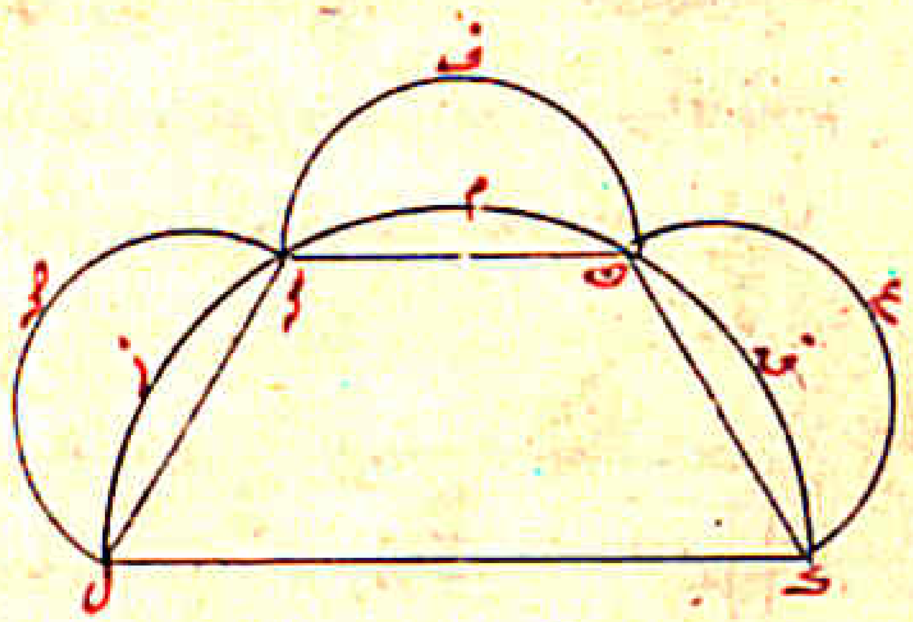


قال ان اب المذكور وان رح معاهذا البرهان انا اقيم على التربيع العلمي لا العملي ولو ادعى بالوجه العلمي ان يجعل
مربع مساويا للدائرة معطاة لم يوجد برهان هندسي ثبت له اثباتا يقينيا هندسيا وجل الصعوبة يرى ان يكون
في وجدان وجه نجد به قاعدة ب ج المستقيمة مساوية لمحيط الدائرة المعطاة مع انه لم يقدر احد ان يجدها الى هذا
الامد وجدانا هندسيا مساوية له ولم يبينها كذلك ببرهان هندسي وان وجدها ارشمدس كذلك في كتابه
للخطوط الحلزونية لكن لا عملا بل علما فقط فانه وجد بما حقق في المسئلة الثامنة عشر من الكتاب المذكور خطا
مستقيما مساويا بالمحيط الدائرة الاولى للخط الحلزوني وفي التاسعة عشر منه خطا اخر مستقيما مساويا بالمحيط
الدائرة الثانية وان شئت ان تقف على حقيقة الحال فارجع اليه تجد امرا دقيقا غريبا واحفظه ينفعك كثيرا ولنرجع
نحن الى بيان المتن فنقول ليس مراد المص من الاحد في قوله يستنتج منها احد هو برسوس كما ذهب اليه كثير
من الشراح منهم اقوناس بل هو ابقراط المصطكي لان تربيع برسوس كان بالمشتركات العامة فلذا عموم على ما قال
المص في الكتاب الاول من التحليل الثاني وفي مواضع آخر
وتربيع ابوقراط على ما قال المص في الكتاب الاول من كتب
المغالطة كان بالاشكال الهلالية المسماة ههنا بالقطع ولا نه
يعرف كلام المص على وجه الكمال اردت ان اذكر طريقة
للتربيع فاوردوا قياس ابوقراط الذي اراد به ان يجعل

التربيع فاقول قال ابوقراط كل دائرة ترجع الى شكل مستقيم الاضلاع وكل شكل مستقيم الاضلاع يربع
فكل دائرة تربع وغالط في اثبات الصغرى لانه اراد ان يجعل محيط الدائرة خطا مستقيما بالاشكال
الهلالية ولم يقدر فغالط وسعى بعض اخر مثل بابوس المهندس الكبير الاسكندري وقلاويس
خرستوفورس المهندس الشارح لاصول اقليدس ان يجعله مستقيما بخط محدث سماه مربعا وبعض آخر بوجه
اخر ولم يقدروا فغالطوا في اثبات تلك الصغرى التي يدور عليها المهندسون الى هذا الامد ولو
اثبت لكان التربيع العلمي على طرف الثمام كذا قال يوزيبس بلا انقانس ثم سعى بوقراط ان يجعل
الدائرة مربعا بهذا الوجه اي بان قال ليكن الدائرة التي نريد ان نربعها دائرة اب جد ونعمل على قطرها اب د

على قطرها اد مربع اده ز ولنصف قطر ه ب على نقطة ج من محيط الدائرة وهذا يظهر بايصال ج
فانه ينصف قطر ب ه بشكل ه من اولى الاصول ول من ثالثها وكو من اوليها وينصف ايضا نصف محيط
الدائرة اي قوس ب ج د بشكل كز من ثالثة الاصول ثم نرسم على ج ببعد ب ج دائرة ب ده ز وتمر
على الزاوية القائمة من مثلث ب د ه التي يوترها ضلع ب ه فيكون مربع هذا الضلع الموتر للقائمة ضعف
مربع ب د بشكل مز من اولى اقليدس فيكون ايضا دائرة ب ده ز ضعف دائرة اب ج د بالشكل
الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس فيكون نصف دائرة ب د ه ز اي ب د ه ضعف
نصف دائرة اب ج د اي ضعف ب ا د ويكون سطح ب ج د ح مساويا بالنصف دائرة ا ب ج د
اي ب ا د فاذا القي السطح المشترك اي ب د ح بقي الشكل الهلالي اي ب ا د ح مساويا بالمثلث
ب ج د وهذا المثلث لو ربع بموجب الشكل الاخير من المقالة الثانية من كتاب اقليدس يلزم ان يربع
هذا الشكل الهلالي ايضا وبيانه الى هنا صحيح بلا ريب



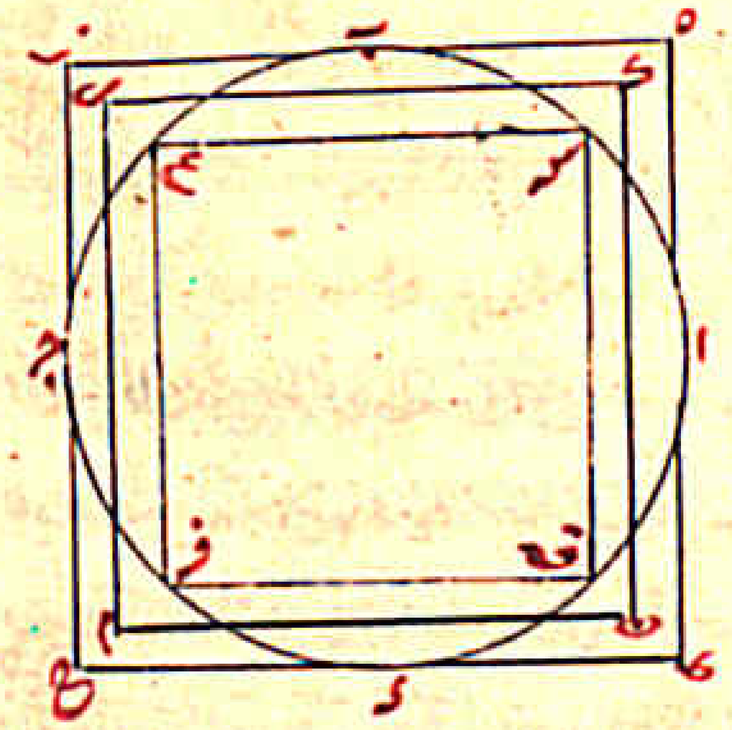


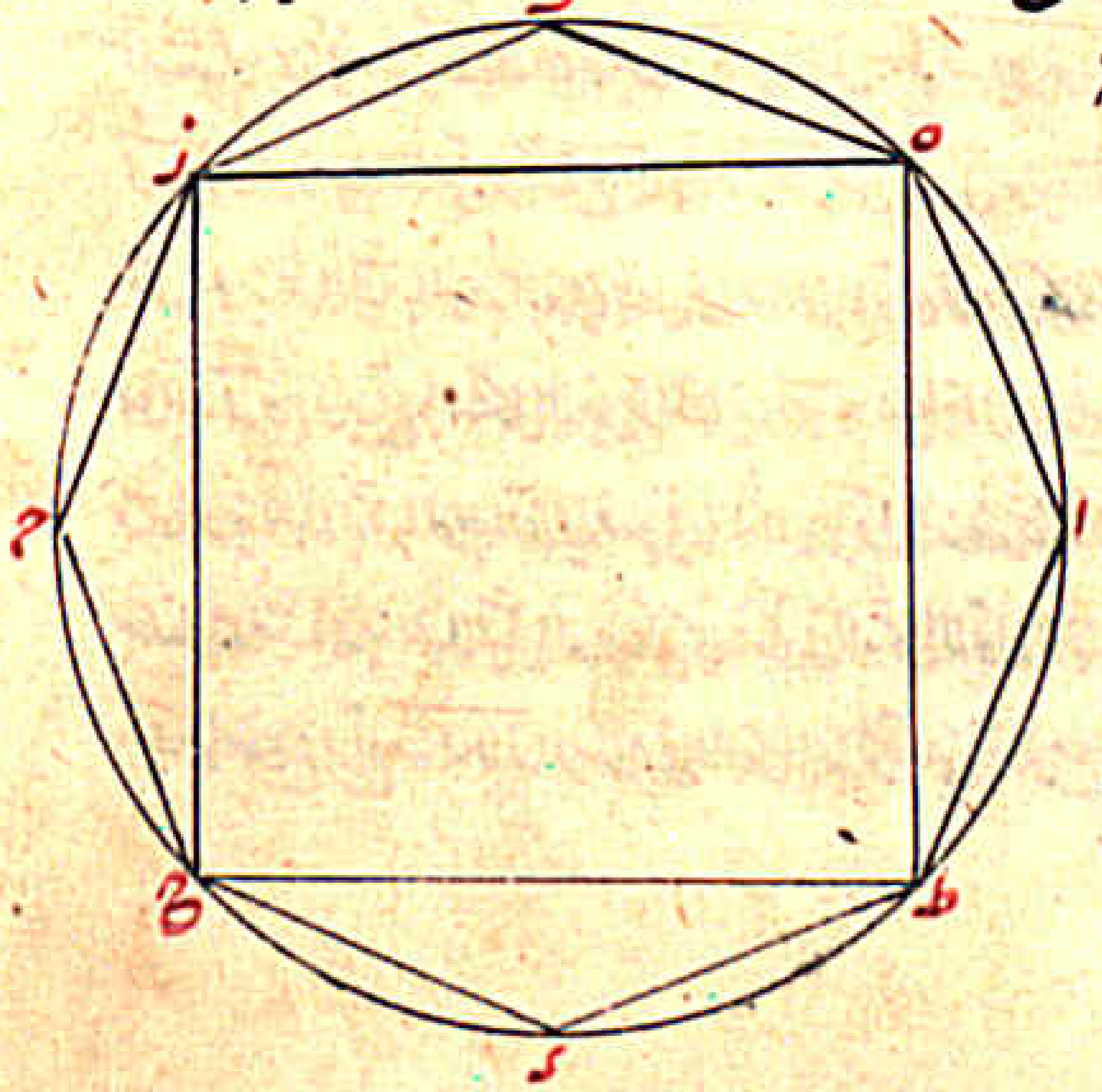
ولكن لما قال لتربيع ما بقي من الدائرة نضع خطا ك ل ضعفا للقطر ب د ونرسم عليه نصف دائرة ك ا م ل ونرسم
عليه نصف مسدس متساوي الاضلاع اي سطح ك ن س ل ونرسم على ك ن نصف دائرة ك ع ن
وعلى ن س نصف دائرة ن ف س وعلى س ل نصف دائرة س ص ل ولما كان قطر ك ل ضعف كل قطر
من اقطار ب د ك ن ن س س ل يكون نصف دائرة ك ا م ل مساويا للاربعة انصاف الدوائر المذكورة
بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس وبالرابع من الثانية فاذا القي القطع الثلث
المشتركة اي قطع ك ق ن ن م س س ر ل يبقى سطح ك ن س ل مساويا للنصف الدائرة الذي هو
ا ب د والهلاليات التي هي ك ع ن ن ف س س ض ل وليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات
متساوية للهلاليات بالوجه الذي فعل في الشكل الاول فما بقي منه يكون مساويا بالنصف الدائرة الذي
هو ا ب د وهو يربع بالشكل الاخير من الثانية اورد على ما قال ليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات
متساوية للهلاليات بالوجه الذي فعل في الشكل الاول انه خدعة لا يمكن ان يرسم في السطح المذكور ثلث
مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذي فعل في الشكل الاول لان المثلث في الشكل الاول كان قائما على ضلع
ب د من اضلاع مربع ب ده ز المرسوم في داخل الدائرة التي يفعل مع ب د قطعة كبرى فقطعة يفعلها ك م ل

مع اضلاع ك ن ن س س ل فلا يكون نسبة نصف دائرة ك م ل الى واحد من الهلاليات كنسبة نصف
دائرة ب د ه الى الشكل الهلالي الذي هو قطعة ب ا ه ج فعلم ان قوله هذا خدعة وسفسطة لكن لا ينبغي
ان يظن انه قال هذا القول عن جهل فانه كان وحيد عصره في هذا الفن حتى لم يذكر المص كثيرا ما اراده
السديد كما سيجي فكيف يخفى فساد هذا القول على مثله حاشاه عن ذلك بل انما فعل هذا لاظهار الكمال
فان ما اخترعه من تثليث الشكل الهلالي وتربيعه امر غريب متعجب تحير منه اكثر المهندسين والطريق الثاني
هو ما ذكره برسوس ولنذكره بعبارة ذكرها يوزبيش في شرح الكتاب الاول للتحليل الثاني قال فيه
برسوس نحن نقدر ان نربع كل دائرة فليكن من جملتها دائرة ا ب ج د ولنرسم عليها بسابع رابعة اقليدس
مربع ه ز ح ط وفيها ب ا د س رابعة كل ل م ن وفي حاق وسط المربعين مربع س ع ف ص فنقول
ان مربع س ع ف ص مساو لهذه الدائرة ونبرهن على المساواة بان مربع الوسط والدائرة يزيدان
معا من المربع في الدائرة وينقصان من المربع على الدائرة وكل شيئين يكونان كذلك متساويان فمربع
الوسط والدائرة متساويان قال المص مبداء دليله اي كبراه عامة مشتركة بين سائر العلوم غير مختصة
بالهندسيات لانها تستعمل في الاعداد والازمنة والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية والكيفيات وايضا هي
كاذبة قطعا لان الستة والخمسة زائدتان معا من الاربعة وناقصتان معا عن السبعة مع انهما ليستا
متساويتين

قال

والطريق الثالث هو ما ذكره انتيفون حيث نريد
ان نعمل مربعا مساويا للدائرة فليكن الدائرة دائرة
ا ب ج د ونرسم فيها مربع ا ب ج د ثم نرسم في الاشكال
الهلالية الاربعة المتساوية اربعة مثلثات متساوية
اي مثلثات ا ه ب و ب ز ج و ج ح د و د ط ا ثم
نرسم على خطوط ا ه ه ب ب ز ز ج ج ح ح د
د ط ط ا مثلثات متساوية ثم نرسم مثلثات اخر
على قواعد هذه المثلثات حتى يكون اضلاع هذا الشكل المستدير المرسومة في الدائرة مطابقا لمحيطها لا يكون
هذا ممكنا كان ياخذ مقدمة هندسية مخالفة
لبعض المبادي الهندسية التي هو
ان الكم المتصل قابل للانقسام
الى غير النهاية فيمكن النفاد به
ويزعم ان يكون انقسامه منتهيا
ويكون نفسه منفدا بمجموع الدائرة
بتقسيمه مثلثات صغيرة ويزعم ان يكون





[illegible]

ان يكون الخط المستدير حاصلا من الخطوط المستقيمة الصغيرة فاخطاء في الهندسة كما اخطاء ابو قراط ظاهرا
فيها فان انتيفون اخطاء في المبداء الهندسي حيث خالفه وابو قراط باخذ امر كاذب في الهندسة واما برسوس
فاخطاء باخذ مبداء عام لسائر العلوم في قياسه ولهذا لا يكون كذب شكل انتيفون جدليا بل كاذبا لانه لم يقس
بالعامة لسائر العلوم فلم يكن انتقال كذب شكله او قل كذب برهانه الى خارج حدود الهندسة الذي هو سبب
الجدل ومما ذكرنا تعرف سبب لياقة جواب المهندس عن برهان ابو قراط للتربيع الذي كان بالاشكال الهلالية
لا عن برهان انتيفون وسبب عدم اللياقة لان يجيب الطبيعي عن ادلة بارمندس وملسوس وللتربيع طرق اخر
من اهل اليونان والاتين جمعها كلها في مجلد يوامنس يوتاوس كلها ناقصة بل فاسدة وسعى كثير من مهندسي الاسلام
فيه فاخطاء اكثرهم حتى المهندس ابن هيثم ورأيت رسالة لواحد منهم اظن انه مصيب في اكثرها ولولا مخافة
الخروج عما نحن بصدده بالكلية وهو شرح كلام المص لذكرتها ولو اقتضى مقام اخر ذكرها بعد نذكرها ان شاء الله تعالى
المتن الثاني عشر قال المص ولما لم يتكلما للطبيعة لكن يمكن ان يذكرا شبها طبيعية ناسب لنا ان نبحث قليلا لان ها هنا
لانه في هذا البحث حكمة اقول ترجمنا هذه مطابقة لاحد احتمالي عبارة المص اليونانية يعني لما لم يتكلم بارمندس وملسوس
على مقتضى علم الطبيعة ولكن يمكن ان يذكرا شبها طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا لاجل هذه الشبه الطبيعية
اما عدم تكلمهما للطبيعة فلانهم مما ذكرنا انفا من ان الطبيعة مبداء الحركة والموجود الواحد اللامتحرك الذي وضعاه
مبداء للاجسام الطبيعية وقالوا انه عين جميع الموجودات يرفعها واما امكان ان يذكرا شبها طبيعية فظاهر فانه
اذا رفعت الحركة ينشاء منه اشكالات كثيرة متعلقة بالطبيعة ويمكن ان يترجم بان يقال ولما تكلما للطبيعة وما
امكن ان يذكرا شبها طبيعية يعني ان بارمندس وملسوس لما تكلما للطبيعة وما قدرا ان يذكرا شبها واشكالات
طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا فبعض الشراح من المتقدمين والمتاخرين ذهب الى الاول وبعضهم منهم
الى الثاني والحق عندي هو المعنى الاول اما اولا فلان الاول هو المناسب لسبك عبارة المص على ما لا يخفى
على من استأنس بعباراته اليونانية واما ثانيا فلان المعنى الاول هو المطابق لما قال في المتن الثامن فالظاهر ان الموجود
واحد ولا متحرك لا يكون للطبيعي وقوله لانه في هذا البحث حكمة يمكن ان يشرح بوجوه ثلثة غير متنافية بان
يقال اولا لانه في هذا البحث اي في البحث القليل حكمة اي دقة لان لفظة فيلوسوفون الواقع موقع لفظ
الحكمة قد تذكر ويراد بها هذا المعنى على ما صرح ارباب كتب اللغات اليونانية فيكون المعنى لانه في هذا البحث
القليل الذي سنوقعه دقة اي هذا البحث القليل دقيق لا ينبغي ان يترك لانه يدقق الاذهان ويشحذها
وثانيا لانه في هذا البحث حكمة اي ليس بخارج عنها حتى يناسب ان يترك بل من الحكمة لان هذا البحث بحث عن بعض
مشكلات الحكمة الطبيعية والبحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية ليس بخارج عن الحكمة فهذا البحث ليس بخارج
عن الحكمة فلما كنا مبارزين في معركة الحكمة مع بارمندس وملسوس ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا وثالثا بان
يراد بفيلوسوفون الفلسفة الاولى فانها لكونها اكمل من سائر العلوم سميت حكمة على الاطلاق فيكون المعنى لان في هذا
البحث القليل الواقع لنا معهما حكمة اولى يعني وان لم يكن البحث عن الموجود الواحد اللامتحرك بحثا طبيعيا
كما قلنا اولا لكنه بحث من الفلسفة الاولى التي من جملة كمالاتها ان تثبت مبادي سائر العلوم اذا انكرت

فيستند اليها سنبحث معهما وهذا المعنى الاخير ذكره اسكندر الافروديسي حيث قال يجب ههنا معهما مطلب باب
الفلسفة الاولى وبعد هذا يشرع المص في البحث معهما في المتن الآتي القسم الثاني للفصل الثاني في بيان
ان الموجود ليس بواحد وان مبداء الطبيعيات ليس هو الموجود الواحد كما جادل بارمندس وملسوس المتن الثالث
عشر قال والشروع الاوفق من الكل ان يقال لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فاللذان يقولان ان الجميع
واحد فبأي وجه يفهمانه حتى يفهمان ان الكل جوهر او كم او كيف وايضا اما ان يفهما ان الكل جوهر واحد مثل الانسان
الواحد او الفرس الواحد او النفس الواحدة واما ان يفهما انه كيف واحد كهذا الابيض او الحار او امر
آخر كذلك لان هذه كلها متفاوتة في انفسها تفاوتا كثيرا واقوال مستحيلة اقول يجب ان نعلم اولا ان في كل
مباحثة يجب ان يتقدم تفتيش تفتيش المدعى وتفتيش المقدمات التي يتوقف عليها المدعى فكل من اراد
ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله لانه لا يكفي ابطال المدعى فقط مع بقاء دليله سالما لانه
اذا رد المدعى وبقي الدليل سالما غير مردود ولا يعلم كذب المدعى بل يحتمل ان يكون صادقا لبقاء دليله المرجح
هو به سالما ولا يكفي ايضا ابطال الدليل فقط مع بقاء المدعى سالما لانه لا مانع من ان يكون فاسد المادة وصورة
ويكون المدعى صادقا ومثبتا بدليل آخر لان عدم ثبوته من الدليل الفاسد المردود لا يستلزم عدم ثبوته
من دليل آخر صحيح فكل من اراد ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله جميعا وهذا القانون
يعمل المص ههنا وفي مواضع اخر فانه يرد اقوالهما عاما من هذا المتن الى المتن الحادي والعشرين ثم يرد
دليلهما في الفصل الآتي ولما كان شرع في هذا البحث متلبسا بلباس الفلسفة الاولى شرع فيه على وجه يشرع
منه الفيلسوف الالهي اعني من بيان دلالة اللفظ واستعماله ولما كان مدعاهما ان جميع الموجودات واحد فتش
اولا موضوعه اى الموجود ثم محموله اى الواحد ثم يبرهن على عدم امكان صدقه بوجه ما فقال الشروع
الاوفق من الكل للتعليم الآتي هو ان يفتش اى شيء يفهم الخصم من لفظ الموجود والواحد فقال لما كان الموجود
يقال بوجوه كثيرة الخ اى يستعمل بوجوه كثيرة كما بينه في الفصل السابع من الكتاب الاول للفلسفة الاولى وهو
ظاهر من نفسه ايضا لان الجوهر والكم والكيف وسائر الاجناس العالية العشرة موجودات في نفس الامر فطلب
من الخصم اولا هل يفهم من وحدة المجموع وحدته في نفس الامر حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية امر واحد
فقط او يفهم منها وحدته لفظا فقط حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية يطلق عليها اسم واحد اى لفظ
الموجود وهي موجودات كثيرة في نفس الامر وهذا الشق وان لم يذكر في المتن لكنه يجب ان يقدر فيه لانه من
محتملات عبارتهما لكن الشق الثاني باطل قطعا لان الحكيم لا يبحث عن الالفاظ من حيث تسمية الاشياء بها ولذا
لم يذكره فبقي الاول فيه ان اراد من لفظ الموجود مقولة الجوهر فقط حتى يكون المعنى ان الكل جوهر الخ جميع
الموجودات الخارجية جوهر فقط او اراد مقولة الكم فقط او مقولة الكيف فقط او مقولة اخرى واحدة
فقط من المقولات العشرة حتى يكون المعنى ان جميع الموجودات الخارجية مقولة واحدة فقط اى كم فقط
او كيف فقط او مقولة واحدة اخرى فقط او اراد ان جميع الموجودات اى جميع المقولات معا اى الجوهر والكم
والكيف والاضافة والمتى والاين والفعل والانفعال والوضع والملك معا موجود واحد فلو اراد انها

كل من اراد ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله جميعا

[illegible]

انها مقولة واحدة فقط اى جوهر فقط او كم فقط او مقولة اخرى واحدة فقط يسال ايضا هل يريد
بها ان يكون جميع الموجودات جوهرا واحدا كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة
او يريد كيفا واحدا بالشخص كهذا الابيض او الحار او امر آخر كذلك يعني ايدعيان ان يكون جميع الموجودات
واحدا بالجنس او بالنوع كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة ام يدعيان ان يكون
الجميع واحدا بالعدد والى هذا الشق اشار حيث قال واما ان يفهما انه كيف واحد كهذا الابيض والكيف
ههنا مركب عرض وجزئي مدرك بالحس الذي هو الجزئيات للنفس ولهذا مثل بقوله كهذا الابيض
ثم قال لان هذه كلها متفاوتة كثيرا واقوال مستحيلة ومن لا يتيقن ان تحقق فرق كثير بين ان يفهم
من كون جميع الموجودات واحدا انها جوهر واحد فقط او كم واحد فقط او كيف واحد فقط
او مقولة اخرى واحدة وان يفهم منه ان جميع اجناس المقولات معا واحدة كما سيقول ومن مثلا
وان يفهم ان الجميع واحد جنسا او نوعا او عددا فان التفارق والتغاير كثير جدا بين هذه الشقوق
وهذه كلها اقوال مستحيلة اي هذه الاقوال والشقوق ممتنعة في نفس الامر فان جميع الموجودات
كيف تكون واحدة بالعدد ومع بداهة اختلافها به ولو قيل انها واحدة جنسا او نوعا فلا تكون
واحدة في نفس الامر بل كثيرة بالبداهة لكثرة الاجناس والانواع المتن الرابع عشر قال المص لانه
ان كان جوهرا وكما وكيفا سواء كان بعضها في نفسها منفصلة عن بعض آخر او لا يكون كثيرا وان
كان كما او كيفا ولم يوجد الجوهر يكون غير لو جاز ان يقال غير المعقول للمستحيل لانه لا شيء من الاعراض ينفصل
عن الجوهر لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر اقول قد حصل من الترديدات المذكورة في هذا المتن والمتن
الآتي دليل مبطل لدعوى بارمندس وملسوس صورته ان ما قالا من ان جميع الاشياء موجود واحد
باطل لانهما اما ان يريدا بالموجود الواحد امرا جامعا معا للجوهر والكم والكيف وسائر الاعراض معا او يريدا
امرا واحدا على التعيين منها وهو ايضا اما كم فقط او كيف فقط اذا لم يوجد الجوهر او يريدا انه جوهر
فقط بدون مقولة اخرى والتالي باطل بجميع اقسامه فكذا المقدم اي ان جميع الاشياء موجود واحد
اما المنفصلة فظاهرة الصدق واما بطلان القسم الاول فيثبته المص بقوله لانه ان كان جوهرا وكما وكيفا
منفصلة كانت او لا يكون كثيرا يعني ان اراد بالموجود الواحد امرا واحدا جامعا لجميع المقولات العشرة معا
او لاثنين معا او لثلثة معا الى العشرة يكون كثيرا بلا ريب لا واحدا لان الجوهر والكم وسائر المقولات معا
امور كثيرة جزما وكذا الاثنان او الثلثة او الاربعة الى العشرة منها جميعا كثير قطعا وقوله سواء كان بعضها
في نفسها منفصلة عن اخرى او لا لقطع احتمال ان يقول احد ان الجميع واحد لكونها متصلة لان الاتصال لا يمنع الكثرة
في الواقع لان وحدة الاشياء وكثرتها ليستا من الانفصال او الاتصال بل من وحدة وجود الماهية وكثرته
واما بطلان القسم الثاني فاشار اليه بقوله يكون غير معقول لو جاز ان يقال غير المعقول المستحيل يعني ان ارادا
بالموجود الواحد في قولهما ان جميع الاشياء موجود واحد انه كم واحد او كيف واحد الى غير ذلك فهو مستحيل
لان شيئا منها لا ينفصل عن الجوهر الموجود بنفسه ولا يوجد بدونه واثبت هذا بقوله لانها كلها تقال في الموضوع

معقول

اعلم ان الصور المحتملة في المقولات
العشرة الف وثلث وعشرون حاصلة
بضربة موسيقية مبرهنة في الارثماطيقي
وهي البعد بالكل والجزء والشق الاول
شامل لالف وثلث عشرة صورة
والثاني لتسع والثالث لواحدة فقط
اما الثاني والثالث فظاهر واما الاول
فيحتاج الى نوع تامل في التركيب
متنا وشرحا لكنه هو المراد كما يفهم
من الكلام الذي بعده

اي لا ينفصل مع بقائه موجودا قائما بنفسه
او قائما بموضوع آخر واما انفصاله عنه الى العدم
فجائز بل واقع وحاصل المعنى ان شيئا من الاعراض
التسعة اذا وجد في الجوهر لا يفارقه ويتقوم بنفسه
مثلا ومعنى الجملة التي بعدها ان شيئا منها من العرض
قائما بنفسه من غير قيام بجوهر ما
الابهري

الجوهر على ما في بعض النسخ وفي بعضها في الجوهر الموضوع والمآل واحد يعني ان جميع الاعراض تحمل على الجوهر
كما في الموضوع اي على ان يكون موجودة فيه او تحمل على الموضوع الذي هو الجوهر كما في الموضوع اي ان توجد
فيه واما بطلان القسم الثالث فيجيئ في المتن الاتي **المتن الخامس عشر قال** لكن قال ملسوس ان الموجود
غير متناه فالموجود حينئذ كمي فان غير المتناهي كمي واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان يكون
غير متناهية الا بالعرض يعني ان كانت مع الكمي لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر ولا الكيف
فان كان الموجود جوهرا وكميا يكون اثنين لا واحدا وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد
ان لو كان كميا اما **اقول** يبطل المص في هذا المتن الشق الثالث من الشقوق المذكورة اعني لا يجوز ان يراد
بالموجود الواحد في قولها جميع الاشياء موجود واحد الجوهر فقط وركب الدليل مما هو مسلم عند ملسوس
وبارمندس ويذكر في هذا المتن امورا انتشر ركب دليله من صغرى مسلمة عند الخصم ثم بيّن انتاجه
لمقصوده ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال قال ملسوس ان الموجود غير متناه فيح ان الموجود غير متناه ولا شيء
من غير المتناهي بجوهر فقط بل كم لان غير المتناهي كمي وكذلك نقول قال بارمندس ان الموجود الواحد متناه
فهو ح لا يكون جوهرا فقط بل كم لانه متناه على رأيه ولا شيء من المتناهي بجوهر فقط لان كل متناه كمي وانما لم يقرح
بابطال قول الكفار بابطال قول ملسوس فان الدليل القائم على بطلان هذا قائم على بطلان ذاك واثبت المص
لزوم كون الموجود كميا على تقدير كونه غير متناه كما قال ملسوس بقوله لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر
ولا الكيف ولا في سائر المقولات بيانه ان غير المتناهي يحد بانه مقدار منقسم الى غير النهاية وكل ما كان كذلك لا يجوز
ان يوجد فيما ليس فيه كم كما ان الضاحك والزوج والفرد لما كان تحد بالانسان الذي له ضحك وبالعدد الذي
ينقسم الى متساويين والعدد الذي لا ينقسم الى المتساويين لا يجوز ان يوجد الضاحك فيما ليس بانسان
ولا الزوج والفرد فيما ليس بعدد لانها تحمل بالوجه الثاني من وجوه القول بالذات على ما يؤخذ في حدها على ما صرح به
المصنف في الفصل الرابع من اول التحليل الثاني فغير المتناهي لا يجوز ان يوجد فيما ليس بكمي فلو كان الموجود جوهرا
فقط او كيفا فقط او مقولة اخرى فقط سوى الكم يلزم ان يكون غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه في جميع
الشقوق وان يوجد العرض بدون المعروض في الشقين الاخيرين ولو كان جوهرا مع مقولة اخرى او مع
اثنين او ثلثة الى غير ذلك بدون الكم يلزم التعدد المناقض للوحدة وان يكون غير متناه ولا غير متناه
وان كان كما فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له ولو كان جوهرا وكما معا يلزم التعدد
المناقض لما اعتقده من الوحدة ومن المفاسدات تلزم على رأي بارمندس ايضا لان المتناهي يحد بالكمي
ايضا فالمتناهي لا يمكن ان لا يكون كميا فلو كان جميع الموجودات جوهرا فقط او كيفا فقط او مقولة اخرى
فقط سوى الكم يلزم ان يكون غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه في جميع الشقوق وان يوجد العرض بدون
المعروض في الشقين الاخيرين ولو كان جوهرا مع مقولة اخرى بدون الكم يلزم التعدد المناقض للوحدة
وان يكون غير متناه ولا غير متناه ولو كان كما فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له وهو محال
ولما كان لسائل ان يسأل ان الجوهر بما صح ان يكون صغيرا وكبيرا يجوز ان يكون الموجود الواحد الغير المتناهي

على ح

يلزم التعدد المناقض لما اعتقده ولو كان جوهرا وكما معا

غير متناهية ح

هو الجوهر فقط بلزوم التناقض اجاب عنه المص بقوله اما الجوهر او الكيف والانفعال لا يمكن ان تكون الا بالعرض
لانها انما تقال متناهية او غير متناهية بسبب كونها مع الكم **اقول** اعترض بفالس خماسندس في الجلد الاول
من كتبه التي علقها على كتب المص ان الدليل المذكور ناقص لعدم ذكر جميع المقولات العشرة لكنه مندفع لان عدم
كون شيء منها مرادا لهما ظاهر لاستلزام كل منها تعدد الموجودات بالبديهة لان المتروكة انما هي المقولات النسبية والنسبة
تستدعي منسوبا ومنسوبا اليه بالضرورة ولان فساد هيلم من فساد المذكورة فتركها للايجاز مع حصول بدون
ذكرها وذكرناها في الشرح لان الشرح للتفصيل لا للايجاز كالمتن **بعض اشارات ومشكلات على المتون الثلثة**
المذكورة ينبغي ذكرها هنا اقول اولا ان تسمية المص بدأه بتفتيش المراد من الموجود الواحد حين باشر
المباحثة مع الخصم اوفق من الكل حق لان الاليق اولا في كل مباحثة هو بيان محلها وكشف المراد من الموضوع والمحمول
على ما صرح به في مواضع كثيرة من كتبه سيما في الفصل التاسع عشر من اول الجدل وكذا افلاطون في فدروس وثانيا
ان المشتقات كالكمي والمكيف قد تذكر عندهم ويراد منها في الاكثر معنى المشتق وقد تذكر ويراد منها معنى
المشتق منه فيجب ان يحمل الكمي والكيف المذكوران في المتون المذكورة على معنى مناسب للمقام وثالثا ان
المص لما كان يرى ان يصادر فيما قال في المتن الثالث عشر كالمسلم لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فانه
كون الموجود مقولا بوجوه كثيرة مسلّما ليسلّمه الخصم له ان ينكره ويقول ان هذا غير مسلم عندي ومبني دليلك
هو عين مطلوبك الذي هو ان الموجود امور متكثرة فقد صادرت اجاب عنه زابارلا وكثير من الشراح بان
بيان معنى اللفظ ومحل النزاع اي هل الموجود امور كثيرة ام امر واحد متغايران لانا اذا بيّنا معنى لفظ العنقاء
او الغول او الكيمياء لا ينبّه على ان يكون موجودا في نفس الامر فكذلك فيما نحن فيه انما بين المص ان لفظ الموجود
يدل ويطلق على الكثير اي الجوهر والكيف والكم وسائر المقولات ولا يضع ان تكون هذه معطاة في نفس الامر موجودة
فيها وهذا محل ~~النزاع~~ هو محل النزاع لا ذاك وانا اجيب عنه بان المص لا يتكلم هنا في لفظ الجوهر والكيف وامثالها
فقط بل في الاشياء الخارجية ويأخذ وجودها ظاهرا بشهادة الحس فانا ننظر ببصرنا نظرة حقة وندرك
بعقولنا ادراكا صادقا ان بعض الكم والكيفيات كالروايح والالوان تتبدل مع تبدل ذات موضوعها الذي
هو الجوهر اصلا ولا يلزم من اخذ هذا مصادرة على المطلوب لان النزاع في ان هذه الاشياء موجودة اولا
بل في انها موجود واحد فقط او كثير ولم يأخذ المص هذا في دليله حتى يلزم ان يكون مصادرا في مطلوبه بل اثبته
بالبرهان فانه اثبت انه لا يمكن ان يكون تلك الاشياء واحدا بل انها كثيرة بالضرورة **واقول** هذا وقع في نسخ
المتن الرابع عشر قوله وجد الجوهر او لم يوجد فيه وهو سهو من اقلام الناسخين والمكتوب بقلمه انما هو
وان كان كما او كيفا ولم يوجد الجوهر وسببه ظاهر لانه ان كان كما او كيفا ووجد الجوهر على ما هو مقتضى احد
شقي النسخة المكتوبة او لم يكن غير معقول لو جاز ان يقال المستحيل غير معقول فالحق انها كتبت كذلك سهوا
فياليت شعري لم لم يتعرض الشراح لهذا وان قوله فيه لانه لا شيء من الاعراض بمنفصل عن الجوهر لما كان
من القضايا المشروحة ينبغي ان يشرح وشرحه ان شيئا من الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن الجوهر ويوجد في نفسه
بدون الجوهر والجوهر يمكن ان ينفصل ويوجد في نفسه بدون العرض اما القضية الاولى فلان كل عرض

المقصود م

هو دان تعليل لكون قوله لما كان الموجود
يقال بوجوه كثيرة مصادرة

قوله يُرى مبني للمجهول
ويصادر مبني للمعلوم
وكالمسلَّم اسم مفعول منصوب
على الحال ومعنى فيما قال
ولما كان مفعول قال وله ان
ينكره جواب لما لم واجاب
جواب لما كان يُرى م

عدم م

ليس

يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر ولا شيء مما يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر بمنفصل عن الجوهر
فلا شيء من الاعراض بمنفصل عن الجوهر ولهذا كان الجوهر مقدما من العرض معنى وعلما وزمانا وطبعا
على ما قال المص في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة واما الثاني فلان بعض الجواهر كالعقول خالية عن
جميع الاعراض كما بين في محله وبعضها كالجواهر الحادثة مثلا وان لم يوجد في الواقع بلا عرض ما ولا ينفصل
عن عرض ما لكنه لا يزول ولا ينعدم ولا يتبدل في ذاته بزوال الاعراض المخصوصة وانفصالها عنه بل يكون
باقيا بذاته بل ويمكن ان يوجد بلا عرض ما لتقدمه عليه بالوجوه المذكورة واقول ان قوله غير المتناهي يوجد
في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض يعني ان كانت مع الكمي
لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي يري ان يكون كاذبا لان الواجب بالذات الذي هو المحرك الاول
لما كان موجودا ومحركا في جميع الازمنة عند المص يكون غير متناه البتة مع انه ليس بكمي لما قال المص
في خاتمة الكتاب الثامن من الكتب الثمان انه تع غير قابل للانقسام والاجزاء ولا امتداد له اصلا ويجاب
بان المص انما يتكلم ههنا للجوهر المادي والجسمي لا الاشياء المجردة عن الهيولى والكم كالواجب تع والعقول
وسببه ان المص انما يتكلم ههنا للاجسام الطبيعية ومباديها فمراده من الجوهر ههنا ليس الا الجوهر المادي وايضا
غير المتناهي يطلق على وجهين احدهما غير المتناهي امتدادا والثاني غير المتناهي ذاتا ووجودا وقدرة وعلما والمراد
ههنا هو الغير المتناهي امتدادا والجوهر مطلقا والكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى الا بالعرض
واما الواجب فلا يمكن ان يكون غير متناه بهذا المعنى نعم هو غير متناه بالمعنى الثاني لكنه ليس بمراد ههنا ثم اقول قوله
وان كان جوهرا فقط فلا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد ما اذ لو كان له امتداد ما لكان كميا اوقع في متكلمي النصارى
اضطرابا عظيما فلنذكر ما قالوا في هذه المسئلة نفيا واثباتا في ثلثة فصول **الفصل الاول في انه يوجد في الهيولى
والجسم المركب منها ومن الصور النوعية الجوهرية مع قطع النظر عن الكم المتصل اجزاء متغايرة وامتداد ما
غير كمي** اعلم انه وقع مباحثات كثيرة بين متكلمي النصارى في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منه ومن الصور الجوهرية
لو تفرقا عن الكم المتصل هل يكون لهما متفرقين عنه اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي او يكون امتدادهما المطلق
واجزاؤهما المختلفة من الكم المتصل بحيث لو تجردا عنه يبقيا غير منقسمين وبلا امتداد ما لكن ينبغي ان تعلم ان الكلام
ليس في الاجزاء الذاتية الطبيعية والما بعد الطبيعة لانه قد بين في محله انه اذا ركب جوهر ما كالانسان والفرس
منها يجب ان تقارنها في جميع اوقات وجوده بل الكلام في الاجزاء التامة كاليد والرجل مثلا اتفق متكلموا النصارى
مقابلين للالحاد بين ان الله تع قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه لان الله تع حفظ
في السر النصراني الذي قيل ان ذات الخبز الذي يدعوا عليه الراهب في كنيستهم الى جسم عيسى عليه السلام كم الخبز
بلا جوهر وما حفظ هذا مع انه يري محالا ظاهرا فهو قادر ان يفصل من الجسم الامتداد العرضي ويبقيه بدونه
لكنه حفظ الكم المذكور بلا جوهر مع انه يري ان يكون مستحيلا فهو قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد
العرضي ويبقيه بدونه بلا ريب ثم انهم اختلفوا في انه هل يكون لهذا الجسم المادي المفارق عنه الامتداد العرضي
امتداد ما واجزاء تامة ام لا والذاهبون الى الاول ذهبوا الى ان امتداد الاجزاء التامة وانقسامها على قسمين

الجوهر مقدم من العرض معنى وعلما وزمانا وطبعا

بعض الجواهر بلا عرض ما وهي العقول وبعضها لا توجد بدونه وهي الجواهر المحدثة

غير المتناهي اما غير متناه بالامتداد او بالذات والقدرة والعلم

قوله كم الخبز مفعول حفظ والى جسم عيسى متعلق يتبدل

على قسمين يسمون احدهما امتدادا كميا والاخر امتدادا جوهريا ووجوديا والامتداد الكمي هو الذي
يملك به الجوهر المادي كالانسان مثلا ما للمكان بحيث يكون هذا الجوهر بمجموع هذا الجوهر اي الانسان
مثلا ما لمجموع المكان وكل جزء من اجزائه ما للاجزاء من اجزاء المكان بحسب تخن كل واحد منها بحيث يكون مكان
كل جزء مغاير المكان الاخر قال اصحاب هذا الرأي وهذا يوجد في الجوهر المادي من الكم وبهذا السبب يقال
كميا بالعرض كما يقال ابيض بسبب البياض العارض له ولهذا لو جرد من هذا الامتداد الكمي لا يكون له اجزاء
مكانية والامتداد الجوهري الوجودي مختص بالجوهر المادي بحيث يكون به اجزاؤه مرتبطة لا مختلطة وغير
ممتاز بعضها عن بعض بل يحفظ به ارتباطها المستقيم وترتيبها المناسب الذي يقتضيه الكل من غير ان يحتاج
الى المكان مثلا مجموع جسم زيد هو مجموع ما جسمي ولما كان يقال الكل لشيء بالنسبة الى اجزائه يتم هو بلا ريب
باجزائه الجسمية الوجودية وهذه الاجزاء تكون متغايرة فلو فرضنا ان يرفع الله تع منه الكم مع حفظ جسمه الجوهري
يكون رأسه مغايرا لسائر اجزائه وكذا يده مغاير الرأس وقدمه وسائر اجزائه قطعا فح يكون هذا المركب
الجوهري من الهيولى والصورة وهيولاه ايضا مالكا لهذه الاجزاء والامتداد الجوهري الذاتي بلا امتداد كمي
اصلا وذهب بعض من اصحاب هذا الرأي الى ان بدن زيد مثلا لو جرد عن الامتداد الكمي يوجد فيه امتداد
مكاني ذاتي بحيث يكون رأسه في الفوق ورجلاه في التحت وكذا باقي اجزائه ولظهور فساد هذا الكلام جميع من
عداهم واحدث ارباب هذا الرأي اي الرأي الغير المنكر ايضا بعض اجزاء جوهرية لا متجزية مشابهة للنقاط
الغير المنقسمة يتواصل بها تلك الاجزاء الجوهرية الوجودية فيحصل كل جوهري متصل بالجوهرية كما يتوصل بالنقاط
المشتركة اجزاء الكم المتصل فيحصل مجموع الكم المتصل والى هذا الرأي ذهب سقوتس وهنرقس ودرواس
وفاليوز وباسولس وباندنس وباولس وسارج وفونسقا وراهبين قونمبرجنيس في البحث
الثاني من الفصل الثاني من الكتاب الاول من الطبيعيات وروبيس وزفايل اليهودي ويستدل اولا على هذا
الرأي بان الجوهر مقدم من الكم معنى وعلما وزمانا وطبعا على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من سابع ما بعد
الطبيعة وكما يكون كل الجوهر بالنسبة الى كل الكم كذلك يكون اجزاؤه بالنسبة الى اجزائه لان نسبة الاجزاء
الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل على ما قال هو ايضا في الفصل الاول من الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات فيكون
اجزاء الجوهر ايضا مقدما على اجزاء الكم معنى وعلما وزمانا وطبعا لكن المقدم حق فكذا التالي فالجوهر من حيث انه
جوهر يكون منقسما بالذات ويكون له اجزاء جوهرية بالذات قبل عروض الكم له وثانيا بعد تمهيد مقدمة هي
ان الجوهر الكمي الطبيعي المادي معروض للكم بلا واسطة شيء ثم يعرض له سائر الاعراض على ما بين في كتاب
الكون والفساد بانه لو كان الجوهر المركب عديم الاجزاء التامة وغير منقسم في ذاته الرها لما امكن ان يكون
معروضا للكم بلا واسطة شيء لان ما ليس بمنقسم في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة
فلما كان الكم في ذاته امرا منقسما لا يمكن ان يقبله الجوهر لانه كان غير منقسم بالكلية ولانه لا بد من المناسبة
بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين اللامنقسم والمنقسم اصلا ولان الجوهر المادي
على هذا التقدير يكون كالعقول والنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان في عدم الانقسام وفقدان

نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل

والاجزاء فيلزم ان لايقبل الكم المتصل كما لاتقبله هي فانها انما لاتقبله لعدم قبولها الانقسام وفقدان الاجزاء
فيها وهذا موجود فيه على ما فرض ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما قبله لان الموضوع اقدم من المحمول
على ما قال المص في هذا الكتاب فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه منقسم او يقبله من حيث
انه غير منقسم فان كان الاول فيكون منقسما قبل الكم وان كان الثاني فيبقى دائما غير منقسم فان وجه
القبول والحفظ واحد فكما يقبل ابتداء كذلك يحفظ بعده وهكذا يستدل اصحاب هذا الرأي على
كون الهيولى الاولى قابلة للانقسام في ذاتها وكونها ذات اجزاء في نفسها وثالثا بان الجوهر اذا قبل
الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه كما يقبل كل هذه الورقة كل البياض وبعضها
بعضه او يقبل كل الجوهر وجزؤه ايضا كل الكم كما اعتادوا ان يقولوا ان كل النفس الناطقة يوجد في كل
البدن وكذا كلها يوجد في جزئه لكنه لايمكن الثاني لانه يلزم منه ان يكون للكم المنقسم طبعا وجود غير
منقسم بصورة الجوهر وهو مخالف لطبعه قطعا فبقي الاول اي ان يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه
جزؤه ويلزم منه ان يكون للجوهر اجزاء قبل عروض الكم وهذه الاجزاء لايمكن ان يعطيها الكم الجوهر
لانه لايعطيه شيئا الا بان يصوره وهو لايصوره الا عند العروض ورابعا بان كل جوهر جسمي ممتد
بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية والكم لايمكن ان يحصل عنه اجزاء
جوهرية وجودية لان الكم عارض والعارض لايمكن ان يحصل منه امر جوهري فالاجزاء الجوهرية
الوجودية ذاتية له غير حاصلة من الكم والقضية الاولى اي قولنا كل جوهر جسمي الى اخره ظاهرة فانه ليس
في راس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه بل فيهما
اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدميه والا لكان الجوهر الغير
المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الراس واليد والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده وقدمه
يكون في اليد او القدم جزء جوهري وجودي مغاير للجزء الكائن في الراس بديهة فكذلك يكون
الاجزاء الوجودية في الكل المركب قبل هذا القطع لانه لايجوز ان يظن ان هذه الاجزاء حصلت
بسبب القطع وخامسا بان الجوهر الجسمي لو جرد عن الكم المتصل يكون في مكانه الاول بالضرورة لانه
لو جرد الكم المتصل من الماء الموجود في الجب او من مجموع البحر المحيط يبقى جوهر الماء في مكانه الاول
بالضرورة لانهما لم يبعدا ولم ينتقلا الى موضع اخر وكل ما يوجد في المكان يكون له اجزاء جوهرية وجودية
وامتداد جوهري مناسب لامتداد المكان فجوهر الماء الكائن في الجب المجرد عن الكم المتصل وجوهر
البحر المحيط المجرد عنه يكون لهما اجزاء جوهرية وجودية وامتداد جوهري بالضرورة **الفصل الثاني**
في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منها ومن الصورة النوعية لو انفصلا عن الكم المتصل
لايكون فيهما اجزاء متغايرة وامتداد ما اعلم ان كثيرا من فحول الرجال الفضلاء انكروا ان يكون
للجوهر المادي المتصور بلا كم ما او الموجود في الخارج بدونه امتداد ما بالفعل واجزاء ما ويدعون
ان الجوهر المجرد عنه يكون بالفعل بلا امتداد وغير منقسم والى هذا الرأي ذهب ثمسطيوس

الهيولى القابلة للانقسام في ذاتها ولها
اجزاء في نفسها عند بعض الحكماء
النصارى
تمام النفس الناطقة توجد في تمام
البدن وفي كل جزء من اجزائه

والحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس اقوناس والبرتس الكبير وقايتانس
ودرآندس وفرارس وتارتارس وقومبلتنسس واسقوج بل وجابين قونمبرجنيس فانهم
استدلوا اولا في البحث الثالث من الفصل الثالث من شرح هذا الكتاب من طرف المثبتين ان الهيولى
الاولى تكون في ذاتها منقسمة وممتدة ثم قالوا فيه لكن الرأي المخالف لهذا هو الصادق والموافق لتعليم ارسطوطاليس
وهو مذهب الفلاسفة وان كانوا يرون ان يرجعوا فيما بعد هذا القول قال الشارح وهذا هو رأي
الفيلسوف كما علم من كلامه في هذا المتن وفي مواضع اخرى وهو صدق حقا وينبغي ان يعتقد حقا ولنقدم
لبيانه مسئلتين المسئلة الاولى هي ان الهيولى الاولى لو ادركت وهما بدون الصورة الجوهرية النوعية
وبدون الكم المتصل لايكون لها امتداد ما اصلا ولا اجزاء ما بالفعل بل تكون غير منقسمة بالفعل سلبا
او عدما وهذا اولى والمسئلة الثانية هي ان الجسم المركب من الهيولى والصورة الجوهرية اذا ادرك بدون
الكم المتصل او وجد في الخارج بدونه لايكون له بالفعل ايضا امتداد ما ولا اجزاء ما تامة وجودية بل يكون غير منقسم
بالفعل قال الشارح وانا ابينهما اولا ثم اقيم البرهان عليهما واقول قيدنا البرهان الادراك في الاولى فقط
بالوهم لان الهيولى الاولى لايمكن ان تنفصل عن الصورة الجوهرية ولا عن الكم لا من طبعها ولا من غيره بحيث توجد
في الخارج مجردة عنهما كما بينا في كتاب الكون والفساد وقيدنا اولا عدم انقسامها بالفعل بقولنا سلبا
لانها ليس لها شيء حينئذ تنقسم بسببه ولهذا قال توماس اقوناس الهيولى الاولى غير منقسمة بسلب جميع
اجناس الكم وقلنا ثانيا او عدما وهو اولى لانها قابلة بتوسط الصورة النوعية ان تقبل من الكم الامتداد
والانقسام وقلنا في الجسم الطبيعي اذا ادرك بلا كم متصل ناظرين الى القوى الطبيعة لان الجسم المركب
الطبيعي عند المشائين وبحسب الطبع لايمكن ان ينفصل عن كم ما في نفس الامر وكذا عن سائر احواله
اللازمة وعطفنا عليه قولنا او وجد في الخارج بدونه اشارة الى ان الله تعالى قادر ان يجرده عن جميع افراد الكم
المتصل ويبقيه بلا امتداد ما في الخارج وان كان على خلاف مقتضى طبيعته فانه غالب على الاطلاق والبرهان
على الاولى بان الهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة والكم ليست مركبة وكل ما ليس مركبا ليس فيه
اجزاء بالفعل وهو غير منقسم فالهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة والكم ليس فيها اجزاء بالفعل وهو
غير منقسمة وكل ما ليس فيه اجزاء وهو غير منقسم ليس فيه امتداد ما بالفعل اصلا فالهيولى الاولى المدركة وهما
بدون الصورة والكم ليس فيه امتداد ما بالفعل اصلا اما الصغرى فلان الهيولى الاولى المدركة وهما بدون
الصورة والكم لو كانت مركبة لكانت اما مركبا اول اي جوهريا او مركبا ثانيا اي عرضيا لكن الهيولى الاولى
المدركة وهما كذلك ليست مركبا اول جوهريا ولا مركبا ثانيا اي عرضيا فالهيولى الاولى المدركة كذلك ليست
مركبة اصلا وتثبت المقدمة الشرطية بان المركب اما مركب اول اي جوهري او مركب ثان اي عرضي والمركب
الاول الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل على الاطلاق كما علمنا الفيلسوف في المتن الثامن من الكتاب الثامن مما بعد
الطبيعة وكما يظهر من المركب الما بعد الطبيعي الحاصل من الجنس الذي هو قوة والفصل الذي هو فعل ومن المركب

الثانية

الهيولى الاولى لو ادركت بلا صورة نوعية وكم
متصل لايكون لها امتداد ما وجزء ما بالفعل
اصلا ولا تنقسم اصلا وكذا الجسم الطبيعي
اذا ادرك بدون الكم المتصل

المركب اما مركب اول اي جوهري او ثان اي عرضي
تعريف المركب الجوهري

تعريف المركب العرضي

الطبيعي الحاصل من الهيولى التي هي قوة والصورة الجوهرية التي هي فعل والمركب الثاني العرضي هو الحاصل من الموضوع
والعرض فلو كانت الهيولى الاولى الملحوظة بالصورة وكم مركبة لكانت اما مركبا اولا جوهريا او مركبا ثانيا عرضيا
اما الهيولى الاولى الملحوظة بالصورة وكم ليست مركبا اولا جوهريا فلانها بسيطة وصرف قوة ولا شيء مما يكون
بسيطا وصرف قوة بمركب اول فهي ليست مركبا اول جوهريا اما الصغرى فهي مثبتة في محلها واما الكبرى
فلان ما يكون بسيطا وبالقوة قوة مضاد لما يكون مركبا اولا جوهريا اي بالفعل واما ليست مركبا عرضيا
فلانها ايضا لو كانت مركبة ثانية عرضية لكانت مركبا اول جوهريا لانه انما يتحقق الثاني تحقق الاول والتالي باطل
لما عرفت فكذا الاول ولانها لو كانت مركبة ثانية عرضية لكانت مع الكم اذ هو العارض قبل جميع الاعراض
وهو خلاف المفروض واما الكبرى الاولى اي كل ما ليس فيه اجزاء اصلا وغير منقسم فلانه لو كان فيه اجزاء
بالفعل وكان منقسما لكان مركبا بالفعل قطعا وثبت الصغرى الاولى ايضا بان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات
لو كانت مركبة من الاجزاء بالفعل لامتاز بعض اجزائها عن بعض بالفعل والتالي باطل لما قال المص في المتن
التاسع والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة الذي يتميز ويفترق هو الفعل فلما لم يكن في الهيولى شيء ما بالفعل
ليس فيها ايضا اجزاء بالفعل فكذا المقدم ولو قلت اجزاء الهيولى الاولى اجزاء جوهرية وجودية يحصل منها
مركب جوهري وجودي لم يكن قولك شيئا لانه لو كان كذلك لوجب ان يحصل من اتحاد هذه الاجزاء الوجودية
الجوهرية وتركبها امر واحد بالذات مركب من القوة والفعل والتالي باطل لان الهيولى ليست امرا واحدا
مركبا من القوة والفعل لانه لا يوجد فيها امر بالفعل اصلا بل هي قوة محضة ولانه يقال ان هذه الاجزاء
الوجودية التي يتركب منها الهيولى عند الخصم لا تخلو اما ان تكون كلها قوة او فعلا او بعضها قوة وبعضها
فعلا فلو كان كلها قوة لا يمكن ان يحصل منها امر واحد بالذات لان القوة من حيث انه قوة يكون
بلا فرق وغير معين ويكون كما قال المص في المتن التاسع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة مائلا الى الطرفين
ولهذا يطلب شيئا يتعين بالفعل منه وان كان كلها بالفعل لا يمكن ان يكون كذلك امرا واحدا بالذات
لان ما بالفعل لا يقبل ما يكون بالفعل من حيث انه بالفعل على ما قال الحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي
فبقي ان يكون بعضها قوة وبعضها فعلا وهو فاسد ايضا فعلم انها لا تتركب من الاجزاء الجوهرية
الوجودية وما ادعينا واثبتنا هو المستفاد صريحا من اقوال المص في مواضع كثيرة ولنذكر بعضا منها
ههنا فنقول انه المستفاد من انتاجه في هذا المتن بانه لو كان الموجود الواحد الذي ذهب اليه ملسوس
وبارمندس جوهرا فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه لان التناهي وعدم التناهي انما يكونان
في الكم الذي هو ممتد واما الجوهر والكيف والانفعال فلا يمكن ان تكون متناهية او غير متناهية
الا بالعرض يعني لو كانت مقترنة بالكم وانه المستفاد مما قال فيه وان كان جوهرا فقط لا يكون
غير متناه ولا يملك امتدادا ما ومن المتن العشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال الهيولى
غير محدود ولا متعين ومن المتن الثاني والثلثين من الكتاب الاول للكون والفساد حيث
قال لو خلت بلا صورة يكون خلاء منفصلا والى هذا ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي على

الهيولى بسيطة وصرف قوة

مركبا ليس

فيه

على ما يستفاد من شرحه للكتاب الاول من الطبيعيات حيث قال الهيولى ليست بمتعينة من ذاتها وقال في شرحه
للكتاب الرابع منها الهيولى تقبض الضم فتمتد وقال في شرحه للكتاب الثاني من كتب النفس ان اختلاف
الهيولى حصل من اختلاف الصور وقال في الفصل الاول من كتابه لجوهر العالم وانما وجد ارسطوطلس
انقسام الصورة الجوهرية بحسب انقسام موضوعها اي الهيولى وهو لا ينقسم الا من حيث يكون فيه الكم والى هذا
الرأي ذهب توماس اقوناس ايضا حيث قال في البحث الخمسين من القسم الاول من كتابه الهيولى لا تنقسم الى الاجزاء
الا بحسب اتصافها بالكم الذي لو رفع الهيولى غير منقسمة كما قيل في اول الطبيعيات وقال في موضع آخر يستحيل ان تعقل
الهيولى صورا مختلفة الا بحسب اختلاف الاجزاء واختلاف الاجزاء لا يمكن ان يتعقل في الهيولى اذا لم يتعقل الانقسام
ولا يمكن ان يتعقل الانقسام اذا لم يتعقل الامتداد لان الجوهر اذا جرد عن الكم يبقى غير منقسم كما حقق في اول
الطبيعيات وكذا قال في بعض كتبه الاخر واليه ذهب سنبلقيوس وسائر شراح اليونان وابرهن على الثاني
اي على ان الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد ما ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها
اصلا بانه اذا جرد عن الكم يبقى بلا سبب الامتداد وحصول الاجزاء لان الامتداد والاجزاء التامة انما
يحصلان بسبب الكم على ما علمنا المعلم الاول في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما لا يبقى
بلا سبب الامتداد والاجزاء ليس له امتداد ما ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها لان انتفاء السبب الذي
ليس غيره سببا يستلزم انتفاء المسبب فالجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد
ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها واعترض الخصوم على هذا الدليل بانه انما يستلزم ان لا يكون للجسم المركب المجرد
عن الكم امتداد كمي وجزء كمي وانقسام وهذا مسلم عندنا ايضا ولا يستلزم ان لا يكون له امتداد ذاتي بالفعل به
ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية واقول في دفعه بانه لو كان في الجسم المركب المفروض تجرده عن الكم امتداد
ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء الجوهرية التامة لكان هذا الامتداد الفعلي الذي به ينقسم هو الى الاجزاء
التامة الجوهرية الذاتية اما متحدا بالنوع مع الامتداد العارض للجوهر المركب من الكم المتصل ومغايرا له بالنوع
لا يجوز ان يكونا متحدين بالنوع لان معلولا لنوع واحد لا يمكن ان تصدر بلا واسطة من العلل المتباينة كالجوهر
الذي يصدر منه الامتداد الوجودي الذاتي على رأي الخصم والكم الذي يصدر منه الامتداد الكمي العرضي
على رأيه ايضا ولا يجوز ان يكونا متغايرين بالنوع لان كل واحد منهما امتداد ولان كل واحد منهما يفعل فعلا
واحدا اعني انقسام الجوهر المركب لان الانقسام حال مختصة بالامتداد فهذا الامتداد الذاتي الذي به ينقسم
الجوهر المركب الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية غير متحقق ثم اقول ايضا لو جرد زيد وهذا الفرس المعين عن الكم
المتصل ويبقى فيهما كما قال الخصوم امتداد بالفعل للاجزاء الجوهرية التامة الذاتية بل يمكن ان يكون جزء ان جوهريان
ذاتيان منهما في مكان واحد وان يكون زيد وهذا الفرس مثلا المجردان عن الكم في مكان واحد لا يمكن فان قالوا
يمكن يلزم ان يوجد فيه امتداد تام بالفعل وان لا يوجد معا وهو مستحيل بالذات اما بالفعل فيه فبناء على ما
ذهب الخصوم اليه واما عدم وجوده بالفعل فيه فلانه اذا اثنان لا يتميز جزء عن جزء ولا يكون بعضها فوق بعض
وبعضها تحت اخر لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد بالفعل للاجزاء ليس الا ان بعض الاجزاء يكون

كانت

الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم يبقى لا منقسما

ذهب

وجوده

بحاله يتميز عن الآخر ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر ويكون بعضها في حيز ليس فيه الآخر وكذلك
أيضاً لا يتميز الكل المركب اي زيد مثلا عن كل مركب آخر اي هذا الفرس ولا يكون احدهما في حيز واحد لا يكون فيه
امتداد بالفعل لان الامتداد والكليين المركبين ليس الآن يكون كل منهما بحاله يتميز بها عن الآخر في ان يتحيز وايضا
لو لم يتميز الاجزاء ولم يكن بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر ولم يتميز حيزها وكذا لو لم يتميز الكلان المركبان
في الحيز بل اتحد حيزهما يلزم ان يكون الاجزاء المتمتدة بالفعل عندهم والكلان الممتدان بالفعل صاحبا الاجزاء
بالفعل متحيزة في امر لا ينقسم اي النقطة وهو مستحيل بالذات وان قالوا لا يمكن بل بعض الاجزاء يوجد في مكان
لا يوجد فيه غيره ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر ويكون زيد المجرد عن الكم في حيز وهذا الفرس المجرد
في آخر فمع قطع النظر عن كونه مخالفا لما ذهبوا اليه ليس بهذا القول بشيء لان الجوهر من حيث انه جوهر لا يطرد
جوهرا آخر عن حيزه بل يكون معه في حيز واحد لان ملكين او ملائكة كثيرة ونفسين او نفوسا كثيرة مفارقتين عن
البدن يمكن ان توجد في نقطة واحدة لعدم وجود الامتداد فيها وكونها جواهر صرفة وليتبين خطاء رأي
الخصوم يليق ان نبين اصلا يظهر منه خطاؤهم فنقول لما كان الجوهر موجودا بالذات وعلى الاطلاق ومقدما
من الكل على ما صرح به المص في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكانت الاعراض موجودة لا بالذات
بل في الغير لزم ان يكون الاعراض متأخرة عنه ويلزم منه ان لو اخذ الجوهر بحسب الذات فقط يكون منفعلا بالقوة
لقبول الاعراض ولا يكون منفعلا بشيء منها بالفعل اصلا فكما اخذ الجوهر بحسب ذاته فقط لم يكن ابيض بالفعل و
لا منفعلا من البياض بالفعل اصلا وكذا لا يكون متمكنا بالفعل ولا منفعلا من التمكن بالفعل اصلا كذلك ليس
في ذاته ممتدا ولا كبيرا ولا صغيرا بل قابلا لان يمتد وان يكبر او يصغر لان القابل لصورة ما عار بالفعل عن هذه
الصورة كما قال المص في المتن الرابع من الكتاب الثالث لكتب النفس فيكون الفعل متأخرا عن القوة
والقوة متقدمة من الفعل وفي هذا سها الخصوم لانهم لم يأخذوا الجوهر المادي بحسب ذاته فقط مع
ان هذا الاخذ واجب ههنا فتوهموا ان يوجد فيه امتداد بالفعل واجزاء متغايرة بعضها فوق بعض وبعضها
تحت آخر على انه لو اعطى هذه الحال الى الجوهر المادي يكون امرا ثانيا باطلا لان الجوهر المادي على مقتضى
قواعد الطبيعة لا يوجد بدون الاعراض في نفس الامر بل يكون دائما ممتدا بالفعل بامتداد ماخوذ
من الكم فيكون ما ذهبوا من ان الامتداد امرا باطلا قطعا وتنقيح حقيقة الحال كما يجب ان نرد ادلتهم المذكورة — ينبغي — البيه
فلنشرع فيه **الفصل الثالث في رد ادلة الرأي الاول** قال الشارح اما الدليل الاول اي قولهم ان
الجوهر مقدم من الكم الى آخره فباطل لانه منقوض بما لو قيل ان الجواهر المجردة متقدمة من الجواهر الفاسدة
على ما قال الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون الجواهر المجردة بالنسبة الى الجواهر الفاسدة كذلك
يكون نسبة اجزائها الى اجزائها مع انه ليس للجواهر المجردة جزء ما وامتداد ما اتفاقا وما نقل عن الكتاب
الاول لتاريخ الحيوانات من ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل انما يصدق فيما اذا كان
لكل من الكليين اجزاء والا فلا واما الثاني فاخذ اولا ما اشتهر بين الفلاسفة وصرح به المص في مواضع
كثيرة من كتبه من ان جميع الاعراض تلحق المركب الكل ثم اقول اولا على قوله فيه لان ما ليس بمنقسم في ذاته

في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة المورد لاثبات قولهم لو كان الجوهر المركب
عديم الاجزاء التامة وغير منقسم في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء انه اضحوكة
عجيبة فان نقيض هذا القول اي ما ليس بمنقسم في ذاته يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة
هو الحق المطابق للواقع لان المنقسم في ذاته والممتد في نفسه لا يمكن ان يقبل الانقسام والامتداد
للزوم تحصيل الحاصل ولان الداخلين يمنعان الخارجين على ما قال المص في المتن الرابع من الكتاب
الثالث من كتب النفس ولهذا اشتهر بين جميع العلماء ان جميع القوابل يجب ان تكون عارية عن المقبول
فعلى هذا لا يمكن ان يكون الهيولى والجسم المركب ممتدين ومنقسمين في ذاتهما وصاحبي الاجزاء الوجودية
في نفسهما بل يجب ان يكونا قابلين بالقوة لها على ان هذا الدليل منقوض بسائر الاعراض لانا نقول
لو كان الجوهر المركب عديم الكيف في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكيف لان ما ليس بكيف في ذاته
لا يمكن ان يقبل في نفسه كيفا ولو كان الجوهر المركب عديم الاضافة والفعل والانفعال والوضع والاين
والمتى والملك في ذاته لما امكن ان يكون معروضا لشيء منها مع ان المدعى متخلف في كل منها اذ الجوهر
المركب ليس بكيف بكيف جوهري ذاتي قبل الكيف العارض ولا بمضاف باضافة جوهرية ذاتية قبل
عروض الاضافة ولا بفاعل بفعل جوهري ذاتي قبل اتصافه بالفعل ولا بمنفعل بانفعال جوهري ذاتي — ذاتي
قبل لحوق الانفعال به ولا بذي وضع جوهري قبل عروض الوضع له ولا بذي اين جوهري ذاتي ولا بذي
متى بمتى جوهري ذاتي ولا بمالك بملك جوهري ذاتي قبل عروض الاين والمتى والملك له وتحقيق المقام
ان هؤلاء الخصوم قد اخطأوا في لفظ غير المنقسم حين قالوا غير المنقسم لا يمكن ان يقبل الانقسام فان
غير المنقسم يطلق على معنيين احدهما غير المنقسم بالقوة اي غير قابل للانقسام كالنقطة والآن والكون مبدأ لا — غير المنقسم اما غير منقسم بالقوة او بالفعل
فان كل واحد منها غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام اي لا يمكن ان يمتد شيء منها وينقسم في ذاته وكالواجب
والعقول والنفوس المفارقة عن الابدان فانها غير منقسمة بهذا المعنى ولا يمكن ان تقبل في ذاتها جزءا ما والآخر
غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة كالهيولى الاولى الملحوظة بنفسها والجسم المركب منها ومن الصورة
الجوهرية المفروض تجرده عن الكم فانهما يصح ان يقبلا الامتداد وينقسما بالفعل لانهما وان كانا غير منقسمين
بالفعل على التقدير المذكور لكنهما قابلان له بالقوة ولهذا ينقسمان عند لحوق الكم المتصل بهما وهم اخذوا الغير
المنقسم في الهيولى الاولى والجسم المركب المجردين فرضا بمعنى غير قابل للانقسام وهو ليس فيهما كذلك لا بمعنى
غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة وهو كذلك فاخطأوا خطأ فاحشا وثانيا على قولهم ولانه لا بد
من المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين المنقسم واللامنقسم اصلا ان المناسبة
الواجبة بين الموضوع والصورة القائمة به ليست بمعنى ان يكون مناسبة بينهما بالفعل كما زعموا فانه لو كان
كذلك لزم ان لا يكون بين القوة والفعل مناسبة اصلا وفساده بين بل بمعنى ان الموضوع يجب ان يكون له
قوة الانفعال لقبول هذه الصورة والصفة او محل الصورة يجب ان يكون لها قوة الا لان تصف وتصور
هذا الموضوع ولهذا يجب ان يكون الموضوع عاريا بحسب ذاته عن الصفة اللاحقة له قابلا للحوقها له وهذه

المناسبة بهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه بلا ريب وثالثا على قولهم ولان الجوهر المادي الى اخره ان الجوهر المادي على هذا التقدير لا يكون كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام ولو بالقوة فاين هذا من ذاك ورابعا على قولهم ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله الى اخره بعد تسليم قوله الموضوع اقدم من المحمول اذا اريد بالتقدم التقدم في التعقل اذ الموضوع في قولنا كل انسان حيوان ليس بمتقدم عن المحمول لا طبعا ولا زمانا بل المحمول متقدم عنه طبعا ان الهيولى متقدمة من هذه الصورة الشخصية وهذا الكم المخصوص وموجودة دائما مع صورة ما وكم ما فالعدم تجردها عن مطلقها قطعا فما قال بعد هذا القول فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه ممتد ومنقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم وغير ممتد فان كان الاول كان ممتدا ومنقسما قبل الكم فيحصل المطلوب وان كان الثاني فيبقى دائما غير ممتد ولا منقسما فان وجه القبول والحفظ واحد فاقول ان هذا اعجوبة فانه منقوض بما لو قيل لما تعقل ان يقبل الجوهر كالجدار الكيف مثلا البياض فاما يقبله من حيث انه ابيض او يقبله من حيث انه لا ابيض فان كان الاول كان ابيض قبل البياض وان كان الثاني فيبقى لا ابيض دائما لان وجه القبول والحفظ واحد فكما يكون كلا اللازمين باطلين ههنا فكذا في دليلكم فالحق كما ان الجدار قابل لان يقبل البياض وليس في ذاته بياض كذلك الهيولى الاولى والجسم الطبيعي قابلان لان يقبلا الكم وليس في ذاتهما كم واما الثالث فخطاء ايضا لانهم اخذوا فيه قبول الجوهر المادي الكم على ان يكون كل واحد منهما موجودا مستقلا بحيث يوجد الجوهر بالذات من طرف ومن طرف آخر يوجد الكم العارض له بالذات ايضا ثم سألوا وقالوا ان الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه او يقبل كل الجوهر وجزؤه كل الكم لكنه لا يمكن الثاني فبقي الاول وهو خطاء فاحش لان الجوهر المادي متصف بكم ما دائما وليس له في ذاته اجزاء تامة اصلا حتى يصح ان يقال فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه الى اخره بل انما يحصل له الاجزاء بسبب الكم الكائن معه دائما كما ان بياض هذه الورقة يكون له اجزاء تامة بلا ريب فان البياض الكائن بين السطور مغاير للبياض الكائن فوقها وتحتها ولكن ليس له هذه من ذاته بل بواسطة السطح الذي به صار البياض كبيرا وصغيرا على ما مر في فصل مقولة الكم هكذا ينبغي ان يلاحظ في الجوهر المادي بالنسبة الى الاجزاء فجزء الهيولى والجوهر الكائن في رأس زيد مثلا مغاير للجزء الكائن في يده ولو رفع امتدادها ارتفع من اجزائها المختلف ولا يبقى فيه اجزاء متغايرة ومن ثمه فكما لو رفعت بالتصور الورقة وتصورت البياض فقط يستحيل ان يكون له اجزاء كذلك يكون الحال في الهيولى والكم المتصل بل وكما انتزعت بالعقل الورقة لا يبقى البياض الشخص المستند اليه لانه صار شخصا من موضوع كذا كذلك لو انتزعت به الكم المتصل عن الهيولى لا يبقى هيولى الشيء الذي كانت له اولا لان تشخصها يكون بالكم قال توماس اقوناس اذا تكلمنا الهيولى الموجودة في هذا الشيء من حيث نظر الهيولى على الاطلاق لانه لا يمكن ان يؤخذ الهيولى المشخصة الكائنة في هذا الشيء الا بحسب كونها متفرقة من جزئها الذي يكون في شيء آخر والتفرق لا يقع عليها الا من حيث نظر تحت الامتداد ولولا على التعيين لانه لو رفع الامتداد تكون غير منقسمة كما قال ارسطو في اول الطبيعيات ولهذا لا يكون نظر الهيولى هذا الشيء نظر الهيولى على الاطلاق بل نظر الهيولى الموجودة تحت الكم انتهى فالهيولى المصورة دائما بصورة جوهرية وكم الصائرة ذات اجزاء وبسببهما وممتنعة متهيئة

الى

أجزاء الجسم المركب انما تحصل بسبب الكم

متهيئة دائما لان تقبل صورة اخرى وكما آخر من الفاعل الطبيعي فحينئذ ان صادفها بها يخرج كل الصورة من كلها وبعضها من بعضها وتقبل صورة مناسبة لنفسها مثلا المجموع صورة الفرس يقبلها المجموع الهيولى الكائنة فيها صورة اخرى اولا وبعضها يقبلها بعضها فان الصورة الجوهرية الى رجعت من القوة الى الفعل تكون ممتدة بامتداد مناسب لموضوعها وكذا ينبغي ان يقال الكم ومن هذا يظهر الجواب ايضا عن الدليل الرابع فانه يبطل بهذا قولهم فيه كل جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية وما قالوا في اثباته من ان ليس في رأس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه بل فيها اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدميه اقول عليه ان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب ذواتها لاجزاء جوهرية كائنة في قدميه غير حاصلة من الكم فقد علم بطلانه وان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب الكم فمسلم ولا يفيدهم اصلا وبهذا الوجه نبطل ما قالوا في اثبات هذا الاثبات وان اجزاء الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الرأس مع القدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه الى اخره واما الخامس فالجواب عنه ظاهر فانه لو حصر جوهر الماء الكائن في الجب وجوهر البحر المحيط عن الكم فيبقى فيهما امتداد ما اصلا ويكونان غير منقسمين بحيث لا يمكن ان يؤخذ منهما عشر عشر قطرة ولا يكون شيء منهما متمكنا في مكان ما اصلا بل لو امكن تجردهما انما يكونان جزئين غير منقسمين من اجزاء العالم وماهية من ماهيات العالم هذا واقول ان ما قال النصاري لعنهم الله تعالى من ان الله تعالى يقلب ذات الخبز الذي يقرأ عليه الراهب الى بدن عيسى عليه السلام ويبقى كمه بلا جوهر فامر مستحيل بالذات لان وجود العرض تابع لوجود الجوهر بديهة واتفاقا من جميع العقلاء ولا شيء من المستحيل متعلقا لقدرته تعالى فلا يمكن ان يقلب ذات الخبز الى بدن عيسى عليه السلام لكن مثل هذا القول ليس بغريب منهم فان كثيرا من اعتقاداتهم من هذا القبيل فانهم لعنهم الله ومن هم يعتقدون ان لو قرأ في مائة الف كنيسة على مائة الف خبز في آن واحد وقسم كل خبز الى مائة الف قسم يكون كل قسم من هذه الاقسام تمام بدن عيسى عليه السلام مع ان استحالة هذا من اجلى البديهيات ولنكتف في هذا البحث بهذا المقدار ولنرجع الى كلام المصنف المتن السادس عشر قال ولما كان يقال الواحد على الكثير يقال كالموجود وينبغي ان ينظر باي وجه يقولون ان المجموع واحد لان الواحد يقال اما على المتصل او غير المنقسم او الاشياء التي يتحد معناها ويكون تعريفها واحدا كالخمر والراح اقول لما فرغ من تضييق الخصوم القائلين ان الموجود واحد بالفحص عن دلالة لفظ الموجود شرع الآن ان يبطل كلامهم بتفتيش بعض معاني الواحد الذي منه يؤكد بحثه الاول فعدد اولا بعض معاني لفظ الواحد ثم بين عدم صدق دعويهم بواحد منها وفعل هذا من هذا المتن الى المتن التاسع عشر ففعل في هذا المتن امرين وضع اولا مقصوده ثم ذكر معاني ثلثة للواحد فقال لما كان يقال الواحد على المعاني الكثيرة كما يقال الموجود كذلك ينبغي ان ينظر ويفتش باي معنى يقول الخصم ان مجموع الاشياء واحد لان الواحد المناسب للمقام لا يخلو اما ان يكون بمعنى المتصل كما يقال للخط انه واحد وللسطح انه واحد او بمعنى غير المنقسم كما يقال النقطة واحدة اي غير منقسمة او بمعنى الاشياء المتحدة بالمعنى والتعريف كما يقال الخمر والراح واحد

بالمعنى لا يقال ان للفظ الواحد معاني كثيرة كما قال في الفصل السادس من خامس ما بعد الطبيعة كالواحد
بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالنسبة فلم تركها ههنا لانا نقول لان الواحد بالجنس او بالنوع
او بالنسبة يقتضي الكثرة بالضرورة بديهة فان الواحد بالجنس يقتضي تعدد الانواع والاشخاص
بديهة والواحد بالنوع يقتضي تعدد الاشخاص كذلك والواحد بالنسبة يقتضي تعدد المتناسبين
كذلك ولما كان لزوم الكثرة لهذه المعاني في غاية الظهور لم يكن ظاهرا ان يكون مراد الخصم من الواحد
احدا من هذه المعاني فلم يذكرها وذكر بعض معانيه الذي هو واحد وليس فيه كثرة بالفعل وانا
اقول على انه اشار في المتن الثالث عشر على الواحد على الواحد بالجنس او النوع وعلى فساد ارادتها
وبما ذكر تعرف اندفاع ما ذكره ثمسطيوس في جلده الاول من كتبه المعمولة لرد كتاب ارسطو
من ان دليله غير تام لعدم ذكره جميع معاني الواحد وبيان فساد ارادة كل منها اذ يجوز ان يقع قولها
بمعنى لم يذكره لانه لما لم يمكن ان يكون شيء من معانيه الغير المذكورة مرادا لهما لكمال ظهور فساده لم يجب
عليه ان يذكر كلها وبيان فساده لا يقال يجوز ان يريدا الجميع واحد بالجنس اي الجوهر وفساده ليس
بظاهر لانا نقول فساده بديهي لان انواع الاعراض التسعة وافرادها ليست بواحد بجنس الجوهر
المتن الرابع عشر قال فلو كان الموجود متصلا يكون كثيرا لان المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية نعم
في الجزء والكل اشكال لكنه لا يتعلق بما نحن فيه وسيفتش بالذات في محله ان الكل والاجزاء واحد او كثير
وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا ولو كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا وكذلك يسئل للاجزاء الغير المتصلة ولو كان
كل جزء متحدا مع الكل كغير المنقسم لاتحد الجزء مع الجزء اقول ابطل ههنا كون الواحد في قولها جميع الاشياء
واحد بمعنى المتصل بانه لو كان الموجود اي الاشياء الموجودة متصلا دائما لكان كثيرا والتالي بط لانه خلاف
مدعاهما فكذا المقدم وانما قيدنا الاتصال بالدوام لكون قولها جميع الاشياء واحد اي متصل مسئلة حكمية
والمسئلة الحكمية قضية دائمة ضرورية واثبت الملازمة بتعريف المتصل حيث قال لان المتصل قابل للانقسام
الى غير النهاية وكلما كان كذلك يوجد في الخارج قوة مقسمة اياه ولو الى غير النهاية والا لكان قابلية للانقسام طبعا
عبثا ومخالفا لمقتضى الطبيعة والتالي باطل فيوجد قوة مقسمة له فيقسمه الى الف الاف اقسام فيكون الواحد
كثيرا هذا هو المقصود من قوله فلو كان الى قوله نعم في الجزء والكل اشكال اقول الاصوب ان يقال لمن الاشياء ليست
متصلة لان جميع الناس يرونها بالحواس السليمة منفصلة فدعوى اتصالها مصادمة للبديهة مردودة غير مسموعة
ووقع اختلافات كثيرة بين الشراح في بيان مراده من قوله نعم في الجزء والكل اشكال وتعيين الاشكال فشرحوه بشروح
مخالفة لا ينبغي ان نذكرها الا الذي نطق انه مراده وهو المستفاد من كلام ثمسطيوس فنقول هذا المتن مشتمل
على اربعة اشياء يبطل في الاول كون جميع الموجود متصلا ويشير في الثاني باب فرار الخصم بان وضع الاشكال
الذي احال بيانه الى محل يليق به ويشير في الثالث الى الوجوه التي بها يمكن ان يقال الاجزاء مغايرة للكل
والى من به يكون لهذا الاشكال محل ويضع في الرابع دليلا لاحد طرفي الاشكال ولما قال مبطلا فلو كان الموجود اي جميع
الاشياء متصلا يكون كثيرا لان المتصل من حيث قابل للانقسام محيط اجزاء كثيرة يمكن ان ينقسم اليها بالفعل لاحظ

الكثرة هو

لاحظ انه للخصم ان يرد الملازمة بان يقول ان الكل المتصل ليس بكثير لان الاجزاء والكل ليسا بكثير اذ لا مغايرة بين
الاجزاء والكل فقابله وقال نعم في الجزء والكل اشكال يعني انا نعلم النزاع الواقع بين القدماء في ان الجزء والكل
متغايران او لا لكن هذا الاشتباه لا يتعلق بما نحن فيه ولا ترد به الملازمة المذكورة وسنبحث عن هذا الاشتباه
في محله المناسب وليشعر بنبذة منه يورد في القسم الثالث استفهامات ثلثة للتغاير لكن الوقوع بين الكل والاجزاء
احدها هو انه هل الكل والاجزاء اذا لوحظت يكونان واحدا ام كثيرا اي هل يتغاير الاجزاء والكل ام لا وثانيها هو ما
قال وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا فان الاجزاء الملحوظة متفرقة والكل يكونان كثيرا كما سنبين بعد والملحوظ
مجتمعة والكل لا يكونان كثيرا بل واحدا وثالثها هو ما قال ولو كانا كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا يعني لو سلم انهما
متغايران فباي وجه يتغايران يعني هل يتغايران في الخارج تغاير شيء عن شيء او بالمعنى والتعريف فقط
اعلم انه قد اختلف قدماء الحكماء في ان الجزء هل يكون عين الكل او امر مغاير له واورد من الطرفين ادلة والمص
انما ذكر دليل الشق الثاني وانما لم يورد دليل لظهور كونه كذبا وذكره شراح اليونان حيث قالوا ان الجزء عين
الكل والا اي لو كان مغايرا له يلزم ان يكون الكل مغايرا لنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة
بانه لو كان جزء واحد كالرأس مثلا مغايرا للكل لكان سائر الاجزاء ايضا مغايرا له والكل ليس الا هذه الاجزاء
فلو كان الجزء مغايرا للكل لكان الكل مغايرا لنفسه ويستدل على الثاني بانه لو كان الجزء عين الكل لكان كل جزء
عينا للآخر واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بانه ليكن خط اب فاجزئين احدهما اج والآخر
ب ج فح لو كان جزء اج عين الكل اي عين اب لكان ب ج ايضا بهذا الوجه عين اب فيكون اج عين
ب ج لان الامور المتحدة بشيء متحدة والى هذا الدليل اشار المص حيث قال ولو كان كل جزء كغير المنقسم
واحدا مع الكل لاتحد الجزء مع الجزء كغير المتفرق ودفع لما يمكن ان يورده الخصم على المقدمة المعروفة اي ان الامور
المتحدة بشيء متحدة بان يقول ان الهيولى متحدة مع الكل والصورة متحدة معه ايضا لكن الهيولى ليست عين الصورة
وتقرير الدفع ان صدق المقدمة المعروفة مبني على ان يكون الجزء كغير المنقسم واللا متفرق من الكل اي عينا لكل
غير مغاير له في الخارج والماهية والهيولى والصورة وان كانتا عينين للجسم الكل في الخارج لكنهما ليستا عينين له
بالماهية والتعريف حتى يرد النقض بهما فحاصل كلام المص ح ولو كان كل جزء كالجزء اللا منقسم واللا متفرق
عن الكل عينا له في الخارج والماهية اي لو كان كل جزء عينا للكل لاتحد الجزء مع الجزء لان الامور المتحدة بشيء فيهما
تكون متحدة وقوله وكذلك يسئل كانه جملة معترضة والمراد من الاجزاء الغير المتصلة هي الاجزاء الذاتية
اعني الهيولى والصورة والجنس والفصل لانها ليست بمتصلة كالمتصل الذي نتكلم له ههنا فان قلت لم لا يفيد
ههنا الاشتباه للفرق بين الكل وجزئه وما يقول المص في الفرق بينهما بل يتركه بلا بيان قلت نجيب عن الاول
لان الاشتباه المذكور لا يناسب لما نحن فيه ولما يستدل عليه اما اولا فلان الكلام ههنا لانقسام الكم الى اجزائه
المتشابهة لان الكم انما ينقسم اليها والمص يثبت ان الواحد في قول الخصم ان كل الاشياء واحد لا يمكن ان
يكون بمعنى المتصل والاشكال في ان الكل والجزء هل يتغايران ام لا ليس لهذا الانقسام بل لان الكل هو
شيء والاجزاء اشياء آخر ومثل هذا الاشكال لا يفيد شيئا فيما نحن فيه واما ثانيا فلان الكلام ههنا الكل

الاول

الجزء عين الكل على رأي وغير على رأي آخر

الأشياء المتحدة بشيء متحدة

المتصل المتقوّم اوقل للكل التام وليس بموقع الاشتباه لتغاير الكل واجزائه لان تمثيل هذا الكل لا تتميز
عن اجزائه بل الاشتباه في الفرق بين الكل واجزائه والنزاع فيه انما هو في الكل الطبيعي كما سيجيء مفصلا
وعن الثاني ان المص احال تفتيش هذا الاشكال الى محل اخر صريحا ولكن يرى ان يشير الى ترجيح بعض
عدم التغاير بحيث يكون الكل والاجزاء كثيرا في الخارج ويفهم هذا من اشارته الى دليل المخالف والى
الجواب عنه واما الشق الاخر اي كون الكل مغايرا لاجزائه فيه فتركه كأنه ظاهر الكذب عنده وينبغي
ان نعلم ان الدليل المنقول عن شراح اليونان من انه لو كان الجزء مغاير الكل يلزم ان يكون الكل مغايرا لنفسه
ليس بصحيح فان الاجزاء تلاحظ على وجهين منفردة ومجتمعة والاجزاء الملحوظة بالانفراد والتفرق مغايرة
للكل حقا وبعضها لبعض آخر فان اليد اليمنى مغايرة لمجموع زيد وليد اليسرى وراسه والملحوظة مجتمعة
اي كل الاجزاء ليست مغايرة للكل بل هي عينه ففي الدليل المذكور خدعة فان كل جزء ليس عين الكل
بل مجموع الاجزاء وقد وقع فيه الحركة من الكل الافرادي الى الكل المجموعي واشتبه عند المستدل به الاول
بالثاني مع ان الفرق بينهما بديهي ولما بحث الشراح ههنا عن الفرق المذكور بمناسبة المقام رأينا
مناسبا ان نورد نحن ايضا بحثين البحث الاول في انه هل يكون الكل مغايرا لاجزائه في الخارج ام
لا وبأي وجه يكون مغايرا وفيه فصول الفصل الاول في بيان معاني الكل وبيان محل الاشكال
ونقل رأيين في هذا الامر اعلم ان لفظ الكل يطلق على معان ثمانية الاول هو الكل المجتمع بالوضع

الكل يطلق على معان ثمانية

كمجموع الاحجار المجتمعة في موضع ووحدة هذا الكل انقص من جميع الوحدات والثاني هو الكل المجتمع من بعض
الاشياء المرتبة كالعسكر المرتب ووحدة هذا الكل ازيد من الكل الاول والثالث هو الكل الوضعي
وهو المركب الحاصل من الجوهر والعرض كالابيض والحار ووحدة هذا الكل ازيد من وحدة الكل السابق
لانه ليس فيه قيام بعض الاجزاء بالآخر واستناده عليه وههنا يقوم بعضها وهو العرض بالآخر اي الجوهر
الموضوع ويستند اليه والرابع هو الكل الصناعي كالبيت والسرير والسفينة وكلامنا فيما تحقق بصدده
ليس لهذه الكلات الاربع فيها ذات ثالث او قل موجود ثالث ما عدا الاجزاء بل هي الاجزاء المأخوذة
بالاجتماع والخامس هو الكل المنطقي وهو على قسمين احدهما هو الكل بالقوة كالجنس بالنسبة الى

الكل المجتمع بالوضع والمرتب والوضعي والصناعي ليس بموجود مغاير لاجزائه بل عينها

انواعه والنوع الى افراده والثاني هو الكل بالفعل كالنوع بالنسبة الى الجنس والفصل الحاصل منهما

الكل المنطقي اما بالقوة او بالفعل

وليس كلامنا ههنا لهذا الكل اما قسمه الاول فلان هذا الكل لم يتركب بالفعل من الاجزاء لان الفصول
لا توجد في الجنس الا بالقوة كما قال المص في سابع ما بعد الطبيعة ولان هذا الكل في العقل فقط لان الكلي
لا يوجد في الخارج بالصورة واما قسمه الثاني فلان هذا الكل هو النوع وليس فيه موجود ثالث سوى
مجموع الاجزاء اي الجنس والفصل وذهب البعض ومنهم بوآنس قانونقس الى ان النوع المركب

ذهب البعض الى ان النوع مغاير لمجموع الجنس والفصل

من الجنس والفصل ماهية ثالثة وموجود ثالث مغاير للاجزاء من طبعه لكنهم يقولون هذا بلا دليل لانه اي شيء

النوع مغاير لمجموع الجنس والفصل عند البعض

يكون في الانسان مثلا ما عدا الجنس والفصل والسادس هو الكل المابعد الطبيعي وهو المركب من الماهية والوجود

الكل المابعد الطبيعي

ولو شئت قل من القوة والفعل كالملائكة عند متكلمي النصارى لانها ليست بالفعل المحض بل مركبة من القوة والفعل

والفعل وليس هذا الكل محل النزاع اذ ليس فيه موجود ثالث ما عدا الاجزاء والسابع هو الكل التام وهو
اما متصل كاربعة أذرع خط والماء والتراب او منفصل كالعدد والمركب من الوحدات او متجانس او لا متجانس

الكل التام اما متصل او منفصل ومتجانس او لا متجانس

كالانسان من حيث يتركب من الرأس والحلقوم والصدر والظهر واليدين والبطن والقدمين واجزائه
الباقية وفي هذا الكل اختلف العلماء فان بعض سقوطيين مثل يوانس قانونقس وتاتاريس
وانطونيس روقس يقولون ان هذا الكل مغاير في الخارج لاجزائه المأخوذة معا كما يغاير الكل الطبيعي
لاجزائه وان هذا الكل يدل على موجود ثالث مغاير لاجزائه وقابل هذا الرأي بعض آخر منهم مثل

ذهب البعض الى ان الكل التام مغاير لاجزائه المأخوذة معا

ماأنثرنيس وتبتس وهو كذب في نفس الامر لانه لو كان هذا الكل موجودا ثالثا مغايرا لاجزائه لكان
درهمان متصلان اثقل من درهمين متفرقين لان في المتصلين موجودا ثالثا يكون له ثقل مغاير لثقل الاجزاء
والتالي باطل لانه مخالف للتجربة الصادقة فكذا المقدم فليس هذا الكل الا مجموع الاجزاء فليس بحثنا
ههنا لهذا الكل ايضا والثامن هو الكل الطبيعي وهو المركب بالفعل من الهيولى ~~[illegible]~~ الاولى والصورة
النوعية الجوهرية كالانسان والشجر والماء والبحث ههنا ليس الا لهذا الكل فاعلم ان اجزاء هذا الكل يمكن

اجزاء الكل الطبيعي تلاحظ متصلة ومنفصلة

ان تلاحظ على ضربين تلاحظ اولا اذا اخذت متفرقة ومنفصلة وتلاحظ ثانيا اذا اخذت متصلة ومعا
وكلامنا ههنا ليس للاجزاء الاول لانها لم تكن بهذا الوجه كلا بل كل منها يمكن ان يوجد في الخارج ولا يوجد
الكل كما ان الحال كذلك في النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان وهيولى الابدان فان النفوس موجودة
في عالم الارواح وهيولى الابدان موجودة مع صور جوهرية اخرى بل كلامنا انما هو للاجزاء الملحوظة متصلة
ومعا وهي تلاحظ على وجهين تلاحظ اولا بحيث تؤخذ مجتمعا وتبتدئ ان يؤثر كل منها في الآخر وتتحد ليحصل
الكل وتلاحظ ثانيا بحال انها قد كانت بحيث اخذت مجتمعا واثر البعض في البعض بالفعل واتحدت
وحصل الكل والبحث ليس الا للاجزاء الملحوظة بهذا الوجه الثاني يعني هل الكل الطبيعي هو عين هذه الاجزاء ههنا
ام لا وفيه آراء مختلفة للعلماء فذهب البعض الى ان هذا الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه المتحققة بالفعل

الكل الطبيعي مغاير لاجزائه المجتمعة بالفعل في الخارج ببعض الوجوه الذاتية عند البعض وهذا الرأي باطل

ببعض الوجوه الباطنية وهذه الوجوه يضمها الكل الى الاجزاء وهي اثنان يعني ان يكون في الغير وهذا للصورة
وان يكون الذي يكون فيه الغير وهذا للهيولى والكل متضمن لهذين الوجهين واما الاجزاء المتحققة فلا تتضمنهما اصلا
فالكل بهما يغاير في الخارج لاجزائه تغاير المحيط للمحاط وهذا الرأي باطل لان هذين الوجهين اللذين بهما يقولون
ان يفارق الكل عن اجزائه اما اجزاء للكل او مما يمتاز الكل عن جميع اجزائه باجزاء آخر وهو مستحيل واما من لوازم الكل
لما كان محال الشيء متأخرا عنه طبعا لم يمكن ان يتميز الكل اولا وبالذات عن اجزائه بهذه الوجوه العارضة له واما
عين الكل وهذا ايضا غير ممكن لان الكل ليس بمغاير لنفسه وهذان الوجهان متغايران والكل موجود مطلق
ومن مقولة الجوهر وهذان الوجهان من الامور الاعتبارية ليسا بداخلين في مقولة بالذات كما يقر به اصحاب
هذا الرأي فالكل لا يغاير الاجزاء في الخارج بهذين الوجهين على ان هذين الوجهين وصفان للاجزاء لان الكون
في الغير وصف الصورة لا الكل وان يكون الذي يكون فيه الغير وصف الهيولى وذهب البعض الى ان الكل
مغاير لاجزائه المتحققة بالفعل بوجه ذاتي ثابت له من حيث انه موجود تام لا لاجزائه لانها ليست كذلك قالوا

بهذا الوجه الذاتي يفترق الكل من الاجزاء المأخوذة معا لكن لا افتراقا خارجيا كافتراق شيء عن شيء بل افتراقا
بالطبع ولهذا قالوا الكل يغاير لاجزائه بتغاير وجهي وهذا الرأي يمكن ان يخرج الى وجه حسن لو اريد بالوجه
الثابت الذاتي وجه مناسب للكل غير مناسب للاجزاء وسنتكلم لهذا بعد ذلك **الفصل الثاني في ان**
الكل الطبيعي مغاير لاجزائه المتحدة معا تغايرا خارجيا كتغاير شيء عن شيء اعلموا انه ذهب كثير من العلماء
الى ان الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه المتحدة مغايرة شيء عن شيء لا بوجه يضمه الكل الى الاجزاء بل لانه
يحصل من اتحاد الهيولى مع الصورة موجود ثالث بوجود ثالث مغاير لوجودهما لا بوجود هو عين وجوديهما
وهو الجوهر التام وماهية المركب الجوهري اذ باتحادهما يحصل وجود ثالث به يصير الكل كلا بالفعل والى

ذهب ابن سينا وبعض حكماء اللاتين الى ان الكل الطبيعي مغاير لاجزائه في الخارج

هذا الرأي ذهب ابن سينا وتبعه سقوتس حتى سمى هذا الوجود الثالث في مواضع من كتبه ماهية الكل
وصورته كصورة الانسانية لزيد مثلا وبين فيها انه ليس علة للكل كالهيولى والصورة بل هو عين الكل
والى هذا الرأي ذهب توابعه ايضا مثل ايرونس وباسوليس ولتس وانطونيس اندرجي
ويوانس قاقونيقس وآركنتس و[illegible] وماستريس وبتس وبرااس وزمارا وثرمبتا
وفوشقا وبانديس بل يفهم من اقوال توماس اقوناس في مواضع من كتبه ان يكون هو ايضا قائلا
بهذا الرأي ولهذا ذهب اليه ايضا رؤساء اتباعه كقايرآولس وقايتانس وفراريس وتاولس
وينبغي ان يعلم ان سقوتيين اختلفوا في وجه البيان على ما قال ماستريس المذكور فان البعض منهم

ذهب بعض سقوتيين الى ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل مغايرة الكل في الخارج بحيث يكون وجودها مغايرة لوجوده فيه بدون العكس وذهب بعضهم الى انها مغايرة له فيه وبالعكس لكنها تتحد معه بالماهية لا هو معها وكلاهما باطلان

قال ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل تغاير الكل في الخارج كتغاير الشيء عن الشيء ولا يغايرها الكل فيه
كذلك كما قال ترونبدوس وآركنتس وتبعهما بعض آخر منهم وهذا الرأي باطل لانه لا يمكن ان يغاير
شيء لشيء في الخارج تغاير امر عن امر آخر بحيث يكون احدهما موجودا والاخر موجودا آخر ولا يغاير الثاني
للاول كذلك وهذا من اجلى البديهيات فقولهم مخالف للبديهي الجلي وكل مخالف للبديهي الجلي باطل
فقولهم هذا باطل وقال يوانس قاقونيقس وبعض آخر منهم ان الاجزاء مغاير للكل في الخارج وبالعكس
لكن قالوا ان التغاير المتعاكس ليس بالذات لان الاجزاء تكون ماهية الكل ولهذا تتحد معه بالذات
والماهية لا بالعكس وهذا الرأي ايضا باطل لانه لا يكون الاجزاء بمعنى الكل اقل مما يكون الكل بمعنى
الاجزاء لانه لو كان شيء كلا ومركبا يكون بالضرورة كلا للاجزاء ولهذا قال الفيلسوف في المتن الخامس

وذهب بعض سقوتيين الى ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل مغايرة للكل في الخارج ذاتا ووجودا وبالعكس واستدلوا بوجوه كثيرة

والثلثين من هذا الكتاب ان الكل يتبع الاجزاء وقال بعض آخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في
الخارج وبالعكس والتغاير المتعاكس بالذات والوجود ويستدلون على التعاكس بان تغاير الكل
والاجزاء تغاير في الخارج بين العلة والمعلول والتغاير في الخارج بين العلة والمعلول متعاكس فتغاير
الكل والاجزاء متعاكس ويثبتون كون هذا التعاكس بالذات والوجود بان التغاير الخارجي يلزمه
التغاير بالذات والوجود لان لكل شيء جزئي له ذات ووجود مخصوص فان كان الكل والاجزاء
شيئين متغايرين في الخارج يكون ذاتهما ووجودهما ايضا متغايرين لكنهما شيئان متغايران
فيكون ذاتهما ووجودهما متغايرين واستدلوا على هذا الرأي بما قسم المص الجوهر الطبيعي في الكتاب

في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي سابع ما بعد الطبيعة وفي ثامن منه وفي الحادي عشر منه الى الهيولى والصورة
والمركب منهما وقالوا لما وجب ان يكون الاقسام الكائنة في تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى
والصورة الواقع في هذا التقسيم مغايرا للهيولى والصورة لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال في خامس ما بعد
الطبيعة ان الستة ليست هي الثلثة مرتين بل هي ستة مرة فانهم قالوا كما لا يكون نسبة الثلثة مرتين الى الستة

العدد ليس مركبا من الاعداد بل من الوحدات

كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما لكن الستة ليست هي الثلثة مرتين على ما قال المص فكذلك
المركب من الهيولى والصورة ليس هو الهيولى والصورة فقط بل مغاير لهما وبما قال في المتن السادس والثلثين
من اول الطبيعيات ان الكل يتبع الاجزاء بحسب الكمية في الصغر والكبر فانهم قالوا ان الكل الطبيعي لما كان يتبع
الاجزاء اي الهيولى والصورة يكون مغايرا لهما اذ الشيء لا يكون تابعا لنفسه لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال
في السابع مما بعد الطبيعة ان المركب الطبيعي ليس بمجموع الامور المجتمعة الذي ليس الا هي الامور
المجتمعة بل هو كالهجاء الذي هو امر آخر ما عدا الحروف لان الهجاء با ليس هو ب و ا فقط بل هو امر آخر ما عدا
هذين الحرفين وكذا اللحم ليس هو التراب والماء والهواء والنار فقط المركب هو منها بل هو امر آخر ما عدا هذه
الاربعة واستدل عليه بانه اذا انحل هجاء با يبقى حرف ا و ب المركبين له وكذلك اذا فسد اللحم تبقى العناصر
المركبة له ولا يبقى الهجاء واللحم فانهم قالوا كلما كان شيء كثير بحيث اذا فسد امر منه لا يفسد البواقي بل تبقى
سالمة يكون الكثير مغايرا لاجزائه والا يلزم ان يفسد ولا يفسد وهو مستحيل والمركب الطبيعي كذلك بالنسبة
الى الهيولى والصورة فهو مغاير لهما وبما اجاب في المتن الخامس عشر من الكتاب الثامن للسماع الطبيعي حين سئل
بان اي شيء يجعل الحد والمحدود متحدا فاجاب بان الكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير
لاجزائه بسبب فانهم قالوا اي شيء يمكن ان نعلم في الكل انه مغاير لاجزائه سوى وجود الكل وذاته واستدلوا
ايضا بان الهيولى والصورة المجتمعتين المتحدتين بالفعل علة موجودة في الخارج للكل الطبيعي الخارجي في الخارج
وكل ما هو علة موجودة في الخارج لشيء خارجي في الخارج فهو مغاير له في الخارج بالوجود والذات لان العلة الخارجية
يقتضي اضافة خارجية الى معلولها والاضافة الخارجية تقتضي مضافين خارجيين مغايرين فيه بالوجود والذات
فالهيولى والصورة الخارجيتان المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل مغايرتان في الخارج للكل الطبيعي بالوجود
والذات وتثبت الصغرى بان كونهما علة له امر بديهي ومتفق عليه بين القائلين بهما لانهما تعللان الكل بالدخول
فيه واما انهما علة له من حيث تؤخذان معا وتتحدان بالفعل فلانهما لا تكونان علة له لو اخذتا منفصلتين فهما
من حيث تؤخذان معا وتتحدان بالفعل علة للكل الطبيعي وبانهما لا تكونان علة للكل ما لم يكن احديهما قابلة والاخرى
مقبولة وهذا لا يكون الا بان تؤخذا معا وتتحدا بالفعل فلو لم يكن الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل وكانت علة له
لزم ان يكون علة لنفسها وهو مستحيل قطعا ويستدل ايضا بان المركب الطبيعي والهيولى والصورة المتحدة بالفعل
يقال على كل منها امور متضادة ومتناقضة لانه يقال على المركب الطبيعي انه معلول واحد وانه موجود بالذات
ويحمل عليهما انهما علة وكثير وموجود في الاخر وهذه كلها متضادة وكذلك الكل واحد والاجزاء ليست بواحد
والكل نهاية التكون الجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع الاعراض بلا واسطة والاجزاء ليست

لذلك وهذه كلها امور متناقضة وكل ما يحمل على كل منهما امور متضادة ومتناقضة متغايرة بالوجود والذات واللازم اجتماع المتضادات والمتناقضات في شيء واحد بعينه وهو مستحيل فالمركب الطبيعي والهيولى والصورة المتحدتين بالفعل متغايران بالذات والوجود وبانه لو لم يكن الكل الطبيعي مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل لزم ان لا يبقى فرق بين الموجود بالذات كالكل الطبيعي والموجود بالعرض كصبرة الاحجار والابيض واللازم هكذا الملزوم

باطل

الفصل الثالث في تحقيق ان المركب الطبيعي ليس بمغاير في الخارج لاجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود

اقول اصحاب هذا الرأي ينفون ان يكون في المركب الطبيعي ذات وموجود ثالث جوهري في الخارج بوجود مغاير لوجودي الهيولى والصورة المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل ويقولون ان الكل الطبيعي ليس الا هو الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل ووجوده عين وجوديهما لا وجود ثالث مغاير لوجوديهما والى هذا الرأي ذهب الفيلسوف على ما نستعلم وجميع شراح اليونان كالاسكندر الافرودسي وثمستيوس ويحيى النحوي وسمبلقيوس واليه ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي وصرح به في مواضع من كتبه واليه ذهب توماس اقويناس على ما قال تلاميذه الفاضلون وان زعم اصحاب الرأي السابق ذهابه الى ما ذهبوا اليه لانه انما اراد من اقواله الكثيرة في مواضع من كتبه ان الكل مغاير لكل جزء من اجزائه كالسفينة او اراد انه لا ينبغي ان يقال ان الكل عين مجموع الاجزاء لامتيازهما في العقل بل اللائق ان يقال انه مركب من اجزائه بل واليه ذهب اكثر علماء اللاتين مثل آلبرتس الكبير ودرآندس وآوغستنس ساسانس وآقلني والراهب سنارج وآكرلس ويوآنس بابتستا وياقبس زابارلا ومنادس وانطونيس وبارثولس آمجيبس ورفائل وفرانجسكس وآريا قاوا وويدو وامثالهم وهذا الرأي هو الصادق المطابق لنفس الامر وينبغي ان نورد لبيانه مسئلتين الاولى هو ان كل كل مركب يمتاز في الخارج عن كل جزء من اجزائه بالذات والوجود مثلا السفينة تمتاز في الخارج عن هذا الخشب الجزء منه المنفرد وذلك الخشب الجزء منه المنفرد بالوجود والذات وصبرة الاحجار تمتاز عن هذا الحجر الجزء منه المنفرد بالذات والوجود والانسان الكل والفرس الكل والخشب الكل يمتاز في الخارج عن مواده المأخوذة بالانفراد والتفرق وعن صورها المأخوذة كذلك وهذا الامتياز والتغاير يسمى تغاير اللاتساويا وتغايرا بين المحيط والمحاط ولا يجوز ان نلاحظ من هذه المسئلة بان الكل المركب يمتاز في الخارج بالذات والوجود عن اجزائه المأخوذة بالاجتماع المتحدة بالفعل فان هذا بعيد عن الصدق بل المعنى ان الكل المركب محيط باجزاء كثيرة مثلا باجزاء ثلثة يكون كل منها ممتازا عن آخر بالذات والوجود ولما كان الكل شاملا لجزئين آخرين سوى الجزء الممتاز عن هذين الاخرين يمتاز عنه امتياز اللاتساويا وامتياز المحيط عن المحاط وكذا لو فرض ان يوجد في الكل الطبيعي سوى الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل ارتباط خارجي ووجه جوهري للاتحاد يمتاز الكل الطبيعي في الخارج بالذات والوجود عن الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل لاشتماله على هذا الارتباط الخارجي والوجه الجوهري للاتحاد والمسئلة الثانية هو انه ليس في الكل المركب الطبيعي وجود خارجي ثالث مغاير لوجودي الهيولى والصورة النوعية الجوهرية مغاير لوجودهما في الخارج بالذات كالاتحاد الذي هو الوجود المنسوب

كل مركب يمتاز عن كل جزء من اجزائه في الخارج بالذات والوجود

ليس في المركب الطبيعي موجود ثالث سوى الهيولى والصورة النوعية

المنسوب الى الكل بل الكل الطبيعي ليس في نفس الامر شيئا الا الهيولى والصورة النوعية المتحدتين بالفعل بالذات بالفعل ولهذا يكون القول بان الكل الطبيعي يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود امرا وهميا باطلا وتثبت هذه الدعوى بوجوه ثلثة بحال الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل وبحال الموجود الثالث وبحال الاجزاء والموجود الثالث معا **في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه المتحدة بالفعل بسبب الاجزاء** ابرهن اولا بان اقول ان الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث الذي يقول به الخصم امر واحد وهذا الواحد كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عن الوجود الثالث فالهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عنه واذا كان كلا ومركبا جوهريا طبيعيا مع قطع النظر عن الوجود الثالث لم يكن الوجود الذي يقول به الخصم امرا محققا في نفس الواقع بل امرا وهميا مخترعا اما الصغرى فلانهما مأخوذتان معا ومتحدتان معا وكل ما كان كذلك فهو امر واحد فالهيولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل امر واحد واما الكبرى فاثبتها اولا بان الواحد المذكور مركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية اي الهيولى والصورة النوعية وكل مركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية فهو كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج لان المركب الجوهري الطبيعي ليس الا ما يتركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية وثانيا بان الواحد المذكور واحد بالذات لان هذا الواحد حصل من الاجزاء التي يكون احدها بالقوة بالذات والآخر بالفعل بالذات لانه حصل من الهيولى التي هي بالقوة بالذات على ما يظهر من المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب ومن الصورة التي هي بالفعل بالذات على ما يتبين من المتن الثاني من الكتاب الثاني للنفس وكل حاصل من الاجزاء التي يكون بعضها بالقوة بالذات وبعضها الآخر بالفعل بالذات واحد بالذات على ما علمنا المعلم الاول في ثامن ما بعد الطبيعة وفي ثاني كتب النفس فالواحد المذكور واحد بالذات وكل واحد بالذات كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فالواحد المذكور كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج وثالثا بحد المركب الطبيعي المحدود بانه الواحد المجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية كما ان المركب التام هو الواحد المجتمع من الاجزاء التامة والمركب المنطقي هو الواحد المجتمع من الجنس والفصل والمركب المابعد الطبيعي هو الواحد المجتمع من الذات والوجود بان اقول ان كل واحد كذلك مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية وكل مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فكل واحد كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج ورابعا بانه متى اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث يوجد امور ثلثة فقط بالفعل اي يوجد المصور الجوهري بالفعل وهو الصورة الجوهرية القائمة بالهيولى والتصوير الذاتي بالفعل لانه يستحيل قيام الصورة بالهيولى بالفعل من غير ان يصورها بالفعل كما يستحيل قيام الحرارة بالشجر بالفعل من غير ان يجعله حارا بالفعل وقيام البياض بالجسم بالفعل من غير ان يجعله ابيض بالفعل والمصور الجوهري بالفعل ومتى يوجد المصور الجوهري بالفعل والتصوير الذاتي بالفعل

الوجه الاول

الهيولى الاولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث واحد

المركب الجوهري الطبيعي هو المركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية

كل مركب من جزئين احدهما بالقوة والآخر بالفعل فهو واحد بالذات

تعريف المركب الطبيعي والمنطقي والمابعد الطبيعي

والصورة الجوهرية بالفعل فقط يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل فمتى اتحدت الصورة الجوهرية مع
الهيولى بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل لكن الصورة
الجوهرية قد اتحدت مع الهيولى بالفعل لان النزاع انما هو في الاجزاء المأخوذة معا والمتحدة بالفعل
فيجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل وقد تصدى اصحاب الرأي السابق المقابل لهذا الرأي الى الجواب
عن هذا الدليل فانكروا اولا ان يكون المتحد الذي حصل من الهيولى والصورة المأخوذتين معا المتحدتين
بالفعل مركبا جوهريا طبيعيا بل هو امر مجتمع ومتحد داخل في المركب الطبيعي لا عينه بل وانكروا ان يكون
واحدا بل انكروا زيادة انكار جواز ان يقال انه واحد بالذات بل انما يجوز ان يقال انهما شيئان
متحدان بالذات ومبنى انكارهم هو الفرق بين الوحدة والاتحاد فان الاتحاد يكون للاجزاء ويكون — في الفرق بين الوحدة والاتحاد
مقبولا فيها ويكون سببا لتسميتها متحدة والوحدة تكون للمركب وتقبل فيه وحال الحصص وسبب لتسميته
واحدا ومن هذا يكون ان يكون الاتحاد من مقولة الاضافة والوحدة انفعالا متحدا مع المركب وقالوا
ايضا ان التركيب بالمعنى المبني للفاعل مغاير للتركيب بالمعنى المبني للمفعول لان الاول فعلي والثاني انفعالي
والتركيب الفعلي حال العلة الفاعلية بها يفعل الاجزاء الكل وتركبه وهي توجد في الاجزاء المتحدة وتكون
سببا لتسميتها مركبة بالكسر لا مركبة بالفتح وهذا التركيب ينتهي الى حصول الكل الذي هو الطرف
المنتهي ولهذا لا يكون هذا التركيب عين الاتحاد بل مغاير له لان الاتحاد انما يوجد بين الاجزاء لا بين
الاجزاء والكل وهذا التركيب يكون بين الاجزاء والكل والتركيب الانفعالي يوجد في المركب ويكون
صفة له ويكون سببا لتسميته مركبا ويستخرجون من قولهم هذا جوابا على اهل التحقيق ويقولون ان الاجزاء
المتحدة بالفعل المأخوذة مع قطع النظر عن الوجود الثالث ليس بمركب طبيعي بوجه من الوجوه بل هي — صحـ
اجزاء مركبة بالكسر ويوجد فيها تركيب فعلي فقط لا تركيب انفعالي فانما يوجد فيه تركيب انفعالي
يوجد فيه المركب لكن انما يوجد التركيب الفعلي لا يوجد فيه المركب وزعموا ان يدفعوا الدليل المذكور
بامثال هذه الاقوال حتى قالوا ان الاجزاء المتحدة او قل المجتمعة من الهيولى والصورة ليست بواحد
لان تلك الاجزاء المتحدة بالفعل تناسب الاتحاد لا الوحدة ولهذا لا يقال الاجزاء المتحدة واحد
بالذات اقول لكن هذه الاقوال لا تدفع ادلتنا المذكورة الاتحاد ضربان الاول في ابتداء ان يكون
وحاله كما يبتدئ ان يتصل شيئان او اشياء قابلة للاتحاد فان كل جزء يبتدئ ان ينفعل في الاخر
ويكسر سورته ويحوله كما يكون الحال كذلك في تركيب العناصر فانها اذا اتصلت بعضها ببعض
مبتدا ان يفعل كل منها في الاخر وينفعل كل من الاخر وتتحارب حتى تنكسر سورة كيفيات كل منها
ويتحول كل منها الى الاخر الى حالة الثاني هو الاتحاد بالفعل وهو كالغاية للمتقدم ويتحقق اذا امتزجت
وتعادلت وتحولت بالفعل على حسب ما يقتضيه كيفياتها المتضادة وسكنت عن الفعل والانفعال وهذا
الاتحاد متحقق بالوحدة فانه اذا تم المحاربة بينها وتعادلت واتحدت الاجزاء بالفعل لا يوجد فيها امر اخر الا
الواحد ولا يجوز ان تشتبه فيما قلنا فانك ترى بعينيك الى الكذلك في جميع الامور التي تتخالط وتتحد وبهذه

[illegible]

وبهذه الملاحظة عرف المص التركيب في المتن الاخير من اول كتب الكون والفساد حيث قال هو اتحاد المختلطات
المتحركة فان هذه العبارة تشعر بتقدم التحول والاختلاط من الاتحاد وانقطاعه بعده بل بتقدم الاختلاط
في التركيب والاتحاد بالوجه الثاني سماه المص في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة اتحادا واجتماعا
بالصورة اي بالذات وهو لا يوجد الا في التكون لانه لما كانت الهيولى لا متكونة لا يتكون الصورة بل كل ما يتكون
يكون مركبا على ما قال في السابع المذكور والمتن الرابع والستين من اول الثمانية يلزم ان لا يكون في التكون الجوهري
الا الاتحاد بهذا الوجه الجوهري من الفساد بحسب الصور كما بينه توماس اقوناس وهكذا فيما نحن فيه اتحاد الهيولى
والصورة المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل اتحاد بهذا الوجه الثاني والمتحد واحد به ولو سلم ما قال الخصوم
ان الاتحاد مغاير دائما للوحدة لا يجديهم نفعا لانه مستلزم لها وللواحد بحيث يمتنع ان يتحقق الاتحاد ولا يلزمه الوحدة
والواحد على حسبه على ما يعلم بالاستقراء فانك اذا اختلطت الماء والعسل يتحدان ويحصل واحد ثالث فالهيولى
والصورة فيما نحن فيه متحدان اتحاد القوة والفعل فيحصل منهما امر واحد بلا تحقق وجود ثالث وهذا الواحد
واحد بالذات لانه حاصل من القوة والفعل على ما قال المص في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة واقول ايضا
المراد بالهيولى والصورة المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل ليس اتحادهما على اي وجه كان بل هو اتحادهما على
ان يكون احدهما بالقوة والاخرى بالفعل وان يكون احدهما علة مادية والاخرى علة صورية فنقول العلة
~~الطبيعية المراد بالهيولى والهيولى الصورة المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل ليس اتحادهما على اي وجه~~
~~كان على ان يكون احدهما بالقوة والاخرى بالفعل وان يكون احدهما علة مادية~~ الطبيعية المتصفة بالفعل الغير
المنوطة بشيء ينفعل عليته بالضرورة من حيث انها علة طبيعية وعلية الهيولى هو كونها بحيث تظهر منها الصورة وكونها — علية الهيولى والصورة
بحيث تقبلها وكونها بحيث تجعل الصورة ذات حصة من نفسها وكونها بحيث تحدد الصورة وتجعلها متعينة
جزئية وعلية الصورة هو كونها بحيث تظهر من قوة الهيولى وكونها مقبولة لها وكونها بحيث تجعل الهيولى ذات
حصة من نفسها وكونها تحدد الهيولى وتزيل ابهامها وتجعلها نوعا متعينا ولما كانت الهيولى والصورة علة بالفعل
يجب ان يفعل كل منهما عند تقارنهما اعمال المذكورة واذا عرفت هذا فابرهن ثانيا بانه كلما تحقق الهيولى
والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر آخر تحقق العليات المذكورة بالفعل بالضرورة وكلما تحقق
العليات المذكورة بالفعل تحقق المعلول بالضرورة فكلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر
عن امر آخر تحقق المعلول بالفعل بالضرورة وهذا المعلول المحقق بالفعل بالضرورة ليس الا الجسم الطبيعي
ثم اقول ان هذا الواحد المركب من الهيولى والصورة مع قطع النظر عن الامر الثالث الذي قال به الخصوم ليس
هو واحدا فقط بل هو واحد وموجود بالذات والواحد بالذات والموجود بالذات رسمه بعض الحكماء فيما
بعد الطبيعة بانه يقال لشيء بالنسبة الى وحدته فهو الحاصل من طبيعة واحدة من احدى المقولات والموجود والواحد — تعريف الموجود بالذات والواحد بالذات
بالعرض هو الحاصل من الطبائع المختلفة من المقولات المختلفة هكذا سمى الفيلسوف في الفصل الثالث عشر والرابع عشر
من خامس ما بعد الطبيعة كل ما يحصل من الموضوع والعرض وكل ما اجتمع فيه اعراض كثيرة موجودا بالعرض وقال
الموجود بالذات هو ما يكون من احدى المقولات العشر لا ما يكون مركبا من اثنين منها او اكثر وقال في المتن الثالث والاربعين

من سابع ما بعد الطبيعة وفي الخامس ~~ما بعد الطبيعة~~ عشر من ثامنه وفي المتن السابع من ثاني النفس ان الموجود بالذات
والواحد بالذات يكون اما بسيطا كالعقول او مركبا من القوة الجوهرية والفعل المختص به واذا عرفت هذا فابرهن
ثانيا ان المركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن امر ثالث حاصل من طبيعة واحدة لا احدى المقولات
ومركب من القوة الجوهرية والفعل المختص به وكل ما كان كذلك فهو موجود وواحد بالذات مع قطع النظر
عن امر ثالث فالمركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل موجود بالذات وواحد بالذات مع قطع النظر
عن امر ثالث فبطل ما قال الخصوم انه ليس بواحد فضلا ان يكون واحدا بالذات وابرهن رابعا ان كان المجتمع
من الهيولى والصورة امرا موجودا يكون كلا وهذا الكل اما ان يكون مغايرا لجميع اجزائه في الخارج بالذات والوجود
او لا لكن الاول باطل لانا ننقل الكلام الى مجموع الاجزاء فيلزم التسلسل وهو مستحيل فثبت انه لا يكون مغايرا
لاجزائه في الخارج بالذات والوجود ولنكتف بهذا المقدار في اثبات المدعى بجال الاجزاء في اثبات ان الكل
الطبيعي لا امتياز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه المتحدة بالفعل بجال الموجود الثالث نمهد اولا
لاثبات ما ادعينا مقدمة لا يشتبه فيها احد اصلا وهي ان مغايرة شيء لشيء وامتيازه عنه في الخارج بالذات
والوجود هو ان لا يكون وجود احدهما عين وجود الاخر فيه بحيث لو لاحظ العقل ان وجود احدهما عين
وجود الاخر في الخارج لا يكون كذلك في الواقع بل يكون وجود احدهما بحيث لا يمكن ان يكون عين وجود الاخر
فيه اصلا بل يكون وجود كل منهما وذاته مغايرا في الخارج لوجود الاخر وذاته ثم تأخذ هذا الموجود الثالث الذي
يسميه الخصوم ذاتا وماهية وكلا مغايرا في الخارج بالذات والوجود مغايرة شيء عن شيء فيه للاجزاء المأخوذة
معا والمتحدة بالفعل كالمائية التي يسميها الخصوم ذات الماء وماهيته وكلا مغايرا في الخارج بالذات والوجود
لهيولى الماء وصورته النوعية مغايرة شيء لشيء فيه كمغايرة زيد لعمرو فنبرهن اولا بان نقول لو كان هذا الموجود
الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل كلا يكون له اجزاء بالضرورة فاجزاؤه اما الهيولى
والصورة او امور آخر والتالي باطل لانه لا يمكن ان تكون على هذا التقدير الهيولى والصورة لانهما خارجتان عنه
على هذا التقدير خروج زيد عن عمرو ولا امورا آخر لانه ليس فيه امر آخر سوى الهيولى والصورة فكذا المقدم فثبت
ان هذا الموجود الثالث ليس بمغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل بل عينها فيه بها
وثانيا بان هذا الموجود الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل اما بسيط في ذاته
او مركب لا جائز ان يكون بسيطا لانه ح لا يكون المركب الطبيعي مركبا والتالي باطل لانه مركب عندهم
وفي نفس الامر ولا ان يكون مركبا والا لكان اجزاؤه اما الهيولى والصورة او اشياء آخر لا جائز ان تكون
هي الهيولى والصورة لما مر ولا ان تكون اشياء اخر لانه لا يوجد فيه شيء اخر ولانه لو كانت له اجزاء اخر
ننقل الكلام اليها ونقول هل يحصل من تلك الاجزاء موجود ثالث مغاير لاجزائه في الخارج بالذات والوجود
تغاير شيء عن شيء ام لا فان كان الاول ننقل الكلام الى تلك الاجزاء فيتسلسل وهو باطل وان كان
الثاني فيلزم للخصوم كون وجود الكل واجزائه المتحدة بالفعل امرا واحدا وثالثا بانه لو كان هذا الموجود
الثالث مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل في الخارج بالذات والوجود تغاير شيء عن شيء فيه لزم ان يكون مغايرا

الوجه الثاني

هذا الدليل هو
عين الذي قبله لا
يزيد عليه سوى شق
الباطل واحالة علة
الشق الثاني لقوله
لما مر دون الثالث
مع تقدمه عجيب

مغاير الحافية كذلك وان لا يكون مغاير الحافية كذلك معا واللازم باطل وكذا الملزوم وتثبت الملازمة
بالنظر الى لزوم الجزء الثاني من التالي بان كل ما يمتاز عن اخر يمتاز عنه بامر يكون فيه لا في الاخر يجب تحقق انواع
الامتياز الذي به يقع المغايرة بينهما والامتياز الذي به يغاير الموجود الثالث للاجزاء المتحدة بالفعل امتياز
في الخارج بالذات والوجود عندهم فالامر الذي به يقع الامتياز بينهما يجب ان يكون امرا خارجيا فنقول
هذا الامر الخارجي اما امر للصورة او امر للهيولى وامر للموجود الثالث لا يجوز الاولان لانه لا يمتاز به عن الصورة
والهيولى لان ما به الامتياز لا يجوز ان يكون مشتركا بين المتمازين ولا يجوز الثالث لان الموجود الثالث
من حيث يمتاز عن الاجزاء يجب ان يحصل من الموجودات ثلثة يكون في واحد منها مشتركا مع الصورة والهيولى
ويمتاز بثانيها عن الصورة وبثالثها عن الهيولى كما ان الانسان لما امتاز عن النبات والفرس في الخارج وجب
ان يشترك معهما في شيء ويفترق بالنفس الحيوانية من النبات وبالنفس الانسانية من الفرس ومن الذي يقول
بكون الموجود الثالث حاصلا من موجودات ثلثة كذا والخصوم سعوا في رد الادلة المذكورة لابطريق واحد
بل قال طائفة منهم ان الوجود الثالث من حيث انه مغاير في الخارج لوجودي الاجزاء المتحدة بالفعل يكون
بسيطا او انتزع وبهذا السبب يمتاز عن الاجزاء والكل والرأي المقابل لهذا مع انه لا يدفع قوة الادلة
امر غير معقول وقال طائفة اخرى منهم هذا القول مضاد لقول متبوعهم سقوطس ومشتمل على التناقض
والى الطريق الاول ذهب الكثيرون منهم قال انطونيش رفقش منهم في رد بعض ادلة الطائفة الثانية ان
بعض سقوطيين حين سعوا ان يخلصوا عن الاشكال المذكور لم يصيبوا الحق بل وقعوا في الاشكال فانهم قالوا
ان الاجزاء تنقلب الى وجود الكل وبهذا الوجه يحيطها الكل وليس هذا الا قول بان الكل عين الاجزاء سواء
كان بحال الاتحاد او بعده ولا يفيدهم اصلا لانه ح يكون البحث في انه متى يصير الكل واحدا مع اجزائه لا في انه
بل يكون واحدا منها على الاطلاق فهو كلا وحين يسعون لحفظ رأي سقوطوس لا يحفظونه اصلا بل يبطلونه
ويظهر ان انفسهم غير ثابتين فيه مع ان الاجزاء كيف تنقلب الى الموجود الثالث لانه لا يمكن ان يكون طبعا الا
بالف ولكن القول ببقاء الاجزاء عند تكون الكل مع بقاء الكل قول بافحش المستحيلات لانه انما توجد الاجزاء حين
يوجد الكل بالفعل على ما صرح به الفيلسوف في المتن الخامس والعشرين من رابع الطبيعيات فيلزم ان تنقلب على ما قال
هؤلاء وتبقى في نفس الامر لان الكل انما يكون كلا بالنسبة الى اجزائه قالوا واذا تحولت الاجزاء الى الموجود
الثالث بحيث لا تبقى الا الموجود الثالث اي الكل يثبت المقصود اي امتياز الكل عن الاجزاء في الخارج بالذات
والوجود ثبوتا زيدا لانه ح يوجد بدونها لكن هذا القول اقبح من القول بان الكل لا امتياز في الخارج عن اجزائه
كما ذهب اليه كثير من الفحول فلو اتفق هؤلاء به ولم يقولوا بمثل هذا الامر البين الاستحالة لكان اولى لانه
لم يتكلم به احد من العقلاء سواهم واما القول بعدم الامتياز فصادر من كثير من المحققين ولنترك قولهم ونأت
الى الجواب الحق فنقول ان الكل الطبيعي المغاير للاجزاء موجود بسيط لانه غير مشتمل على الاجزاء وما اعترض
عليه من ان هذا مخالف لطبيعة الكل فيجاب عنه بان هذا صادق بالنظر الى الوجود الخارجي لانه لا يمكن ان يوجد
في الخارج امر اخر سوى الاجزاء لكن يختلف المعنى بالنظر الى ذاته لانه يجب ان يوجد بوجه انتزاعي بحيث

نقول الانسانية مغاير للنفس والبدن وكل كل مغاير لاجزائه كذلك يسمى بذات ثالث لان الاجزاء
داخلة فيما ينتزع عنه الكل المركب انتهى والى وجه القول الاخير ذهب بعض آخر من سقوتيين ولهذا
قال آماستريوس وتمسطيوس بعد ذكر جواب ارباب القول الاول منهم عن بعض ادلتنا ان هذا الجواب
مشتمل على التناقض ومخالف لمذهب سقوتونس فانه علم في مواضع كثيرة من كتبه ان الاجزاء توجد
في ماهية الكل المنتزعة لان كلا ما لا يمكن ان يعلم بدون الاجزاء ولما رد سقوتيون بعضهم بعضا فيما
اجابوا عن ادلتنا وابطل كل منهم جواب الآخر عنها لا حاجة لنا الى ان نردهم تفصيلا بل نقول اجمالا ان وجه
القول الاول غير معقول اصلا فان ملاحظة الكل من حيث انه كل بدون الاجزاء امر مستحيل قطعا واخذ
الكل الطبيعي الحاصل من الهيولى والصورة الداخلين فيه وكونه امرا بسيطا مما بيّنا فيان قطعا ووجه القول
الثاني لا يدفع ادلتنا ايضا اصلا اما اولا فلانه لا يمكن ان يمتاز شيء عن شيء في الخارج ولا يمكن ان يؤخذ بدونه
واما ثانيا فلان اصحاب هذا القول يقولون ان الكل الطبيعي يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحققة بالفعل بنفسه
الكل وبالتساوي اي بتمامه فان الاجزاء داخلة فيه دائما وهذان القولان متنافيان لان امتياز الكل بنفسه الكل
وبالتساوي اي بتمامه هو امتيازه بحسب جميع اجزائه او درجاته من جميع اجزائه او درجاته والاشياء انما
تمتاز بعضها عن بعض بانفسها وبالتساوي اذا لم يكن شيء من بعضها في آخر مثلا النطق يمتاز بنفسه الكل
وبالتساوي عن النارية لانه لا يؤخذ شيء من واحد منهما في الآخر ولهذا قال رويس ان الاشياء التي تتغاير
بتغاير ما لا يدخل بعضها في بعض بحسب معنى التغاير مثلا لو تغاير شيئان بالمعنى الصوري لا يجوز ان يدخل احدهما
بالصورة في الآخر فاذا احاط الكل اجزاءه يمتنع ان يغايرها بنفسه الكل والتساوي بل يغايرها تغاير المحيط
للمحاط وهو تغاير بحال من احواله وبغير التساوي وقال توآنس قانونقس وبعض آخر منهم ان الاجزاء المتحققة
بالفعل وان كانت مغايرة في الخارج للموجود الثالث لكنها لا تغايره بالماهية لان هذا الموجود محيط
بها بالماهية ثم قالوا قد اخطاء القائلون بان تغاير شيء لشيء وامتيازه عنه يقتضي خروج احدهما عن الآخر
فان هذا القول ليس بحق وايدوا هذا بان في كل الكم المتصل بعض الاجزاء المشارك للآخر مغاير له
بالذات في الخارج لكنه لا يخرج بل يحيط اقول هذا الجواب ايضا كذب اما اولا فلانه لا يدفع الادلة المذكورة
لانه لا يمكن ان يتغاير شيئان ولا يمكن ان يؤخذ احدهما بدون الآخر في الخارج وان يمتاز شيء بنفسه الكل
عن آخر ويكون محيطا به في نفسه واقول ايضا بان ماهية كل شيء غير قابل للانقسام والا لامكن ان تزداد
بحيث يكون انسان واحد في كونه حيوانا ناطقا ازيد من كون الآخر حيوانا ناطقا ولم يقل به احد فلا يجوز
القول بان يكون ذاتان متغايران في الخارج ذات شيء واحدا وقد لا يجوز القول بان يتمايز الشيئان في الخارج
ويكونا واحدا بالذات فيه لان هذا الذات يكون منقسما بل منقسما ولا منقسما معا وما ذكر في التاييد
المذكور من ان بعض اجزاء الكم المتصل مغاير بالفعل في الخارج للآخر كذب لان اجزاء الكم المتصل ليس
بعضها منفصلا عن بعض بالفعل ولا الكم منقسما اليها بالفعل بل بالقوة ولو كان جزء منه منفصلا عن آخر
بالفعل في الخارج فلكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية يلزم ان يكون اجزاؤه المنفصلة

٤ لا ينقسم ذات شيء ما اصلا

٢ اجزاء الكم المتصل ليست متغايرة في الخارج

المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل في الخارج الموجودة فيه بالفعل على هذا التقدير غير متناهية بالفعل وهو مستحيل
كما سيجيء في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحققة بالفعل بحال الكل الطبيعي باقوال
الفيلسوف اقول ان الهيولى المتحققة بالفعل مع الصورة الجوهرية موجود واحد بالفعل وبالذات لانه يحصل مما هو
بالقوة ومما هو بالفعل وكل ما كان كذلك موجود واحد بالفعل وبالذات فالهيولى المتحققة بالفعل مع الصورة
الجوهرية موجود واحد بالفعل وبالذات فكل ما لحق به يكون عرضا لانه قد اشتهر ان ما لحق الموجود الواحد
بالفعل وبالذات عرض وان هذا الموجود الثالث فقط كالانسانية مثلا ليس بكل طبيعي وليس بخارج عن الكل
اي الانسان مثلا فيلزم ان يكون جزء منه فيلزم ان يحصل من الكل الهيولى والصورة وهذا الموجود الثالث فيلزم ان لا يكون
الكل الا الاجزاء الثلثة الماخوذة معا ولما كان الموجود الثالث جوهرا طبيعيا يكون طبيعة فاي شيء هو ما عدا الهيولى والصورة
المتحدتين ولاي حركة يكون مبدأ مع ان الفيلسوف لا يشير في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات الى طبيعة ما عدا الهيولى
والصورة وما ادعينا هو عين ما قال في المتن الثالث والعشرين من رابع الطبيعيات حين بين وجوه كون شيء في شيء
وبعضها كالكل في الاجزاء لان الكل ليس الا الاجزاء لان قوله الكل ليس الا الاجزاء عين ما ادعينا وايضا قال
في المتن السابع من ثاني النفس ان النفس فعل وصورة اول لجسم طبيعي آلي ثم قال ولهذا لا ينبغي ان يسأل
هل النفس والجسم واحد كما لا ينبغي ان يسأل هل الشمع والشكل الذي فيه واحد وكما لا ينبغي ان يسأل هل
الهيولى وما يكون له الهيولى واحد في الصور ولان نفهم هذا القول ينبغي ان نعلم ان المص يريد ان يثبت بهذا القول
ان تعريفه المذكور للنفس صحيح ويثبته بان التعريف المذكور يدفع به الاشكال التي لا يمكن ان تدفع مما ارتضى عليه
الاوائل وكل تعريف يدفع هذه الاشكال صحيح فهذا التعريف صحيح فانه كان قد ورد عليهم كيف يكون المركب
من النفس والبدن واحدا بالذات وهم لما كانوا قائلين بان النفس جسم على ما بين المص اقوالهم في المتن الثاني
والثمانين من الكتاب الاول للنفس لم يقدروا ان يرفعوه لانه لا يحصل من اجتماع الجسمين واتحادهما
واحد بالذات بل واحد بالاتصال وكذلك لم يقدر افلاطون ان يدفعه فانه على ما نقل عنه المص في المتن
التسعين من الكتاب المذكور وفي المتن الثاني عشر من ثاني النفس على في الانسان نفوسا ثلثة متمايزة بالمكان
والموضوع وقال ان النفس الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الرأس ولما قال المص
في تعريف النفس الناطقة انها فعل وصورة لجسم كذا ولم يقل بجسميتها اندفع الاشكال المذكور والمص
بين هذا بمثال الشمع والشكل فانه كما ان الشمع اذا كان مدورا او مربعا لا يسأل باي وجه كان الحاصل من الشمع
والشكل واحدا لانا نبصر بعيننا ان الشكل فعل وصورة والشمع مادة لهذا المركب وهذا المركب ليس الا الشمع
والشكل كذلك لا يسأل باي وجه صار المركب من البدن والنفس واحدا لان النفس عنده صورة وفعل
الى آخره والمثال المذكور وان كان مركبا عرضيا لكن المص وصلنا به الى ما قصد في ذلك المحل وبالدليل حيث
قال في المحل المذكور فان الواحد والموجود وان كان يقال على وجوه كثيرة لكن ما يكون بالحقيقة هو الفعل
صورته ان البدن مادة والنفس فعل كما علم من تعريفها ومتى اجتمع المادة والصورة او قل الفعل لحصول شيء
لا يسأل باي وجه حصل امر واحد بالذات منهما لانه اذا اتصل كل واحد منهما بفعل الواحد بالذات

الوجه الثالث

٢ النفس جسم عند اوائل الحكماء

٤ قال افلاطون ان في الانسان نفوسا ثلثا الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الدماغ

بالضرورة والى هذه الشرطية اشار المص بقوله فان الواحد والموجود الى اخره فان معناه ان الواحد والموجود
يقالان بوجوه كثيرة كما صرح في الفصل السادس والسابع من خامس ما بعد الطبيعة ولهذا تكون الهيولى موجودة
وواحدة بوجه مغاير لكون الصورة والفعل موجودة وواحدة فان الهيولى تكون موجودة بالقوة فقط و
تكون واحدة لا بالحقيقة لان كل شيء يكون وحدته بحسب وجوده والصورة والفعل تكون موجودة وواحدة
بالحقيقة فاذا اتصلتا تفعلان امرا واحدا بالذات ويكون الموجود الثالث الذي يقول به الخصوم امرا
زائدا محدثا بالوهم وذكر في المتن الثامن من الكتاب المذكور القدوم وقوة القطع نظيرا له بطريق الفرض والتشبيه
حيث قال مثلا لو كان واحد من الالات كالقدوم جسما طبيعيا كان الحديد بمنزلة البدن والقطع بمنزلة النفس
وكذا اورد تشبيها في المتن التاسع منه وقال لو كان العين حيوانا يكون بصره نفسه فكما ان القدوم ليس الا
الحديد والصورة الصناعية والعين ليس الا جوهر العين وقوة البصر فكذلك الكل المركب الطبيعي ليس عين
الا الهيولى والصورة وبين هذا بيانا ظاهرا في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث يسئل فيه باي سبب
يكون الحد والاعداد واحدا ويقول لان هذا مادة وذاك صورة وهذا قوة وذاك فعل فلو كان في المركب
الطبيعي امور الا الهيولى والصورة عند ذكره وسعى الخصوم للخلاص عما اوردنا الشهادة من اقوال الفيلسوف
وقالوا ان مراده منها ان الهيولى والصورة المتحدتين علتان للكل والعلة امر مغاير للمعلول لكن لا محيص عنه لان
مراد الفيلسوف هو ما قلنا لا غير على ما لا يخفى على من يلاحظها والى ما ادعينا ذهب ابن رشد القرطبي
ايضا فانه قال في شرحه للمتن السابع عشر من هذا الكتاب ان الكل ليس الا الاجزاء المجتمعة وقال في آخر هذا الشرح
كل جزء يقال انه مغاير للكل لكن مجموع الاجزاء معا لا يجوز ان يقال انها مغايرة للكل وهذا بعينه ذكره ايضا
في شرحه للكتاب السابع مما بعد الطبيعة في موضعين وذكره في مواضع اخر كثيرة وثوماس اقويناس على ما صرح
في مواضع كثيرة من كتبه فانه قال لا يجوز ان يتعقل ان الانسان صورة حاصلة من اتصال الصورة والهيولى
بحيث تكون مغايرة لهما لانه اذا فعل الهيولى بالصورة هذا الشيء بالفعل لا يكون الصورة الثالثة التابعة جوهرية
بل عرضيا وقد شرحنا هذا الدليل قبل بان هذه الصورة الثالثة تعرض على الموجود بالفعل ثم قال ان الانسانية
ليست الا المبادي الذاتية والمبادي الذاتية هي المادة والصورة انتهى ولئن سئلت هل يقع بين الكل الطبيعي
واجزائه المتحدة بالفعل مغايرة وامتياز عقلي او امتياز بوجه ما او لا اجيب بان فحول العلماء اختلفوا فيه ايضا فقال
منهم شارح ورويش ان الكل الطبيعي واجزاؤه المتحدة بالفعل يتغايران مغايرة عقلية معتبرة وهي تحقق بين
الاشياء التي تكون بحسب الذات في الخارج واحدة بالذات ويكون لها مبنى وسبب قريب يقدر العقل ان يبني عليه
المغايرة بينها وان يأخذ مفهومين غير متحدين والحاصل يكون لها اي لهذه المغايرة مبنى في نفس الامر وقال
بعض آخر ان الكل الطبيعي لا يمتاز ولا يغاير عن اجزائه المأخوذة معا بمغايرة عقلية معتبرة بل غاية ما في الباب
ان يتغاير تغايرا اعتباريا لانا لا نتعقل ماهية اخرى ما عدا ماهية الاجزاء نعم نلاحظ ونأخذ الاجزاء بوجه
اخر وكلا هذين القولين محتمل بحسب العقل لكن ان قيل لو تبينا بهما بيانا مستقيما لم يبق بينهما الا فرق
قليل والاقرب عندي هو القول الثاني بسبب ان بعض ما لا يصدق على الاجزاء بالذات يصدق

المغايرة العقلية المعتبرة

الكل والاجزاء المتحدة متغايران اما بالتغاير المعتبر او الاعتباري

يصدق على الكل وبالعكس وسنبين كل ذلك بعد **الفصل الرابع** في رد ادلة الخصوم التي بها قالوا ان الكل
الطبيعي مغاير لاجزائه المتحدة بالفعل تغايرا خارجيا اجاب المتأخرون عما قالوا اولا انما وجب ان تكون الاقسام
الكائنة في تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة الواقع في تقسيم المص للجوهر الطبيعي
اليها مغايرا للهيولى والصورة المأخوذتين معا لكن المقدم حق فكذا التالي بان هذه الملازمة ليست بحقة بل
باطلة فان المص انما قسم الجوهر الطبيعي الى الهيولى والصورة والمركب منهما والاقسام المأخوذة في هذا التقسيم
ثلثة احدها الهيولى والثاني الصورة والثالث المركب منهما وقسم المركب منهما مغاير لكل من القسمين الآخرين
اي الهيولى منفردة والصورة منفردة لان كل مركب مغاير لكل جزء من اجزائه ولم يؤخذ فيه الهيولى
والصورة المتحدتين بالفعل معا قسما منه حتى يلزم ان يكون مغايرا للمركب وعما قالوا ثانيا من انه
كما تكون نسبة الثلثة مرتين الى الستة كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما
لكن الستة ليس هي الثلثة مرتين لما قال المص ان الستة ليس هي الثلثة مرتين بل هي الستة مرة
فكذلك المركب من الهيولى والصورة ليس هو الهيولى والصورة المتحدتين فقط بل مغاير لهما وعما
قالوا ثالثا من ان الكل الطبيعي لما كان يتبع الاجزاء كما قال المص في اول الطبيعيات يكون مغايرا لها
الى اخره بان الستة ليس هي الثلثة مرتين فقط والاثنين ثلث مرات فقط وهجاء با ليس هو ب
و ا فقط بل يوجد فيهما امر اخر متأخر منهما وهو تركبهما وارتباطهما الخارجي كذلك الكل الطبيعي
ليس هو الهيولى والصورة فقط بل يوجد اتحاد وارتباط خارجي جوهري مغاير لهما في نفس الامر
حتى قالوا ان الكل الطبيعي هو الهيولى والصورة والاتحاد الجوهري وسنبحث لهذا في البحث الآتي مفصلا
وعما قالوا رابعا من ان الكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه الى آخره بان
الكل الطبيعي يوجد فيه كما مر امر آخر سوى الاجزاء وهو الاتحاد والارتباط الخارجي الجوهري وهذا
لا يوجد في صبرة الاحجار اصلا وانا اقول في الجواب عما قالوا ثانيا ان الستة ليس هي الثلثة
مرتين ولا الاثنين ثلث مرات كما قال الفيلسوف بل ليس هو الوحدات الستة المتقاربة باي تقارب
كان بل هو نوع من الاعداد بالذات حاصل من الوحدات المتقاربة تقاربا بحيث تقوم الخمسة الاول
مقام المادة والاخيرة مقام الصورة لان الوحدة الاخيرة صورة لكل عدد على ما بين في مقولة الكم
فكما لم يمكن ان يكون الثلثة مادة والثلثة الاخرى صورة قال الفيلسوف الستة ليس هي الثلثة مرتين
بل ستة مرة وكذلك اقول ان في هجاء با يوجد ترتيب مخصوص بحيث يقوم ب مقام المادة و ا
مقام الصورة لانه لو فقد هذا الترتيب لم يكن با بل يكون اب ومثل هذا الترتيب لا يوجد
في امثال الصبرة واقول ايضا ان الستة ليس ثلثة وثلثة بوجه ما لان ثلثة وثلثة نوع مغاير
لنوع الستة واحد النوعين لا يحمل على الاخر لانه مباين بالذات والماهية للاخر وسمى المص الذات
والماهية في ذلك المحل جوهرا وحكم على الاطلاق ان ما في كل شيء هو هذا الشيء مرة حيث قال جوهر كل شيء
هو هذا الشيء مثلا جوهر هذه الستة ليس هي الثلثة مرتين او الاثنين ثلث مرات بل لو قيلت مرة

٣ الوحدة الاخيرة لكل عدد صورة له

لان الستة تكون تستة مرة وعما قالوا خامسا بانه لو دل ما قال المص ان الكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا
كالقصبة بل هو مغاير لاجزائه يوجد فيه بسبب على ما قالوا من مغايرة الكل الطبيعي لاجزائه المتحدة بالفعل لدل
على مغايرة الكل العرضي كالابيض الذي ليس كالقصبة لاجزائه في الخارج مع انه لم يقل به احد ومما استدلوا
ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة في الخارج للكل الطبيعي الخارجي في الخارج وكل ما
هو علة موجودة في الخارج لشيء خارجي فيه فهو مغاير له في الخارج بالوجود والذات الى اخره بان الكبرى
اي قولهم كل ما هو علة موجودة لشيء موجود فهو مغاير له في الخارج بالذات والوجود انما تصدق في العلل
الخارجة لا في العلل الداخلة التي تعلق بالذاتية والدخول اي لا في علل الذات الداخلة فيها كما يكون الهيولى
والصورة كذلك فانهما ليستا علتين خارجتين بل داخلتين لان العلية بالذاتية والدخول علية بجعل العلة
نفسها شاركا للمعلول في الوجود ولا شيء من المشاركين في الوجود بمغاير للاخر فيه ولو كانت صادقة على الاطلاق
لامكن ان يثبت ان كل كل ممتاز عن اجزائه المتحدة في الخارج لانه كما ان الاجزاء الذاتية للكل الطبيعي تكون علة
للكل الذاتي كذلك اجزاء الكل العرضي كالابيض والكمي تكون علة لكلها العرضي فلو كان كل علة موجودة في الخارج
لمعلوله الموجود في الخارج لوجب ان يقر الخصوم بان الاجزاء الكل العرضي الموجودة في الخارج مغايرة لكلها
العرضي الموجود في الخارج وهم لا يقرون به بل بعدم مغايرتها في الخارج وبان الهيولى والصورة المتحدتين
يمكن ان تلاحظا على وجهين احدهما في ابتداء التكون وهو بهذا المعنى يكون اذا لوحظ كل منهما بحيث يفعل
في اخره وينفعل في اخر وفي اخره على مقتضى عليته ليحصل الكل والثاني بعد التكون وهو بهذا المعنى يكون
اذا لوحظ كل منهما كان كل منهما عن العلية بالتعاكس وهما علتان الكل والهيولى والصورة في ابتداء التكون
تكونان علة الكل لا الهيولى والصورة بعده لكن كون الهيولى والصورة علة في ابتداء التكون لا يجوز ان يقولهم
كان الهيولى والصورة ماخوذتين بالاجتماع تعللان الكل كما اخذ الخصوم في دليلهم بهذا المعنى لكن يقال
انهما تعللان الكل لان كل واحدة منهما تكون علة للاخر بالتعاكس وهذا يتعقل ظاهرا في تركيب العناصر الاربعة
فانها تكون علة المركب في ابتداء التكون وبعده تكون علتين المركب ومما استدلوا بان المركب الطبيعي
والهيولى والصورة المتحدتين بالفعل يقال على كل منها امور متضادة ومتناقضة الى اخره بانه لا يجب
ان تكون الاشياء التي يقال عليها امور متضادة او متناقضة متغايرة في الخارج وانما بل يكفي ان تتغاير
بمغايرة عقلية معتبرة او بمغايرة باعتبار التعقل والا لوجب ان يمتاز الكل عن الجنس في الخارج والعدم عن
الهيولى فيه والكل الكمي عن اجزائه والاضافة عن مبناه والشكل عن الكم والفعل عن الانفعال لانه يمكن ان
يقال في هذه الامور قضايا متضادة او متناقضة كذا اجاب برنيوس واجاب الشارح عنه بانه
لا يقال على المركب الطبيعي والاجزاء المتحدة بالفعل امور متضادة او متناقضة على الاطلاق لان المتضادة
والمتناقضة يجب ان تقالا على شيء واحد بعينه بوجه واحد بعينه لكن المحمولات المذكورة في الدليل المذكور
اي المعلول والعلة والواحد والكثير وامثالها لا تصدق على الكل واجزائه المتحدة بوجه واحد بل بوجوه متغايرة
فان الاجزاء تكون ذوات قطع كثيرة والكل واحد تام والاجزاء تكون علة والكل معلولا بما سبق ذكره وكذلك

وكذلك اجاب عما قالوا ان الكل منتهى التكون الجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع الاعراض
بلا واسطة والاجزاء ليست كذلك الى غير ذلك بان قال القضايا السوالب المذكورة ليست مسلمة
على الاطلاق بل مع الفرق لانا لو تكلمنا بحسب الوجود وبالنظر الى الشيء الموجود المدلول تكون المحمولات
المذكورة صادقة على الاجزاء المتحدة ايضا ولو تكلمنا بحسب اختلاف وجه الفهم والتكلم تصدق على الكل
لا على الاجزاء ولكن لا يحصل منه التغاير الخارجي على ما ادعوا ونظيره ان الاجزاء الماخوذة في الحد لا تعلم المحدود
لان الحيوان الناطق الماخوذين في الحد لا يضحك والانسان المحدود يضحك لكن هذه الاجزاء لا تكون
مغايرة للمحدود الا باختلاف وجه الفهم والتكلم على ما سيجيء في الكتاب الاول من الطبيعيات ولذلك اي لاختلاف
وجه الفهم والتكلم لا نقول ان الاجزاء متركبة من الكل بل نقول الكل مركب من الاجزاء المتحدة ولا نقول الاجزاء
المتحدة يحصل من الاجزاء بل نقول الكل يحصل من الاجزاء كذلك نقول صبرة الاحجار تحصل من الاحجار
ولا يصح ان نقول الاحجار تحصل من الاحجار مع ان صبرة الاحجار ليست الا عين الاحجار وغير الاخير بان جميع
اجزاء المجموع من العرض موجودة بالفعل وليس بينها علاقة طبيعية واجزاء الكل الطبيعي بعضها موجودة
بالقوة وبعضها بالفعل وبينها علاقة طبيعية بالتعاكس لا لان الهيولى يظهر الصورة فقط كما ان القبح يكشف
الحسن بل لكونهما متضايفتان ايضا على ما سيجيء في المتن السادس والعشرين من سابع الطبيعيات وقال الاخرون
ان بين اجزاء الطبيعي يكون اتحاد وارتباط ذاتي جوهري وهذا الاتحاد لا يوجد في المجموع من العرض ولما كان
ان نبين اتحادها فلنبينه في بحث **البحث الثاني** في بيان اتحاد الهيولى الاولى مع الصورة النوعية الجوهرية
وفيه مقدمة وفصول ثلثة **المقدمة** في بيان اتحاد الهيولى مع الصورة الحاصل منه كل واحد بالذات اعلم
ان فيه اختلافات كثيرة بين المتاخرين سيما بين علماء هذا العصر فانهم تخصصوا انهما هل تتحدان بالذات
وبلا واسطة او بواسطة وان كان بواسطة فهل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة وان كانت مطلقة
فهل هو شيء ممتاز عن الهيولى والصورة او هو وجه ذاتي فقط للاتحاد ولو كانت وجه الاتحاد فهل هو
واحد فقط وبسيط من طرف الهيولى والصورة او كثير بان يكون من طرف الهيولى امر ومن طرف الصورة
امر اخر وهذه الابحاث قد تكثرت من كثرة نزاعات المتاخرين والقدماء لم يذكروا الا بعضا منها على وجه
الاختصار وسنسعى في بيان ما هو الحق في هذا المطلب **الفصل الاول في تعداد المذاهب المختلفة في اتحاد
الهيولى مع الصورة مع ادلتها وتفتيش بعضها** قد كان يزعم الاقاديميون ان النفس الانسانية تتحد بالجسم
المائت بتوسط جسمي على ما روي جالينوس في كتابه المسمى باحكام افلاطون وبقراط ولهذا ذهب
بعضهم الى ان للنفس الناطقة جسما غير قابل للفساد ومتصلا بها بالطبع سموه مركبا لها لا تفارق هي منه اصلا
وبواسطته تتحد مع البدن الانساني الفاسد وذهب بعض اخر منهم الى انها تتحد مع البدن الانساني بواسطة
روح جسماني وذهب بعض اخر الى انها تتحد معه بواسطة نور هو جسم وهذا الرأي يظن ان يكون صوابا
فيما قالوا ان النفس الانساني انما تتحد مع البدن كاتحاد المحرك مع المتحرك والمحرك يليق ان يحرك
الشيء البعيد منه بواسطة قريبة منه انتهى لكن لما كان النفس تتحد مع البدن كاتحاد الصورة المصورة

النفس الناطقة تتحد بالبدن المائت بتوسط جسمي على رأي الاقاديميين

قف على ان للشارح كتابا في احوال النفس

على ما بيّنا في الفصل الاول من البحث الرابع من كتابنا المعمول للاحوال الثلثة للنفس يستحيل ان تتحد معه بواسطة
جسم لان الصورة تتحد مع مادتها بغير واسطة وقد ابطل ثوماس اقوناس رأيهم ايضا بوجوه ثلثة قوية فهو كذب
فلا ينبغي ان نبحث عنه مفصلا فلننقّح المذاهب المذكورة في المقدمة فنقول ان غرغوريس واوخامس
وغابرآل وقايتانس وآورلس وآلوآرخ وثوماس اقوناس ذهبوا الى ان الهيولى والصورة
الجوهرية تتحدان اتحادا جوهريا وبلا واسطة بحيث لا يطلب لاتحادهما شيء مغاير لهما لكن لما اورد
عليهم انه لما كان ذات الهيولى قبل المركب وتبقى سالمة بعد فساده وكان بعض الصور اي النفس الناطقة
تبقى بعد فساد الكل وليست الاجزاء متحدة بعد فساده يلزم ان يتحقق موجود آخر سواهما به يتحقق
اتحادهما حين عدم الفساد لا قبل الاتحاد ولا بعد الفساد اجابوا بانه لا بد لاتحادهما من امر ماخوذ
معهما سوى ذاتهما لكن اختلفوا في تعيين هذا الامر فقال بعضهم مع غرغوريس هو عدم انفصالهما
واتصالهما المكاني وقال بعضهم مع غابرآل هو تقارب الهيولى مع الصورة ثم قال غابرآل ان الاتحاد
ليس الا حضور الطرفين اي معيتهما في محل واحد وقال اوخامس هو تعلق الهيولى بالصورة وبالعكس
واستدلوا بان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل يتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود
مغاير لهما على ما قال المص الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وثوماس اقوناس فالهيولى والصورة
تتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود مغاير لهما وبان الهيولى والصورة يميل كل منهما الى الاخر بالذات لتتحدا
وتركبا الكل الطبيعي معلولا اذا وجد العلة فهما يتحدان بالذات من غير توسط موجود اخر بينهما
الموجدة وكل امرين يميل كل منهما الى الاخر بالذات وبلا واسطة موجود اخر بينهما ليتحدا ويركبا
معلولا اذا وجد العلة الموجدة فهما يتحدان بالذات من غير توسط امر موجود اخر بينهما ويركبان
المعلول اذا وجد العلة الموجدة فالهيولى والصورة تتحدان بالذات من غير توسط موجود اخر بينهما
ويركبان الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموجدة وتثبت الصغرى بانهما من حيث انهما جزءان ناقصان
لا كاملتان وكل ناقص لا كامل يميل بالذات الى ان يكمل ويتم ولما كانت الهيولى والصورة انما تكملان
في الكل فيميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا ويركبا الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموجدة انتهى اقول
هؤلاء وان اصابوا فيما قالوا ان الهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود مغاير

الهيولى والصورة تتحدان باتصالهما المكاني على رأي وبتقاربهما على رأي ويتعلق كل منهما بالاخر على رأي

في المتن

لهما اذ ابين بوجه مستقيم كما سيجيء لكن لم يصيبوا فيما قالوا ان اتحادهما ليس الا عدم انفصالهما واتصالهما
المكاني او تقاربهما المكاني ومعيتهما في مكان واحد وتعلق كل منهما بالاخر اما اولا فلان الاتصال
والتقارب والمعية والتقارب والتعلق امور عرضية واتحاد الهيولى والصورة جوهري واما ثانيا
فلان هذه المذكورات توجد في امور كثيرة ليست بهيولى وصورة فلا تكون مختصة بهما واما ثالثا
فلانه يلزم منه ظاهرا ان لا يكون التكون والفساد الجوهري الا الحركة المكانية لان التكون الجوهري
على مقتضى الرأيين الاولين لا يطلب الا الاتصال او التقارب والمعية وهذه كلها حركات
مكانية فاتحادهما يقتضي امرا اخر مغايرا جدا لما قال هؤلاء ومنه علم انهم لم يعرفوا كلام المص

الهيولى والصورة لا تتحدان بالاتصال والتقارب المكانيين ولا بتعلق كل منهما باخر

المص وثوماس اقوناس على ما بينهما والرأي الثاني هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة مقولية
متكررة بينهما وبسبب هذه الاضافة يقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة متحدة مع الهيولى
بالفعل لانهما قبل هذا الاتحاد لم تكونا كذلك والى هذا الرأي ذهب سقوطس على ما قال باسوليس وقابر
وماستريس وتبتس التابعون له فيه وهذا الرأي ايضا ليس بصحيح لانه لما كان يحصل من اتحادهما امر
جوهري واحد بالذات لا يمكن ان يكون هو من مقولة الاضافة لان الاضافة عرض والعرض لا يعين ولا يقوم
امرا جوهريا واحدا بالذات ولان تعقل الهيولى والصورة المتحدتين قبل ظهور اضافة بينهما فاتحادهما يكون
قبل الاضافة بينهما لا عينها والرأي الثالث هو الذي ذهب اليه الشارح في مواضع كثيرة من كتبه وثوماس
اقوناس في بعض مواضع من كتبه مغايرا لما مرّ في بيان الرأي الاول وهرتاوس ورويس ورباين
وميلكنتس واسقوح وپاولس واورساو بارتولوماس وآرياقاس وفرانجفس اوويدو
وهو ان اتحاد الهيولى والصورة هو ارتباط موجود جوهري لاحق عليهما ومغاير لهما بالطبع وهو جوهري

الهيولى والصورة تتحدان باضافة عرضية عند البعض وهذا ليس بصحيح

الهيولى والصورة تتحدان بوجه جوهري على رأي

جوهري ممتاز بالذات عن الاجزاء المتحدة بالفعل واستدلوا عليه اولا بالدليل النقلي وهو ما اخذوه من المتن
الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال الكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس مثل الصبرة بل يكون الكل امرا اخر
سوى الاجزاء بسبب فان هذا القول يدل دلالة صريحة على ان الكل الذي ليس كالصبرة يكون مغايرا لاجزائه
وظاهر ان ما به يحصل المغايرة بينهما ليس الا الارتباط ووجه الاتحاد الجوهري على ما ادعينا ويؤيد هذا ان
المص يوضحه بايراد نظير اظهر عندنا حيث قال لان في بعض الاجسام يكون التماس سبب الاتحاد
وفي بعضها تكون اللزوجة او حال اخرى فكما ان في الاجسام المجتمعة المتماسة يكون التماس سببا لحصول
مركب واحد وان بعضها يكون واحدا باللزوجة واللزابية وبعضها بحال اخرى كالعقد والقيد والربط كذلك
في اتحاد الهيولى والصورة يجب ان يوجد سبب به يحصل اتحادهما وهذا السبب ليس الا الربط الموجود والوجه
الجوهري وثانيا بالعقلي وهو ان الهيولى والصورة وان كان لهما استعداد لان تتحدا حتى تفعلا الكل الطبيعي
لكن الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما والا لما انفصلتا لكنهما تنفصلان فان الهيولى تفارق عن هذه
الصورة وتلك الصورة مع بقائها سالمة مع صورة اخرى فلا تكونان متحدتين بالفعل بذاتهما بل يجب
ان يلحق بهما شيء آخر حتى تتحدا بسببه بالفعل لان ما يكون ذاته مستعدا لان يخرج من القوة الى الفعل
لا يمكن ان يخرج اليه بدون ان يلحق به امر يخرج به الى الفعل والا لبقي على ما كان اولا بالقوة وما يجب
ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهري المذكور وثالثا بان الهيولى والصورة كانتا لم يصدق
عليهما اولا انهما متحدتان في الخارج ثم صدق وكل ما كان كذلك فهو لا يكون الا بسبب امر متجدد موجود
في الخارج قبل بل بعد فالهيولى والصورة لا يصدق عليهما انهما متحدتان الا بسبب امر متجدد موجود
في الخارج غير حاصل قبل بل بعد ولما لم يكن هذا المتجدد ذات الهيولى والصورة فلا بد ان يكون امرا آخر يحصل
به ذلك الاتحاد وهو ليس الا الارتباط الجوهري توضيحه ان الهيولى والصورة المتحدتين الآن لم تكونا قبل
كذلك وقد لا تكونان بعد كذلك بل يبقى كل واحدة منهما بذاتهما ففي اتحادهما وتكون الكل يحصل امر جوهري

بل

على حاصل

سولهما وهو لا يمكن ان يكون الا الارتباط والوجه الجوهري فيجب ان يوجد في الكل الطبيعي وراتبا بان
الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث اضافة خارجية جديدة ولا يمكن ان يحدث بين طرفين اضافة خارجية
جديدة الا ان يحصل تبدل ما اما في كل منهما او لا اقل في واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى هذه الاضافة
على ما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثامن والتاسع من تمام السماع الطبيعي فبين الهيولى والصورة اذا اتحدتا
يحدث تبدل ما اما في كل منهما او لا اقل في واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى هذه الاضافة الخارجية
الجديدة وهذا المبنى ليس بهيولى ولا صورة فهو الارتباط والوجه الجوهري **الفصل الثاني في ابطال
الرأي الثالث المذكور** اعلم ان العلماء الذاهبين الى الرأي الثالث وان سعوا كثيرا ان يبينوا الارتباط
المتوسط المذكور والوجه الجوهري الذي هو امر موجود في الخارج مغاير بالذات لماهية الهيولى والصورة
في نفس الامر عندهم لكن لم يقدر ان يبينه احد منهم تاما على ما شهد عليه رويس منهم وهذا الرأي باطل
لان هذا الارتباط الموجود والوجه الجوهري المتوسط بين الهيولى والصورة اما جوهر او عرض لا يجوز ان يكون
جوهرا لانه يلزم ان يكون الكل الطبيعي مركبا من ثلثة جواهر وهو ليس كذلك على ما بين في موضعه ولان
هذا الجوهر اما مصوِّر او مصوَّر او مصوِّر ومصوَّر او لا يكون كذلك فان كان مصوِّرا يكون هيولى ح يكون
هيوليان مصوَّرتين من صورة واحدة وهو محال وان كان الثاني فيكون صورتان جوهريتان في المركب
الطبيعي مصوِّرتان لهيولى واحدة وهو امر مخالف للعقل والواقع وان كان الثالث يلزم التناقض لانه يلزم
ان يكون شيء واحد بالعدد قوة وفعلا معا وهيولى وصورة معا وان كان الرابع يلزم ان يكون عبثا باطلا
ولا يجوز ان يكون عرضا لان هذا المتوسط على تقدير وجوده يجب ان يقوم بالاجزاء من غير توسط امر ولا شيء
من الاعراض بقائم بالاجزاء اي الهيولى الاولى والصورة من غير توسط امر ولانه لو كان عرضا لاتحدت الهيولى
والصورة بامر عرضي فيلزم ان لا يكون الكل الطبيعي موجودا واحدا بالذات بل بالعرض ولم يقل به احد هذا
واعلم ان رويس القائل بهذا الرأي الثالث قال بعد ما اعترف بانه لم يقدر احد ان يبين هذا الارتباط
المتوسط الجوهري على وجه التعيين ان هذا الارتباط الجوهري هو حلول الصورة الجوهرية في الهيولى بالتصوير
اياها لانه كما ان الصورة العرضية تتحد مع المعروض بالحلول العرضي فيه بحيث لا يكون اتحاده العرضي مع الموضوع
شيئا الا وجه حلوله فيه بالفعل ولا يمكن ان يتصور امر اخر سواه كذلك الصورة الجوهرية تتحد مع الهيولى بالحلول
الجوهري فيها وهذا الحلول الجوهري يسمى اتحادا من حيث يتصل به الصورة مع الهيولى وتصويرا من حيث يكون به
صفة للهيولى ويصور الهيولى بها بسببه وفعليا من حيث يخرج قوة الهيولى الى الفعل انتهى وهذا القائل لم يظهر امرا
خفيا لانه لو لم يكن هذا الارتباط والوجه الموجود الجوهري والقيام شيئا الا الحلول الجوهري للصورة في الهيولى
والتصوير المذكور فاي حاجة الى ذكر هذه الكلمات اي الارتباط والوجه الجوهري والقيام الموجودة الخارجية
المغايرة عن الهيولى والصورة وهذا ليس الا بيان امر ظاهر بالخفيات فان كون الصورة في الهيولى امر ظاهر
وكذلك كونها مصورة لها واما الارتباط والوجه الجوهري والحلول والقيام الموجودة فكلمات لا تستعمل في اتحاد
الصورة مع الهيولى الا مجازا بل لو قلنا ان الهيولى والصورة متحدتان بالفعل يكون اظهر من الاراء بالكلمات السابقة

ابطال كون الهيولى والصورة متحدتين
لوجه جوهري موجود مغاير لهما

السابقة فاذا قلنا الهيولى والصورة متحدتان بالفعل نفهم من هذا القول امورا ثلثة الاول الهيولى والصورة
والثاني هو انهما لم تؤخذا هنا بحسب الذات والاطلاق ولا من حيث انهما ستتحدان بل من حيث انهما صارتا معا
بالفعل والثالث هو ما نفهم منه ايضا ان معيتهما واتحادهما ليس على الاطلاق بل بالجوهرية ومن قبيل اتحاد
القوة والفعل لانا اذا قلنا ان الهيولى ندل بها على القوة الجوهرية وهذا المعنى يفهمه جميع الطبيعيين وحين
قلنا والصورة ندل بها على الفعل الجوهري وهذا المعنى يفهمونه جميعهم ايضا والقوة والفعل الجوهريان
يتحدان بالجوهرية ومنهما يحصل واحد بالذات بلا ريب ثم ان كان الوجه الجوهري والارتباط الجوهري
هو تصوير الصورة للهيولى لا يصح ان يحكم بانه يمتاز عن الصورة لان تصوير الصورة ليس الا ظهورها
في الهيولى وسرايتها الفعلية فيها وليس ظهور شيء وسرايتها الفعلية ذاتا ممتازا عنه بل هو هذا الشيء
ماخوذا بوجه اخر مغاير لوجهه الاول ثم اقول ان الفاظ الارتباط والواسطة والمزوجة والغرائية
وامثالها تدل في نفس الامر على طبيعة مخالفة للاشياء المتحدة وليس في اتحاد الهيولى والصورة امر كذلك
واذا عرف هذا فلنرجع الى ما نظن انه حق فنقول ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية لا تتحدان بواسطة
مغايرة لهما اصلا بل تتحدان بالذات وبلا واسطة لانهما تخرجان بايجاد الفاعل الوجود وح تكون
تلك الاجزاء المتحدة بالفعل هو الكل الطبيعي ثم يعرض لها اضافة الاتحاد وابين هذه كلها اما عدم اتحاد
الهيولى والصورة بواسطة بل من انفسهما فمعلوم مما ذكرنا انفا وايضا ان الصورة لا تبدع في خارج الهيولى
بان تكون موجودة بالذات اولا ثم تقرب منها فالتصقت ولزقت بها بل تخرج من قوة الهيولى او تخلق
فيها اذا تمت استعدادها كما قال المص في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني للنفس ان فعل
كل شيء فيما يوجد بالقوة ويكون مستعدا بالطبع لان يكون في مادة مخصوصة ومن هذا يلزم ان لا يكون
اتحاد الصورة بالهيولى شيئا الا الصورة الخارجة من قوة الهيولى غير منفصلة عنها بل متصلة بها فتصور
واسطة بين الهيولى والصورة تتحدان بها امر خارج عن دائرة الصدق ولان تصل الى حقيقة الحال ينبغي
ان تتفكر ترتيب التكون بان تلاحظ ان الهيولى تسكن اولا تحت صورة ما مع الاستعداد الى صورة اخرى
ثم الفاعل يجعلها مستعدة الى صورة معينة مناسبة لصورته فيخرج منها فيها تلك الصورة ويوحدهما معها
والا لما اتحدتا اصلا وهذا التوحيد الفاعل يكون من الفاعل ويمكن ان يلاحظ من طرفي الهيولى والصورة
ثلثة امور الاول اذا ابتدأتا ان تتحدا وتفعلا عليتهما بالتعاكس وحينئذ تسمى الاجزاء متحدة بالقوة
للتكون ويكون الاتحاد ايضا بالقوة والثاني يكون اذا اتحدتا بالفعل ومن غنا عن التعليل بالتعاكس
كانهما قد سكنتا متحدتين وح تسمى الاجزاء متحدة بالفعل ويكون الاتحاد ايضا بالفعل وهذان
الاتحادان جوهريان في نفس الامر ويقال الاجزاء بكل منهما متحدة بالجوهرية لانه اتحاد الجوهريين
اي الهيولى والصورة او القوة والفعل والثالث هو اضافة الاتحاد الحاصل بين الهيولى والصورة
المتحدتين لانهما لم تكونا اولا متحدتين ثم صارتا واذا عرفت هذا تعرف كيف يتحد الهيولى والصورة
بلا توسط امر بل بانفسهما وكيف تتحدان من الفاعل بالجعل والايجاد وباي وجه حصل بينهما

اي الهيولى والصورة لا تتحدان بواسطة
مغايرة لهما بل بالذات وبلا واسطة

اضافة الاتحاد وهذا هو مذهب المص حقا وهذا هو مراده من المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة المار ذكره فانه لما كان يعلم الهيولى والصورة بالنظر الى ذاتهما قبل ذلك المتن شرع ان يعلم فيه اتحادهما على رأيه ويفتش فيه السبب في كون اجزاء الحد مع انها كثيرة فانها الهيولى والصورة او الجنس والفصل وفي كون اجزاء العدد واحدة بالذات ويضع فيه امورا ثلثة يضع وجه الاشكال ويجيب عنه على رأي افلاطون ويرده لقصوره ثم يجيب عن الاشكال برأيه المختص ووجه الاشكال هو ان في كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالصبرة بل الكل امر مغاير لاجزائه يوجد سبب لاتحادها ويجيب بان السبب في بعض الاجسام المشتملة على الاجزاء تماسها وفي بعضها هو اللزوقة والغرائية او حالة اخرى ثم يضع الصغرى قائلا لكن الحد ليس واحدا كالصبرة ولا بارتباط الاجزاء كغيرها بل هو واحد بسبب انه للواحد لانه حد لماهية واحدة ودال على شيء واحد ثم يصرح بالنتيجة ويقول فطابق للسبب ان يفتش ما الذي يجعل الانسان واحدا ولم جعله واحدا وليس الحيوان وذو القدمين كثيرا وهذا السؤال على مقتضى العقل ثم بعد رد جواب افلاطون عن هذا السؤال اللذين لا يلزم ذكرهما ههنا يجيب نفسه بانا لو وضعنا احد جزئي الحد الهيولى والقوة والثاني الصورة وقد بين هذا الوضع اولا لا يرد السؤال بانه كيف يحصل منهما امر واحد بالذات قال لانه حينئذ نقول هذه هيولى وتلك صورة وهذه قوة وذلك فعل لا يرى فيه بعد اشتباه ليسال لانه يحصل من الهيولى والصورة والقوة والفعل امر واحد بالذات في الحال ويبين جوابه بانه لو كان تعريف لفظ اللباس هو النحاس المدور كان لفظ اللباس دالا على هذا التعريف لان المعنى الذي يدل عليه اللفظ تعريف فلو سئل احد من اي سبب صار هذا التعريف الحاصل من جزئين اي النحاس المدور هذا المعرف اي اللباس واحدا لم يسال امرا مشكلا لان النحاس كالمادة والمدور كالصورة ولا يطلب لهذا الشيء سبب آخر ذاتي وهكذا فيما نحن فيه لا يطلب سبب آخر الذي به صار اجزاء المعرف والمعرف واحدة الا ان المادة والقوة امر والصورة والفعل امر آخر وهذه حاصل عبارته اي لان هذا الاشتباه على ما لو كان تعريف اللباس هو النحاس المدور لان هذا اللفظ دال على هذا المعنى فالذي يسال منه هو السبب لكون النحاس والمدور واحدا فلا يرى بعد اشتباه لان احدهما مادة والآخر صورة واورد في القول السابع والثامن والتاسع من ثاني النفس نظاير مشابهة لهذا كالشمع والمدور والقدوم وقوة القطع والعين والبصر لكن لما كان لاحد ان يقول هب ان الهيولى والصورة والقوة والفعل يتحدان بالذات لكن ما الشيء الذي يجعلها واحدا اجاب عنه الفيلسوف بانه هو الفاعل والمكون الذي يخرج القوة المذكورة الى الفعل قال فما الذي يكون علة لان يكون الذي كان بالقوة يصير بالفعل وكل ما يوجد فيه التكون ما عدا الشيء الذي يكون فاعلا لانه ليس شيء آخر علة لان يكون الشيء الذي كان كرة بالقوة ان يصير كرة بالفعل بل هذا كان الذي كان منه وجود كل واحد منهما انتهى ما قال المص وقال ثوماس اقويناس مطابقا لما بينا ان كان النفس تتحد

تتحد بالبدن كالصورة كما بينا يمتنع ان تتحد معه بواسطة جسم آخر لانه انما يقال شيء واحد اذا كان موجودا والصورة يفعل الشيء بذاتها ان يكون بالفعل لانها فعل بذاتها ولا يعطي ان يكون بواسطة ولهذا يكون اتحاد الشيء المركب من الهيولى والصورة بهذه الصورة التي تتحد بذاتها مع الهيولى من حيث انها فعلها وليس شيء موحدا الا الفاعل الذي جعل الهيولى ان يكون بالفعل كما يقال في ما بعد الطبيعة وبما حققنا الى هنا يندفع الاستفسار المذكور في المقدمة بان الواسطة التي بها يتحد الهيولى والصورة هل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة لانه اذا لم يكن بينهما مثل هذه الواسطة يكون الاستفسار المذكور غير معقول الا ان يكون للاضافة العارضة للاجزاء المتحدة بالفعل وكذلك يندفع الاستفسار بانه هل يقع بين الهيولى والصورة اتحاد واحد وبسيط فقط او كثير لانا قد قلنا ان يوجد بينهما اتحاد واحد وبسيط فقط وهذا يمكن ان يتبين من طبيعة الاتحاد ولان الاتحاد يكون بمقتضى طبعه بين الطرفين الذي يوحدهما فيكون واحدا فقط بينهما ثم اذا كان الاتحاد الواقع بين العناصر الاربعة المختلفة الممتزجة الحاصل منها المركب واحدا فقط لا ينبغي ان يشتبه في ان الهيولى والصورة والقوة والفعل يتحدان باتحاد واحد فقط

الفصل الثالث في الجواب عن الادلة الموردة للآراء المذكورة في الفصل الاول

ولما كان الرأي الاول اذا بين بيانا صحيحا يكون حقا ومتحدا مع رأينا كما اشرنا اليه سابقا كان مبناه المأخوذ من المص وثوماس اقويناس مبني لرأينا ايضا من ان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل يتحدان اتحادا داخليا بالذات لا بواسطة واما ايجادا فمن الفاعل الذي يخرج الهيولى من القوة الى الفعل ومن ثمة قال ابن رشد القرطبي في شرح المتن الخامس عشر وسبب هذا الاتحاد بان ينتقل الذي هو بالقوة حتى يكون بالفعل من الفاعل يعني من المخرج اياها من القوة الى الفعل لان انتقالها لا يعطيها كثرة بل كمالا في الوجود وكذلك ينتج ما ذكرنا الدليل المذكور هناك الامرين الذين يكون كل واحد منهما مائلا الى الآخر بالذات ليتحدا فيفعلا امرا ثالثا فانهما لا يحتاجان الى متوسط لان يجتمعا نعم يحتاج كل منهما الى ان يستعد الى الآخر ويوافقه واما الرأي الثاني الذي هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة معقولية متكررة بينهما بها يقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة متحدة بالهيولى كذلك بالفعل فقد بينا ان مثل هذه الاضافة تكون تابعة للاتحاد الجوهري للهيولى والصورة ويجاب عن اول ادلة الرأي الثالث المأخوذ من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة بانه لا يثبت بما نقلوه عنه ما ادعوه لان ما نقلوه ليس الا تقرير السؤال المذكور وهو ان الذي انه يقع في بعض [الاجزاء] الاجسام التي يوجد فيه سوى تماس ولزوقة او غرائية يكون موحدا لها لكن مثل هذا الامر لا يوجد في اتحاد الهيولى والصورة كما اجاب فيه المص وبيناه في الفصل السابق وبان المص يقول الكل التي ليست كالصبرة تكون مغايرة للاجزاء لانه يكون فيها اما تركيب صناعي كما في الكل الصناعي او وضع كما في الكل التام او اتحاد جوهري كما في الكل الطبيعي ولا يستفاد الارتباط المذكور والوجه الجوهري المغاير للاجزاء المتحدة من قوله اذا لم يكن الكل مثل الصبرة يكون امرا آخر سوى الاجزاء ولانه يمكن ان يحصل منه ايضا مثل هذا الارتباط والوجه

الجوهري في الكل التام والكل الصناعي لان هذين الكلين ليسا كالصبرة وعن الثاني بان اصحاب هذا الرأي قد غلطوا
فيما زعموا ان الهيولى والصورة تتفارقان ويوجد كل منهما منفردا عن الاخر مع الاستعداد لان تتحدا ثم تنفصلا وتتحدا
فان هذا بعيد عن الصدق جدا لان احديهما تخرج من بطن الاخرى كما بينا سابقا وبان ما قالوا ان الاتحاد بالفعل
ليس ذاتيا لشيء منهما كذب على كل حال لكونه سلبا كليا لان الاتحاد بالفعل يكون ذاتيا لكل هيولى هي موجودة لانه
لا يمكن ان يوجد بدون الاتحاد بالفعل بصورة ما والا لكانت بالفعل بلا فعل وهو مشتمل على التناقض على ما نقل
توماس اقوناس عن ابن رشد القرطبي نعم اتحادها بالفعل بصورة معينة ليس بضروري لوجودها وكذلك الاتحاد
بالفعل يكون ضروريا لكل صورة موجودة ما عدا النفس الناطقة فان كل واحدة منها انما توجد في الهيولى
ولئن سلمت المقدمة المذكورة اعني ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما من حيث انه يمكن ان يؤخذ صورة
الفرس مثلا بلا صورة هذه الهيولى وهذه الهيولى يمكن ان تتجرد من هذه الصورة وتوجد تحت الاخرى ومن حيث
ان صورة الانسان اي نفسه الناطقة توجد مفارقة عن كل هيولى نبطل الانتاج اعني ما قالوا فلا تكونان متحدتين
بالفعل يجب ان يلحق بهما شيء حتى تتحدا بسببه وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهري المغاير
للاجزاء المتحدة بانه يلحق لحوقا خارجيا ايجاد الفاعل الذي يوجد الآن ولم يكن قبل ويلحق لحوقا داخليا
تفاعل كل منهما الفعلية الصورة وتصويرها للهيولى وامساك الهيولى وحفظها للصورة ويلحق الاتحاد الجوهري
الذي هو للفعل والقوة والاجزاء تسمى الآن من هذه كلها متحدة ولا تسمى قبل ولا بعد وما يلحق ليس شيئا متمايزا
عن الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات فان قلت الهيولى اذا كانت متحدة مع الصورة تكون على وجه مغاير لم تكن
قبل كذلك ولا بعد وكذلك الصورة فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما قلت المقدمة الاولى
مسلمة واقول ان اردت بقولك فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما تطلبان ذاتيهما تطلبان
ذاتا ممتازا بالذات عنهما فالملازمة ممنوعة وان اردت تطلبان ذاتا موجودا تكونان به الآن بالجوهرية لم تكونا
كذلك قبل ولا بعد فمسلمة لانهما اذا اتحدتا تكونان مركبا طبيعيا واذا لم تتحدا لا تكونان كذلك وعن الثالث
بان ما قالوا ان في اتحاد الهيولى والصورة يقع امر متجدد حق لكن لا واحد بل كثير يقع اولا فعل الفاعل وتوجيهه
الذي يكون الآن ولم يكن قبل ثم يكون الاستعدادات المتقدمة المقربة للهيولى الى الفعل ثم تفاعل الهيولى
والصورة ثم يكون اتحادهما في حال تكونهما وبعد هذه التبدلات الموجودة تكون الاجزاء متحدة وتكون
عين الكل الطبيعي لا قبل ولا بعد وتمام يحصل الجواب عن الدليل الرابع ايضا فان الاضافة الموجودة
الجديدة حين اتحادهما بل سائر التبدلات الحادثة ليست بممتازة عنهما بالذات على ما عرفت وانما اطنبنا
الكلام لدفع الباطل وتحقيق الحق فلنرجع الى شرح كلام المص **المتن الثامن عشر قال** واما ان كان كلا منقسم
فلا يوجد كم ولا كيف فلا يكون الموجود غير متناه كما قال ملسوس ولا متناهيا كما قال بارمنيدس لان غير المنقسم
حد لا محدود **اقول** قد كان المص يرد رأي الزاعمين ان الموجودات واحدة بمعنى انها اما واحدة كالمتصل
او كاللامنقسم او كالتعريف ثم برهن في المتن السادس عشر على انها ليست واحدة كالمتصل ووضع
في المتن السابع عشر السؤال المذكور وبرهن الآن على انها ليست كاللامنقسم بوجهين احدهما على الاطلاق

كلا منقسم

على الاطلاق والثاني بالنظر الى القائل تقرير الاول هو انه لو كانت الموجودات واحدة لا يوجد كم ولا كيف في نفس الامر
والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان الكم ممتد واللامنقسم ليس بممتد فلو كان جميع الموجودات كاللامنقسم
يلزم ان لا يوجد امر ممتد فلا يوجد كم وكذلك لا يوجد كيف لان وجود الكيف تابع لوجود الكم كما تبين في المقولات
وكلما لا يوجد المتبوع لا يوجد التابع والثاني بين من الاثبات الاول بان يقال لو لم يكن الواحد المذكور كما لا يكون
غير متناه كما قال ملسوس ولا متناهيا كما قال بارمنيدس وعدم كون غير المنقسم غير متناه وضعه المص كالبديهي
ولذا لم يبين الملازمة بالنظر اليه وبينها بالنظر الى الشق الثاني بقوله لان غير المنقسم نهاية لا متناه **المتن
التاسع عشر قال** واما ان كان جميع الموجودات واحدا بالحد كاللباس الرومي والجبة فيلزم ان يقولوا
قول ايراقليطوس لانه يكون ماهية الخير والشر واللاخير والخير واحدة فيكون الخير واللاخير واحدا وكذا
الانسان والفرس ولا يكون الكلام حينئذ بكون الموجودات واحدة بل انه لا تكون اصلا ويكون الكيف
والكم واحدا **قال الشارح** يبطل ههنا الشق الثالث من الشقوق اعني كون جميع الموجودات واحدا بالحد
والماهية كما يكون اللباس الرومي والجبة واحدا بالماهية فان كون احدهما روميا والاخر جبة امر عرضي
لا ذاتي فهما متفقان بالماهية مختلفان بالعرض كالانسان الاسود والابيض فكانه لو كانت الموجودات — قال م
واحدة بالذات متغايرة بالعرض فقط يلزمهما ان يقولوا قول ايراقليطوس فانه على ما نقل عنه المص في الكتاب
الاول والرابع مما بعد الطبيعة كان يقول كون شيء نفسه ليس زيد مع كونه مقابلة حتى ان الانسان مثلا
لا يكون انسانا ان زيد من ان يكون فرسا وحجرا وانما كان يقول كذلك لانه كان يعتقد ان الموجودات في معرض
الفساد دائما فلو كان جميع الموجودات واحدا بهذا المعنى كان ماهية الخير والشر واللاخير والخير واحدة
وكان ماهية الضدين والمتناقضين واحدة فيكون الخير واللاخير واحدا وكذا الانسان والفرس لصيرورة
ان الموجودات باسرها واحدة بالحد والماهية على رأيهما وجميع امور تكون واحدة بالحد والماهية تكون بحيث
على اي شيء يحمل ماهية احدها يحمل عليه ماهية الآخر فالماهية التي تحمل على الخير تحمل على الشر الى غير ذلك بل ما
يصدق على الموجود يصدق على اللاموجود ومع ثبت ان الموجودات ليست بموجودات ويلزم هذا
الشق مستحيلات خمسة على ما قال ابن رشد الاول ان يكون الضدان واحدا مثل ان يكون الخير والشر واحدا
والثاني ان يكون المتناقضان واحدا كالخير واللاخير والثالث ان يكون الانواع المتباينة بالماهية واحدة
كالانسان والفرس والرابع ان يكون الموجودات ليست بموجودة لانه على هذا الشق يكون المتناقضان واحدا
والخامس ان يكون المختلفات بالجنس واحدا كالكم والكيف ولما كان جميع الشقوق باطلة مستحيلة لم يصح
ان يقال ان جميع الموجودات واحد بوجه من الوجوه **المتن العشرون قال** وقد كان المتأخرون يخافون
كالقدماء ان لا يلزم عليهم ان يكون شيء واحدا وكثيرا معا ولهذا كان رفع بعضهم كلقوفرون لفظة استين
اي يوجد واست وكان بعض اخر بدل العبارة لان الانسان ليس يوجد ابيض بل ابيض ولا يوجد ماشيا
بل يمشي لئلا يجعلوا موردين لفظة استين اي يوجد واست ان يكون الواحد كثيرا **قال الشارح**
يبين في هذا القول ان بعض المتأخرين كالقدماء قد كانوا يخافون في استعمال الموجود وبسبب خوفهم

هو انه لا يلزم عليهم الاعتراف بكون شيء واحد كثيرا الا انهم لما كانوا يعتقدون مثلا ان سقراط يوجد جوهرا يوجد
حكيما يوجد اصلع يوجد افطس اى است جوهر است حكيم است اصلع است افطس يحذرون ان لا يجعلوا
امرا واحدا كثيرا باثبات هذه الامور الكثيرة عليه فلئلا يقعوا في هذا الامر الباطل وجدوا وجهين للخلاص منه
فبعضهم كلفوفرون يرفعون عن القضية لفظة استين اى يوجد واست التي هي رابطة بين الموضوع والمحمول
ظانا انه هو سبب الكثرة ولهذا لم يجوزوا ان يقال سقراط يوجد جوهرا يوجد حكيما يوجد اقرع يوجد افطس
يوجد ابيض كانهم بهذا الوجه كانوا يجتنبون ان لا يكون شيء واحد كثيرا وبعضهم زعموا ان المحمول الواحد مع
رابطة يوجد يكون سببا للكثرة ولهذا كانوا لم يقولوا الان يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما بل كانوا
يقولون الان ابيض سقراط يفلسف ولم يقولوا الان يوجد ماشيا بل يمشي لئلا يجعلوا امورا دين
وضاعين هذه الرابطة اى يوجد ان يكون امرا واحدا امورا كثيرة وهذا التفلسف امر غريب كان كون شيء
واحدا او كثيرا في نفس الامر يتوقف على عدم تلفظ هذه الرابطة وتلفظها مع ان الامر ليس كذلك فان
الخبر يكون واحدا او كثيرا لكونه كذا في نفس الامر لا بالتعبيرات ولعل مراده من القدماء والمتاخرين في استعمال
لفظة استين هو ملسوس وبارمندس ومن تبعهما ومن المتاخرين ليقوفرون على ما صرح باسميهما افلاطون
وسقراط لانه كثيرا يريد بهم اباهما ومن تبعهما وان قلت ما وجه خوف القدماء في استعمال لفظة استين
قلت وجهه هو انهم وان كانوا يقولون ان جميع الموجودات واحد لكنهم كانوا مجبورين من الحس
وصدق التكثر ان يقولوا بالكثرة ولذا وضع بارمندس الحرارة والبرودة في عداد المبادي على ما قال
المص في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة
المتن الحادي والعشرين وكانهم ظنوا ان الواحد والموجود يقالان بمعنى واحد لكن الموجودات تكون
كثيرة اما بالحد كما ان ماهية الابيض وماهية الموسيقي متغايران لكن كلاهما يكونان في شيء فالواحد
يكون كثيرا او بالتقسيم كالكل والاجزاء وقد كانوا يشكون ههنا ويعترفون على الاطلاق ان الواحد
يكون كثيرا الا انه لا يمكن ان يكون شيء واحد واحدا وكثيرا لكنه لا يتقابلان لان الواحد بالقوة وبالفعل فبما ذكرنا
الى ههنا يرى انه يستحيل ان يكون جميع الموجودات واحدة **قال الشارح** يريد ان يبين ههنا ان خوف
الفلاسفة المذكورين وحذرهم المذكور خوف وحذر عما لا ينبغي ان يخاف ويحذر عنه لانه ليس ببعيد
ان يكون شيء واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه والانظار لانه لا تناقض ولا تقابل بينهما اصلا فذكر
في هذا القول امورا ثلثة بين اولا اصل خطائهم ومبناه ويذكر ثانيا فروعاتها ثالثة بما يمكن ان يكون شيء واحدا
وكثيرا ويرد ثالثا كون الموجودات واحدة فيقول انهم وقعوا في هذا الخوف والحذر لانهم ظنوا ان
الواحد والموجود يقالان بمعنى واحد لكنهما يقالان بوجوه كثيرة كما مر ثم يضع الفرق الاول ويقول
تكون كثيرة اما بالحد كما ان ماهية الابيض وماهية الموسيقي متغايران ولكن يكونان في شيء واحد يريد
ان الواحد اما واحد بالحد والماهية واما واحد بالموضوع وح يكون الاشياء الكثيرة اما بالمعنى او بالموضوع
مثلا ماهية الابيض معنى وماهية الموسيقي معنى اخر وكلاهما متحدان بالموضوع اى موضوعهما واحد اذا اتصف

اذا اتصف بهاذات واحدة اى سقراط مثلا واذا سلم هذا التقسيم فلا مانع من ان يكون شيء واحد
بعينه واحدا وكثيرا فاذا قلنا سقراط يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما سقراط يوجد اصلع الى غير ذلك
ندل به ان هذه الاحوال متحدة بالموضوع اى موضوعها واحد وكثيرة بالمعنى والماهية والى هذه النتيجة
اشار بقوله قال فالواحد يكون كثيرا ثم وضع الفرق الثاني وقال او بالتقسيم كما ان الكل والاجزاء
كذلك فان كل كل كالبيت والسفينة وامثالهما واحد بحسب نفسه كثير بحسب اجزائه ثم وضع الفرق
الثالث وقال لان الواحد يكون بالقوة وبالفعل وهذا الفرق اوسع من الفرقين الاولين وعلى
هذا نقول المركب من العناصر واحد بالفعل كثير بالقوة لانه مشتمل على الاجزاء والتي هي العناصر كالشجر
فانه واحد بالفعل كثير بالقوة لان المتصل يمكن ان ينقسم الى الكثير فاذا كان شيء بعينه واحدا وكثيرا
بحسب اختلاف الوجوه فوقوعهم في الخوف ليس الا من عدم علمهم لامثال ما قلنا ولذلك كانوا
يعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا والى هذا اشار المص بقوله لكن قد كانوا يشكون
ههنا ويعترفون ان الواحد يكون كثيرا ثم ختم كلامه وقال فبما ذكرنا الى هذا الآن ظهر انه لا يجوز
ان يقال الموجود واحد بوجه من الوجوه المذكورة **الفصل الثالث في رد ادلة ملسوس وبارمندس**
على دعواهما المتن الثاني والعشرون والثالث والعشرون قال والجواب عن ادلتهما ليس
بمشكل لان كلا منهما يقيس قياسا جدليا لانهما اخذا الكذب ولم يقيسا على القانون لكن دليل
ملسوس اثقل وليس بمشكل لكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بعسير فاما ان
ملسوس لم يقس على القانون فظاهر لانه زعم ان يستدل بان كل محدث يكون له مبداء فما ليس بمحدث ليس له
مبداء وهذا الظن فاسد اى ان يكون الكلي مبداء الشيء ولا مبداء الزمان ولا التكون الا مطلق
ولا الاستحالة لان التحول ليس بآني **قال الشارح** قد برهن المص الى ههنا على ان مدعى ملسوس
وبارمندس كذب والآن يريد ان يرد دليلهما لان رد المدعى فقط لا يكفي بل لا بد من رد
الدليل ايضا على ما مر انفا وكرر ههنا ما قال في المتن العاشر من انهما اخذا الكذب ولم يقيسا على القانون
يعني انهما اخطاء في مادة الدليل وصورته ثم قال لكن دليل ملسوس اثقل اي على السمع غير
مناسب وليس بمشكل اى بقوتي يشكل الجواب عنه بل الجواب عنه سهل لكن اذا سلم امر فاسد
يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بعسير ثم شرع ~~دليل ملسوس~~ ان يرد دليل ملسوس وقال اما
ان ملسوس لم يقس على القانون اى لم يقس على مقتضى القانون المنطقي بل اخطاء في صورة
قياسه فظاهر ولان تفهم ان ملسوس اخطاء في صورة قياسه ومادته يجب ان تعلم القياس الذي ذكره
فان المص لم يذكره بتمامه لانه كان معروفا ومشهورا في زمانه وانما ذكر الجواب عنه وهو كان يقيس اولا
على ان الموجود غير متناه اى لا مبداء له ولا نهاية له بان يقول ان كل ما يكون محدثا يكون له مبداء وكل ما ليس
بمحدث فليس له مبداء ثم كانوا يصورون القياس ويقول ان الموجود ليس بمحدث وكل ما ليس بمحدث فليس له
مبداء فالموجود ليس له مبداء وكل ما ليس له مبداء ليس له نهاية فالموجود ليس له نهاية وكل ما ليس له مبداء

استدلال ملسوس على ان الموجود لا متناه
واحد ولا متحرك

ولانهاية فهو غير متناه فالموجود غير متناه ويثبت صغرى الدليل الاول اي ان الموجود ليس بمحدث بانه لو كان
محدثا فاما ان يكون محدثا من الموجود او من اللاموجود لا يجوز ان يكون محدثا من الموجود لانه لو كان كذلك لكان
الموجود قبل ان يكون وهو مستحيل بالبديهة ولا يكون من اللاموجود لان اللاموجود لاشيء واللاشيء
لا يحدث شيئا وكان يقيس ثانيا على ان الموجود واحد بان الموجود غير متناه وكل غير متناه واحد
فالموجود واحد ويثبت الكبرى بان كل غير متناه في جنس محيط تام وسعة هذا الجنس الذي وقع فيه
ان يكون غير متناه فيه ويمنع ان يكون وراء شيء من جنس اخر والا لامكن ان يتصل به فيلزم ان يكون
غير متناه ومتناهيا وهو محال وكل ما كان كذلك ليس الا واحدا فكل غير متناه ليس الا واحدا فلما
كان الموجود غير متناه ومحيطا تام وسعة جنس الموجود ومانعا ان يكون وراءه شيء من جنس آخر فلا يكون
الا واحدا ويقيس ثالثا على ان هذا الموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك بان الموجود الغير المتناهي
الواحد محيط تام وسعة جنس الوجود ولا شيء مما يحيط تمام وسعة جنس الوجود ويكون واحدا بمتحرك
والا لوجب ان يوجد مكان يتحرك منه واليه ولو وجد المكان لم يكن الموجود واحدا وهو باطل لما مر ابطال دليل ملسوس
فالموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك وبين فساد صورة دليله بقوله لانه زعم ان يستدل بان
كل محدث يكون له ابتداء فما لا يكون محدثا لا يكون له ابتداء فاخطاء في صورة القياس لانه زعم ان
سلب الاخص اي المحدث يستلزم سلب الاعم اي ذي المبداء وهو خطاء في الاستلزام كما لو قلت لو وجد
الانسان لوجد الحيوان فلو لم يوجد الانسان لم يوجد الحيوان فان المقدم الثاني لا يستلزم التالي الثاني
لانه يمكن ان لا يكون شيء انسانا بان يكون مثلا فرسا او بقرا ويكون حيوانا وبين زعمه كون سلب الاخص
مستلزما لسلب الاعم وبين معه وجه خطائه في مادة القياس بقوله وهذا الظن فاسد اي ان يكون لكل
اي لكل ذي مبداء مبداء الشيء كمبداء امتداده ومقداره ولا يكون مبداء الزمان اي مبداء هو اول
زمان تحدث فيه الانفعال ولا مبداء التكون اللامطلق اي الحقيقي اي الذي يحصل في الآن بل ولا يكون
مبداء الاستحالة بل لها مبداء لان التحول ليس آنيا بل تدريجيا فيكون له مبداء واثبت الاول بان ذا المبداء
اعم من المحدث لان المحدث يكون محدثا بالنظر الى المبدا الفاعلي وذو المبدا يكون ذا مبداء بالنظر الى المبداء
الفاعلي والمبداء الذي هو الآن والزمان فانهما مبداء للانفعال وبالنظر الى مبداء الشيء وهذا ضروب
لانه اما مبداء شيء بالنظر الى امتداده كما ان الرأس مبداء الانسان والنقطة مبداء الخط او مبداء له
بالنظر الى ذاته كما ان الهيولى والصورة مبدآن لتكون الجسم الطبيعي ومبداء الاستحالة والى هذين
المبدأين اشار بقوله ولا التكون اللامطلق بل ولا الاستحالة وبين ان يكون للاستحالة مبداء بقوله
ليست آنية يعني انه في نفس الامر قد يبتدئ في الموضوع من طرف واحد مثلا ان شجرا ذا عشر اذرع
اذا ابتدأ ان يحترق فمن الذراع الاول يحترق منه بعض الذراع الثاني القريب منه ثم وثم الى ان يحترق
الجميع يكون احتراق الذراع الاول مبداء للاحتراقات الباقية ومن هذا ظهر ان ذا المبداء اعم من المحدث
فظهر انه اخطاء ملسوس في صورة القياس ومن هذا اي من كون لفظ ذي المبدا مشتركا بين معان كثيرة

كثيرة مختلفة ظهر خطاؤه ايضا في مادة لان ذا المبداء مشترك بين معان كثيرة كما مر وكل مشترك بين
معان كثيرة يجب ان يقسم ويعين المعنى الذي سيبحث عنه اولا ثم يبحث عنه فذو المبداء يجب ان يقسم ويعين
معناه الذي سيبحث عنه اولا ثم يبحث عنه وملسوس لم يقسم ولم يعينه اولا بل بحث عنه بلا تقسيم وتعيين فاخطأ عنه
في المادة ايضا وقال ثوماس اقويناس في شرح قوله وهذا الظن الى اخره ان المص يرد دليل ملسوس المذكور اي
قوله فيه وكل ما ليس له مبداء ونهاية فهو غير متناه لان المبداء يطلق على وجهين احدهما مبداء الزمان والتكون
وهذا المعنى هو المراد حين يقال لكل محدث له مبداء وثانيهما مبداء الشيء اي المقدار وعلى هذا المعنى يصدق
ما قال وكل ما ليس له مبداء ونهاية فهو غير متناه ومن هذا يظهر انه اخذ لفظ المبداء بمعنى واحد فقط وهذا
الظن فاسد اي ان يكون لكل اي لكل ما يكون مبداء مبداء الشيء اي المقدار ولا يكون بمعنى اخر مبداء الزمان
والتكون لكن لا التكون على الاطلاق الآني الذي هو دخول الصورة في الهيولى فانه واحد لانه ليس للتكون
على الاطلاق الواقع في الآن مبداء بل يكون للاستحالة التي منتهاها التكون لان التحول ليس آنيا المتن الرابع
والعشرون قال ثم ان كان واحدا فلم يكون لا متحركا لانه لم لا يتحرك الكل كما يتحرك جزء واحد اي هذا الماء
في نفسه ثم لم لا يكون استحالة ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالصورة بل ان كان واحدا يكون بالهيولى بالذي لانه
هو عنه بهذا الوجه قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذاك الوجه لان الانسان مغاير للفرس بالصورة
والضدين متغايران بالتعاكس قال الشارح دليل ملسوس قد كان مشتملا على مقدمات كثيرة ونتايج كثيرة
كما عرفت والمص رد الى هيهنا استلزامه الاول صورة ومادة ويرد هيهنا استلزامه الاخر بوجهين فلما
قال ملسوس ان كان الموجود واحدا فيكون لا متحركا لانه لو كان متحركا لوجب ان يكون مكان يتحرك منه اليه
فيلزم ان لا يكون الموجود واحدا بل اثنين لانه قد وجد المكان ايضا رد عليه المص بان هذه الملازمة الاولى
اي قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا كاذبة ويعترض على دليلها ويقول لا يلزم للمتحرك في المكان
ان ينتقل من مكان الى مكان فان الماء الكائن في القارورة الجوالة يتحرك حركة مكانية في نفسه مع انه لم ينتقل
من مكان الى مكان وكذلك الفلك الاعلى يتحرك في نفسه مع انه لا ينتقل من مكان الى مكان فلما كان يكون
اجزاء الموجود كالماء المذكور والفلك وامثالها تتحرك في انفسها فلم لا تقول ان الموجود يتحرك حركة
مكانية في نفسه لانه ليس بضروري ان ينتقل المتحرك من مكان الى مكان اخر ثم يسلم ان الموجود الواحد لا متحرك
حركة مكانية لكن لا يمكن ان يتحرك بحركة غير مكانية والى هذا اشار بقوله ثم لم لا يكون استحالة يعني لم لا يتحرك
في الكيف بان ينتقل مثلا من الحرارة الى البرودة ومنها الى الحرارة ومن السواد الى البياض ومنه الى السواد ثم قال ولكن
لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع بل ان كان واحدا يكون بالذي هو عنه اعلم انه قد تحير الشراح في بيانه ولم
يفهم احد منهم مقصود المص من هذا القول ولعدم فهمهم مقصوده قالوا ان هذا القول ليس بمتعلق اصلا
بدليل ملسوس الذي كان يرده المص في المتنين السابقين الى هيهنا بل انما يتعلق بابطال دعواه لكن اذا
سلم هذا اورد عليهم ان المص قد ابطل دعوى ملسوس بادلة كثيرة ثم تصدى الى ابطال دليله فحينئذ كونه
مبطلا الدليله بعد الفراغ عن ابطال مدعاه فيلزم ان يكون مخلطا ومشوشا للكلام وهذا مذموم جدا يتحيرون

في الجواب واقول ليس مراده ما زعموا بل مراده ردّ الملازمة المذكورة اعني لو كان الموجود واحدا يكون لا متحركا
بدليل اخر لكن بسط اوّلا هذه المقدمة يعني انّ جميع الموجودات لا يمكن ان يكون واحدة بالصورة بل لو كانت
واحدة لكانت بالذي هو عنه اي الهيولي اي لكانت واحدة بالهيولي التي تحصل هي عنها وبيّن كونها واحدة
بالهيولي بقوله لانه بهذا الوجه كما قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذاك الوجه بيانه انّ جميع الموجودات
لا يمكن ان تكون واحدة بالصورة بل لو كانت لكانت بالمبداء الهيولاني اي الهيولي على ما قال بعض
الطبيعيين الذين يتكلمون على مقتضى الطبيعة كثالس الملطي فانه قال انّ جميع الاجسام من الماء ومبداها
هو الماء ومثل هرآقليطوس فانه قال انّ جميعها من النار وانكسيمانس فانه قال انّ مبداءه الهواء
وعلى كلّ واحد من هذه الاقوال يكون الاجسام واحدة بالمبداء الهيولاني اي الهيولي اي الماء او النار او
الهواء واما كون جميع الموجودات واحدة بالصورة فلم يقل به احد من الطبيعيين ثم نفى كونها واحدة بالهيولي
بالدليل العقلي واليه اشار بقوله لانّ الانسان ممتاز عن الفرس بالصورة والضدين متغايران
بالتعاكس يعني لانّ بعض الاشياء كالانسان والفرس وامثالهما يكون كلّ منهما مباينا وممتازا بالصورة
النوعية عن الاخر بحيث لا يجوز لاحد ان يقول انهما متحدان بها والّا لخرج من طبيعة الانسانية وبعض
الاشياء يكون متضادة كالبياض والسواد وهما ليسا متحدين بالصورة اي ليس صورتهما واحدة
وحاصل ردّ الملازمة انّ ما يقول ملسوس انه واحد امّا واحد صورة او واحد بالمادة والهيولي لا يمكن ان
يكون واحدا بالصورة فيكون واحدا بالهيولي لكن الواحد بالهيولي يمكن ان يتصوّر بصور كثيرة ويتحرك
من صورة الى صورة اخرى كما يرى بالعين من تكوّن الاجسام الطبيعية وفسادها واذا كان الامر
كذلك يكون قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا قضية كاذبة قطعا هذا ثم اعلم انّ بعض
الشراح قد اورد على اجوبة المص المورودة في المتون الثلثة السابقة بانها هل هي طبيعية او ما بعد
طبيعة او منطقية لكنها ليست طبيعية لما قال المص في المتن الثامن لو كان الشيء واحدا ولا متحركا
لا يكون منظورا للطبيعة اصلا ولما قال في المتن انّه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يجيب عن الجدل
سواء كان لملسوس او لبارمندس وليس ما بعد طبيعي ولا منطقيا لانّ الكلام ههنا لما كان من الطبيعيات
لا ينبغي الذهاب منه الى استعمال علم اخر فيه فاجوبته المذكورة في هذه المتون الثلثة قبيحة واقول في الجواب
عنه انّ اجوبته مخلوطة من فنون ثلثة اي الطبيعي وما بعد الطبيعة والمنطق بعضها طبيعي لانه يتحرك من الحدود
الطبيعية كالمتحرك واللامتحرك والاستحالة والكون والفساد والكل والجزء والهيولي فانّ هذه كلها تبيّن
في الطبيعيات وبعضها منطقي مثل ما بيّن انّ قياس ملسوس وبارمندس على خلاف قانون القياس وبعضها
ما بعد طبيعي مثل نظره الى العموم والخصوص الواقعين بين ذي المبداء والمبدء وليس تخليط العلوم
في الجواب عن شيء اذا كان على وجه الحق بقبيح فانّ العلوم يخدم بعضها بعضا واورد على ما قال لو سلّم ان الموجود
الواحد لا متحرك حركة مكانية لكن لم لا يجوز ان يتحرك بحركة غير مكانية بان تتحرك في الكيف بانّ هذا مناف
لما قال في المتن السادس والخمسين من انّ الثمانية من انّ الحركة المكانية اوّل الحركات الاخرى وهي تابعة لها

العاشر ح

لها واذا ارتفع المتبوع يرتفع التابع ايضا فاذا لم يكن الموجود الواحد متحركا على ما سلّمه يلزم ان لا يمكن ان
يتحرك بحركة اخرى واقول في الجواب عنه انّ الحركة المكانية يمكن ان تلاحظ على وجهين على الاطلاق وبالنظر
الى موضوع معيّن واذا انعدمت الحركة المكانية على الاطلاق ينعدم كل حركة ايضا واذا انعدمت الحركة المكانية
من موضوع معيّن بان يكون ساكنا في مكانه مستقرا فيه غير متحرك عنه فلا يلزم ان ينعدم كل حركة عنه فانه يمكن
ان يتحرك في الكيف بتقرب جسم حار اليه وبعده فلمّا كان الموجود الواحد الذي يقول ملسوس انه لا متحرك
موضوعا معيّنا يأتي ما قال المص بعد تسليم عدم حركته في المكان لم لا يجوز ان يتحرك بحركة في الكيف المتن
الخامس والعشرون قال وكذلك وجه الادلة في مقابلة بارمندس وان كان بعضها الاخر مختصة به
والجواب من جهة لانّ دليله كاذب كاذب ومن جهة اخرى لانه غير منتج امّا انّه كاذب فلانه يأخذ الموجود
ان يقال بمعنى واحد مع انّه يقال على معاني كثيرة وامّا انّه غير منتج فلانه لو فرض ان لا يوجد شيء سوى البيض
وكان الابيض دالّا على واحد توجد بيض كثيرة لا واحد لانّ الابيض لا يكون واحدا بالاتصال ولا بالحدّ
لانّ ماهية البياض وماهية قابله ممتازتان ولا يكون بياض ما منفصلا لانه ليس كالمنفصل بل ماهية الابيض
وماهية قابله ممتازتان لكن بارمندس كان لم يتفكر بهذا قال الشارح لما فرغ المص عن بيان ان ملسوس قد اخطأ
في دليله مادة وصورة شرع الآن ان يبيّن خطاء بارمندس كذلك ويبيّن في هذا المتن امورا ثلثة يبيّن اوّلا
انّ دليله ينهدم من جهة بما انهدم به دليل ملسوس ومن جهة ينهدم به بوجه اخر ويبيّن ثانيا انه اخطاء في مادة
الدليل ويبيّن ثالثا انه اخطاء في صورته فيقول ووجه الادلة على بارمندس واحد وان كان بعضها
الاخر مختصة به يعني انّ طريق ورود ادلتنا على دليل بارمندس وابطالها اياه هو بعينه طريق ورودها على
دليل ملسوس وابطالها اياه وان كان بعض ادلة الردّ مختصة بدليل بارمندس لانه افترق عن ملسوس في الدعوى
لانّ ملسوس كان يقول انّ الموجود الواحد اللامتحرك غير متناه وهو كان يقول انّ هذا الموجود متناه وفي
الدليل لانّ مقدمات دليليهما متغايرة فردّهما فيما اتفقا فيه من انّ الموجود واحد لا متحرك واحد وفيما
اختلفا متغاير ثم يقول انّ دليل بارمندس مردود لانه كاذب مادة وغير منتج صورة ولم يذكر المص دليله لكمال
شهرته في زمانه لكن لما كان فهم ردّ دليل موقوفا على فهمه وجب علينا ان نسرد دليله اوّلا ثم نبيّن وجه
الردّ عليه فنقول استدلّ بارمندس على مدّعاه بانّ كل ما عدا الموجود لا موجود وكلّ لا موجود
لا شيء فكلّ ما عدا الموجود لا شيء لكنّ الموجود واحد لانه يقال بمعنى واحد وكلّ ما يقال بمعنى واحد
واحد فالموجود واحد فما عدا الواحد لا شيء فيكون الجميع واحدا واثبت الصغرى بانه لو لم يكن كلّ
ما عدا الموجود لا موجودا بل كان موجودا لزم صدق المتناقضين اي ان يكون بعض اللاموجود
موجودا وهو مستحيل بالبديهة وامّا الكبرى فبيّنة وامّا كون الموجود مقولا بمعنى واحد فظاهر
ايضا لانه لو افترق موجود عن موجود لتفارقا امّا بالموجود او باللاموجود لا يجوز ان يتفارقا
بالموجود لاشتراكهما فيه ولا باللاموجود لانّ اللاموجود لا يمكن ان يكون فارقا لشيء وكثير من الشراح
لم يعرف دليل بارمندس على ما ذكره نفسه فلما عرفت دليله الذي ذكره فلنأت الى بيان ردّ المص

وملسوس ح

استدلال بارمندس على ان الموجود واحد لا متحرك

ابطال دليل بارمندس

عليه قال هذا الدليل مردود لانه فاسد مادة وصورة اما فساده مادة فلانه اخذ الموجود فيه
على ان يقال بمعنى واحد مع انه يقال على معان كثيرة وافراد لا تحصى يعني انه استعمل المشكك المقول على
اشياء متعددة بوجوه مختلفة بدون ان يقسم اولا اي اخذ لفظ الموجود الذي هو مشكك مقول
على اشياء كثيرة بوجوه مختلفة كانه متواطئ دال ومقول على معنى واحد فقط وهو ليس كذلك بل يقال
بوجوه كثيرة ويطلق على الجوهر بوجه وعلى العرض باخر فنقول ان اراد بما قال اولا كل ما عدا الموجود
لا موجود كل ما عدا الموجود الذي هو شامل للجوهر والعرض لا موجود فهذه الصغرى مسلمة ومنتجة مع الكبرى
ما استنتجه من قوله فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن اخذ الموجود في قوله لكن الموجود واحد بهذا المعنى
فاسد لانه ليس هو واحد على هذا المعنى بل كثير لانه يشمل على جميع المقولات العشرة الغير المتغايرة
بالفصول المتباينة بالذات واما فساده صورة فلانه غير منتج يعني ان دليل بارمندس غير منتج لمطلوبه
مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة لان مطلوبه هو ان الموجود واحد بلا تكثر ما وهو لا ينتج هذا وكل
دليل غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة فاسد صورة فدليل بارمندس فاسد
صورة اما الصغرى مع دليلها فبينها المص بوضع دليله اي دليل بارمندس في جنس واحد للموجود
اي في الابيض لان الحكم الكائن على جنس واحد للموجود حكم على كل الموجود قال في تقرير كلامه لو فرضنا ان
لا يوجد شيء سوى البيض وكان الابيض دالا على امر واحد وصورنا دليل بارمندس عليه بان نقول بل
كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا ابيض لا شيء لكن الابيض واحد لانه يقال على امر واحد وكل ما يقال على امر
واحد واحد فالابيض واحد يكون هذه النتيجة كاذبة مع تسليم كون جميع مقدمات دليلها صادقة فدليل
بارمندس فاسد صورة لان الدليل الصحيح صورة ومادة لا ينتج الا النتيجة الصادقة واثبت كون
هذه النتيجة كاذبة بان قال توجد بيض كثيرة لا واحد واثبت هذا اولا بقوله لان الابيض لا يكون واحدا
بالاتصال ولو سلمنا ان الابيض يدل على واحد فلا يلزم منه ان يكون مجموع البيض ابيض واحدا متصلا
بل بعضها منفصل عن بعض كالثلج والعاج وامثالهما وثانيا بما قال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية
قابله متمايزتان يعني وان كان الابيض واحدا في الخارج لكنه كثير بحسب الحد والماهية لان ماهية البياض مغايرة
لماهية قابله ثم قال ولا يكون بياض ما منفصلا لانه ليس كالمنفصل بل ماهية البياض وماهية قابله
متمايزتان وهذا القول مما اختلف الشراح في بيانه فحملوه الى معان بعيدة عن مقصود المص جدا
فضلوا واضلوا ونحن لا نذكر شيئا مما قالوا لانه لا يفيد شيئا سوى الجدال بل نقصر الكلام في بيان
مراده على وجه الكمال ونقول ان هذا القول جواب لسؤال مقدر كان احد يقول لو كان ماهية البياض
وماهية قابله متمايزتين لكان ماهية البياض منفصلة عن قابلها وكان البياض موجودا بذاته وكان
صورة ما منفصلة عن الموضوع فكان كمثل افلاطون المردودة من المص فاجاب المص بابطال الملازمة
بانا لم نقل ان البياض يوجد منفصلا عن موضوعه حتى لزمنا ان نقر بالمثل وبالبياض المثالي بل نقول
انهما اي البياض وقابله متغايران بالماهية والحد لان ماهية البياض وماهية قابله وموضوعه متغايران

متغايران المتن السادس والعشرون قال فيجب على الذين يقولون ان الموجود واحد ان يأخذوا الموجود
غير دال على واحد يحمل هو عليه بوجه ما فقط بل على الذي يوجد هو واحد بالذات لان العرض يقال لموضوع ما
فما يقع عليه الموجود لا يوجد لانه متمايز مما هو موجود فيكون ما لا يوجد شيئا فلا يكون الموجود بالذات موجودا
في الغير لانه يكون الموجود لا موجودا الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود
دالا على واحد قال الشارح هذا القول والقول الاتي من اصعب الاقوال لوقوعهما في نهاية الايجاز
ولهذا كان شرحهما على وجه التحقيق مشكلا جدا حتى زل اقدام عقول الشراح في بيانه قطعا ووقع
بينهم اختلافات شتى لا نشتغل بذكرها بل نسعى الى حلهما على ما هو مقصود المص فنقول مقصوده منهما
اعتراض على بارمندس اولا وعلى ملسوس ثانيا من حيث ان كل واحد منهما حكم بان الموجود واحد ودفع
سؤال يرد عليه وهذا هو وجه ارتباطهما بالمتن السابق فان المص لما كان يرد فيه دليل بارمندس بانه
لا ينتج مقررا له في جنس واحد للموجود اي في الابيض كان لاحد ان يقول ان الزامك لبارمندس كان
بالاحتيال لا بالحقيقة والصدق لانك اخذت من لفظ الموجود الواحد الابيض الذي هو عرض موجود
في الموضوع المقدم والموقوف عليه له بالضرورة وبهذا الاحتيال قدرت ان تثبت ان الابيض كثير لكن
بارمندس لا يريد بلفظ الموجود الواحد العرض بل الجوهر الذي يوجد بالذات ولا يقوم بشيء ولا يتقدم
عليه شيء ولا يتوقف على شيء فاذا وضع هذا الموجود الواحد لا يلزم ان يكون الموجودات كثيرة فاراد
ان يدفع هذا السؤال فيفرع على ما سبق حكما اولا في هذا المتن بان الموجود الذي وضعه بارمندس وملسوس
ان يكون واحدا لا يمكن ان يكون عرضا فقط بل جوهرا بالضرورة ثم برهن في المتن الاتي على انه لا يمكن
ان يكون جوهرا فقط ايضا ومنه يعلم ان الموجود ليس هو واحد بالضرورة اي ليس عرضا واحدا ولا جوهرا
واحدا بل هو كثير وان دليله المجعول بالابيض ليس بطريق الاحتيال والخدعة بل على سبيل الصدق والحقيقة
وما حكم به هو هذا اي يجب على الذين قالوا ان الموجود واحد ان يأخذوا الموجود غير دال على واحد يحمل
هو عليه بوجه ما فقط بل يجب عليهم ان يأخذوه دالا على الذي يوجد بالذات والذي هو واحد بالذات
يعني ان الذين يقولون ان الموجود واحد لا يجوز لهم ان يريدوا بلفظ الموجود الواحد ما يمكن ان يحمل عليه
هذا اللفظ والذي نقدر ان نسميه بوجه ما موجودا بل يجب ان يريدوا الشيء الذي يقال هو موجود
واحد بالذات وهذا هو الجوهر كما سيتبين بعد وبعبارة اخرى ظاهرة لا يجوز لهم ان يقولوا انه عرض بل
يجب عليهم ان يقولوا انه جوهر ويثبت تفرعه على ما سبق بقوله لان العرض يقال لموضوع ما يعني ان
العرض لا يوجد بالذات بل يقال لموضوع ما ويوجد فيه ويقوم به ومنه يعلم بديهة ان ما يقول بارمندس
انه موجود واحد لا يمكن ان يكون عرضا فقط بوجه ما اذ لو كان هو العرض لزم ان يكون العرض قائما
بنفسه وهو محال بديهة اولا اقل ان يوجد امران هذا العرض ومعروضه وضيق المص ههنا بارمندس
بانك يا بارمندس ان تفهم من لفظ الموجود الواحد العرض فاخذ كلامك الذي قلته من ان كل ما يكون
ما عدا الموجود لا موجود واقول ان الجوهر ما عدا الموجود الذي هو العرض عندك فالجوهر لا موجود

فما يقع عليه الموجود اى الجوهر الذي يقع عليه ويقوم به الموجود اي العرض لا يوجد اي يكون لا موجودا كما
قال فما يقع عليه الموجود لا يوجد ويثبت هذا بقوله لانه ممتاز مما هو موجود اي لان الجوهر وموضوع العرض
ممتاز مما هو موجود عندك اى عن العرض لان الجوهر قائم بذاته والعرض ليس قائما بذاته فالجوهر ليس
بعرض وهذا القول اي كون العرض موجودا وكون الجوهر الذي هو سبب وجوده لا موجودا
قول مستحيل بديهة ولهذا قال فيكون ما لا يوجد شيئا اى فيلزم ان يكون العرض الذي لا يوجد
بدون معروضه موجودا بدونه واللازم مستحيل فلا يجوز ان يفهم الذين يقولون ان الموجود واحد
عرضا واحدا ثم فرع وقال الموجود حقيقة موجودا في الغير ومراده منه هو انه لما لزم من اتخاذ الموجود
الواحد بمعنى العرض المحال المذكور وجب ان يقال ان ما يوجد حقيقة اى الموجود لا يكون موجودا
في الغير اى لا يكون عرضا ويدل عليه بل على الجوهر الذي لا يوجد في الغير اصلا بل يوجد فيه غيره ثم اذا
قال لانه يكون الموجود لا موجودا اعاد النتيجة المستحيلة اى لو فهم من لفظ الموجود الواحد العرض الواحد
لزم ان يكون الجوهر الذي هو موجود بالذات لا موجودا ولما كان لاحد ان يقول ان بارمندس لا يأخذ الموجود
الواحد دالا على العرض الواحد فقط حتى يخرج الجوهر ويلزم الفساد المذكور بل يأخذه دالا عليهما اجاب
عنه المص بقوله الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود دالا على واحد
يعني اما ان تريد ان الموجود الواحد يدل عليهما اى الجوهر والعرض او تريد انه يدل على العرض فقط لكنك
لا تريد الثاني لانك عرفت بطلانه فان اردت الاول فلا يدل على الواحد بل على الكثير اى الجوهر والعرض وهو
مخالف لوضع بارمندس الذي وضع ان الجميع واحد المتن السابع والعشرون قال فان لم يقع الموجود
بالذات على شئ بل عليه شئ يدل الموجود على الموجود بالذات زيادة ودلالته على اللاموجود
لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا وماهية الابيض ليس بموجود بالذات لانه لا يمكن ان
يقع عليه الموجود لان ما لا يكون موجودا بالذات ليس بموجود فالابيض ليس بموجود لا بان لا يكون شيئا
بل بان لا يوجد بالكلية فما يكون موجودا بالذات ليس بموجود لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض
مع انه لا يدل عليه الموجود فلو دل الموجود على الابيض ايضا لدل على الكثير قال الشارح لما اثبت في المتن
السابق ان لا يجوز ان يأخذ القائلون بان الجميع موجود واحد لفظ الموجود دالا على العرض فقط
واثبت منه انه يجب ان يدل على الجوهر يثبت ههنا عدم امكان دلالته على الجوهر فقط ايضا ومنه يلزم
ان يكون دالا ومحمولا على كل واحد منهما فيكون الموجودات كثيرة لا واحدا كما زعم الخصم قال فان لم يقع
الموجود بالذات على شئ بل يقع عليه شئ اخر اى ان لم يقع الجوهر على موجود آخر من الموجودات بل يقع هي
عليه يدل اى يجب ان يدل لفظ الموجود الواقع فيما قال بارمندس كل ما عدا الموجود لا موجود
على الموجود بالذات زيادة ودلالته على اللاموجود يريد انه يجب ان يدل على الجوهر لا على العرض
لان العرض لما كان ما عدا الجوهر الذي فرض ان يكون موجودا عند الخصم لا يكون عنده موجودا
بالضرورة والمص يثبت هذا في المتن ثم يستخرج منه تناقضا يلزم على بارمندس وهو ان يكون

فلا يكون صح

لا موجودا صح

ان يكون الموجود بالذات ويثبت هكذا الموجود بالذات اى الجوهر قد يكون ابيض لكن ماهية الابيض
ليست على ماهية الموجود بالذات اى الجوهر فلو كان الجوهر موجودا وكان كل ما عدا الموجود لا موجودا
يكون ماهية الابيض لا موجودا والى هذا اشار بقوله لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا وماهية
الابيض ليس بموجود بالذات يعني ان معنى الابيض وحده ليس بجوهر لانه لا يمكن ان يقع الموجود على
الابيض او البياض بحيث يصح ان يقال البياض موجود لان ما لا يكون موجودا بالذات لا يكون
موجودا يعني قد كنا وضعنا قبل ان كل ما عدا الموجود لا موجود فما لا يكون موجودا بالذات لا يكون
موجودا والابيض والبياض ما عدا الموجود بالذات فالابيض والبياض ليس بموجود ويحصل
المص هذه النتيجة حين يقول فالابيض ليس بموجود ولما كان يقال الشئ لا يوجد على وجهين
الاول بالنظر الى شئ اخر كما اذا قلنا الانسان لا يوجد حيفة او الانسان ليس الموجود الذي هو حيفة والابيض
لا يوجد اسود والثاني على الاطلاق اي ليس بموجود على الاطلاق والاعراض على وضع بارمندس على التقدير
المذكور ليس بموجود على الاطلاق اشار المص الى هذا التقسيم حين قال لكن لا بان لا يكون شيئا بل بان لا يوجد
بالكلية ثم اتى بالنتيجة الملحوظة اولا وقال فهذا الموجود حقيقة ليس بموجود فان فهمنا من لفظ الموجود ما يوجد
بالذات فقط اى الجوهر يلزم ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا اما الاول فلانه وضع كذلك واما
الثاني فلان الموجود بالذات اي الجوهر يحمل عليه اللاموجود كما اذا قلنا الجوهر ابيض لانه قد تبين ان الابيض
لا موجود وكل ما يحمل عليه اللاموجود لا موجود فالموجود بالذات اى الجوهر لا موجود والصغرى ثابتة بما
قال المص لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض لانه يصدق هذه القضية اي قولنا الموجود
اي الجوهر ابيض التي تحمل فيها الذي ليس بموجود اى الابيض على الذي يوجد بالذات اى الجوهر
فان قلت ليس الذي يوجد بالذات فقط بموجود فقط بل الابيض ايضا موجود اجاب المص
بقوله فلو دل الموجود حقيقة على الابيض ايضا لدل على الكثير فيكون الموجودات لا اقل
اثنين لا واحدا فقط كما زعم بارمندس وهذا الشرح موافق لما وقع في اكثر تراجم اللاتينيين
حيث كتبوا فان لم يقع الموجودات بالذات على شئ بل عليه شئ اخر الى آخره وقد وقع في بعض
النسخ اليونانية على وجه آخر ثم اخذ يرجع الى ما ذكر المتن الثامن والعشرون قال فلو كان الموجود
جوهرا لا يكون ذا مقدار لان وجود كل جزء مغاير لوجود الاخر وظاهر ان الموجود صدقا ينقسم
الى موجود صدقا ايضا مغاير في المعنى مثلا لو كان الانسان موجودا صدقا يجب ان يكون الحيوان
وذو القدمين ايضا موجودين صدقا لانه لو لم يكونا موجودين صدقا يكونان عرضين فاما
للانسان او لموضوع اخر وكلاهما محال لان العرض يقال اما للذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد
او للذي يؤخذ في حد معروضه كالعقول المفارق والافطس الذي يوجد في حده معنى
الانف الذي يعرض له الفطسة قال الشارح يدعي في هذا القول ايضا على بارمندس بدليلين
اخرين ويبين انه لو اراد بالموجود الجوهر فقط لا يمكن ان يصدق ما ادعاه من ان الموجود

واحد ويضع في الجزء الاول من هذا القول الدليل الاول وفي الثاني حين يقول وظاهر ان الموجود
صدقا الى آخره الثاني ويقرر الى المتن الثلثين ويقرر الدليلين بان يأخذ ما قد كان بيّنه في المتن الحادي
والعشرين من ان بعض الواحد يكون واحدا متصلا وبعضه واحدا بالمعنى والحد ويستدلّ اولا بانه
لو اخذ الموجود بمعنى الموجود صدقا اي بمعنى الجوهر فقط لا يمكن ان يكون واحدا متصلا ثم بيّن انه
لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى واورد الدليل الاول حين قال لو كان الموجود هو الموجود صدقا فقط
اي حقا واصالة اي جسما فقط لا يكون ذا مقدار اي متصلا تصوير الدليل لو كان الموجود جسما فقط
لا يكون ذا مقدار والواحد المتصل ذو مقدار فلو كان الموجود جوهرا فقط لا يكون واحدا متصلا اما
الملازمة فظاهرة لانه لو كان ذا مقدار لم يكن واحدا بل كثيرا لان لكل جزء مغاير لوجود الاخر لانه كما يكون
جزء مغاير الجزء آخر كذلك يكون وجوده مغاير الوجود الآخر واما الكبرى فظاهرة ايضا من تعريف
المتصل فانه على ما صرح في فصل الكم هو الذي يلتصق اجزاؤه في حد مشترك بينها وكل ما يكون له اجزاء
كذلك يكون ذا مقدار بالضرورة فكل واحد متصل ذو مقدار بالضرورة قال هذا هو دليل المص ليس
ما اختره ابن رشد ونآ بارتلاو بعض اخر من ان المص يستدل هنا على ان هذا الموجود الواحد ليس جوهرا
فقط بان بارمندس قد كان وضعه متناهيا فلو كان متناهيا كما وضعه لم يكن جوهرا فقط لانه حينئذ يكون
ذا مقدار لان المتناهي لا يكون الا ذا مقدار قال وهذا الشرح بعيد لان المص قد استدل بهذا الدليل
في المتن السابع عشر ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر هنا لفظ المتناهي اقول هذا افتراء
على ابن رشد فانه ليس في كلامه اثر مما نسبه اليه الشارح بل هو صرح بان هذا الدليل رد على بارمندس
وملسوس معا وملسوس بتناهي الموجود بل بعدم تناهيه ثم اقول وليس رده على شرح بولاويرو على شرحه ايضا
بان نقول شرح الشارح بعيد عن مقصود المص لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن السابع عشر حيث
قال فلو كان متصلا يكون الموجود كثيرا لانه منقسم الى غير النهاية ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر
هنا لفظ المتصل بل نقول ان المص لم يستدل بهذا الدليل في المتن المذكور على ان الموجود الواحد ليس جسما
بل انما استدل فيه بدليل آخر على ان الموجود ليس بواحد متصل قال واثبت بالدليل الثاني ان الموجود
بمعنى الجسم فقط لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى بان يقال ان الجسم الملحوظ بنفسه منقسم الى الكثير بالمعنى والحد
فلا يكون الموجود المأخوذ بمعنى الجسم فقط واحدا بالمعنى والحد والملازمة بيّنة واما ان الجسم الملحوظ بنفسه
ينقسم الى الكثير بالمعنى والحد فهو مشار اليه بقوله وظاهر ان الموجود صدقا ينقسم الى موجود الخ ويثبته
بان الحيوان وذا القدمين اللذين يتركب منهما تعريف الانسان والانسان المعرف اما جوهران او عرضان
لا نهاية لا شيئا والا لكان الانسان المركب منهما ايضا لا شيئا لكنهما ليسا بعرضين فيكونان جوهرين واليه
اشار بقوله لو كان الانسان موجودا صدقا الخ ويثبت عدم كونهما عرضين بانه لو كانا عرضين فاما للانسان
او لموضوع آخر وكل منهما باطل ولاثبات هذه القضية يقسم العرض ويقول لان العرض يقال الى آخره
يعني ان بعض الاعراض يمكن ان يوجد وان لا يوجد في موضوعه يعني قد يوجد وقد لا يوجد كالعقود

وجود

ماهيته

الشارح

لا بقول

بعض الاعراض مفارقة
وبعضها لازمة

كالعقود والبياض بالنسبة الى الجدار وبعضها لا يوجد في معروضه بالذات كالزوج والفرد في العدد وكالفطوسة
لانه يؤخذ في حده معنى الانف الذي يعرض له الفطوسة ليست الا تعقر الانف وهو عرض خاص يعرض
لمعروضه بالذات لكن لا بالمعنى الاول لان يقال بالذات بل بالمعنى الثاني المتن التاسع والعشرون قال
والاشياء التي توجد في معنى الحد والتي يكون منها الاشياء لا يوجد في حدها معنى الكل كما لا يوجد في حد
ذي القدمين معنى الانسان او الابيض معنى الانسان فلو كانا على هذا الوجه وعرض ذو القدمين على الانسان
يجب اما ان يكون مفارقا عنه فيمكن ان لا يكون الانسان ذا قدمين واما ان يكون في حد ذي القدمين معنى
الانسان وهو محال لان ذا القدمين يوجد في حد الانسان ولو عرض الحيوان وذو القدمين على شيء اخر
ولم يكونا موجودين بالذات لكان الانسان عارضا ايضا قال الشارح يتكلم المص في هذا المتن عن ثلثة
اشياء يعلم اولا امرا متقنا المقصوده ويبيّن ثانيا ان الحيوان وذا القدمين ليسا بعرضين للانسان بوجه ما
ويثبت ثالثا انهما ليسا بعارضين لشيء اخر فيقول اولا الاشياء التي توجد في معنى حد شيء لا يمكن
ان يوجد ويوضع معنى هذا الشيء المحدود في حد شيء منها كما وجد ووضع الاول في الثاني مثلا اذا وجد
الحيوان وذو القدمين في حد الانسان لا يجوز ان يوجد ويوضع معنى الانسان في حد الحيوان او ذي
القدمين وكذا اذا وجد الابيض في حد الانسان الابيض لا يجوز ان يؤخذ في حد الابيض معنى الانسان
الابيض لان المحدود كل وكل ما وقع في حده جزء فلو وجدا ووضع معنى المحدود في حد الجزء لكان الكل
جزءا والجزء كلا وكل واحد منهما مستحيل بالضرورة وايضا كل جزء لماهية شيء يحمل عليه بالمعنى الاول
للفظ بالذات وكل ما يحمل على شيء بالمعنى الاول للفظ بالذات اما عين هذا الشيء او جزء يؤخذ في حده
ولا يؤخذ في حده المحدود به على ما بيّنه المص في الفصل الثالث من اول التحليل الثاني والاغلاط وفصل
معاني بالذات ولدخل الاول في الثاني وبعد تقرير هذا يبيّن ان الحيوان وذا القدمين للانسان بانه لو كان
الحيوان وذو القدمين عرضين للانسان لكانا اما عرضين مفارقين كما اشار اليه بقوله فلو كانا على هذا
الوجه الى آخره او عرضين موجودين فيه بالذات غير مفارقين عنه اصلا على ما اشار اليه بقوله واما
ان يكون في حد ذي القدمين معنى الانسان والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم
الاول على ما اشار اليه بقوله فيمكن ان لا يكون ذا قدمين اي وهو صحيح بديهة بان الاعراض التامة المفارقة
تكون الاشياء التي اذا انعدمت لا ينعدم الموضوع بل يبقى سالما كما عرفت من تعريفها المذكور في فصل
العرض العام من رسالة فورفوريوس فلو كان الحيوان وذو القدمين عرضين مفارقين للانسان
لامكن ان يفارقا عنه مع بقائه سالما وهو مستحيل بديهة وبطلان الثاني بان الحيوان وذا القدمين
لا يمكن ان يؤخذ في حدهما الانسان لانهما يؤخذان في حده وكل ما يؤخذ في حد شيء لا يمكن ان يأخذ
في حده هذا الشيء والاعراض الخاصة اللازمة تأخذ في حدها معنى موضوعها كما بيّن في المتن السابق
فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين خاصين للانسان ثم قال ولو عرض الحيوان وذو القدمين
على شيء اخر الى اخره يثبت هنا انهما لا يمكن ان يعرضا لشيء اخر بان الحيوان وذا القدمين لو عرضا

على شيء آخر ولم يكونا جوهرين يلزم ان يكون الانسان عرضا لهذا الشيء لان المحدود ليس الا الاجزاء
المعرفة فلو كان الاجزاء المعرفة عرضا لشيء كان الكل المعرف بها عرضا له لكن الانسان يستحيل ان يكون
عرضا لشيء لانه جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض لشيء فالحيوان وذو القدمين ليسا بعرض لشيء
ايضا بل يكونان موجودين بالذات اي جوهرا فلما كان الانسان منقسما بالحد فظاهر ان الجوهر
ينقسم الى جوهر اخر فلا يكون الموجود المأخوذ بمعنى الجوهر واحدا بالحد والمعنى المتن التلثون يحمل
قال لكن ليكن الموجود حقا غير عارض لشيء وليقل انه الذي عليه كلاهما وكل منهما وهو الذي
تركب منهما فيكون الكل من آذيرتا وعجز بعضهم في حل احد الدليلين الدال على ان المجموع واحد لو
كان الموجود دالا على الواحد مجيبا بانه يوجد ايضا هذا اللاموجود والباطلون المقادير لا منقسمة في حل
الاخر الحاصل من التقسيم قال الشارح يتكلم في هذا المتن لثلثة اشياء ايضا يثبت اولا بطلان
تالي الدليل المذكور في المتن السابق ويثبت ان الموجود ليس بواحد غير منقسم ويذكر عجز بعض
الحكماء في دفع الدليلين قد علمت ان الدليل المذكور هو انه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين لشيء
مغاير للانسان لكان الانسان ايضا عارضا لهذا الشيء لكن التالي باطل فكذا المقدم فالآن يثبت بطلان
التالي بان قال ليكن الموجود حقا اي الجسم غير عارض لشيء تصويره ان الانسان جسم وليكن الجسم غير
عارض لشيء يعني ومعلوم انه لا شيء من الجسم بعارض لشيء فلا يكون الانسان عارضا لشيء ثم بين
اي شيء الانسان واي شيء الموجود حقا اي الجسم حين قال وليقل انه الذي يحمل عليه كلاهما وكل منهما
وهو الذي تركب منهما اي يحمل عليه كلاهما اي الحيوان وذو القدمين معا وكل منهما متفرقا كما نقول الانسان
هو حيوان ذو قدمين والانسان حيوان والانسان ذو قدمين ولنفرض انه اي الموجود حقا هو الذي تركب
منهما ثم قال فيكون الكل من آذيرتا اقول ينبغي ان يذكر ههنا شرحان ويترك ظلمات اكثر الشراح احدهما
ان المص اراد بلفظ آذيرتا الغير المنقسمة اي الجواهر لانها غير منقسمة بالنظر الى انفسها كما قررنا سابقا
فح يكون المعنى فيكون الكل اي الجسم مركبا من الجواهر وح يكون هذا القول نتيجة الدليل المذكور
يعني ان الحيوان وذا القدمين لا يكونان عرضين للانسان ولا لغيره فالموجود حقا مركبا يكون مركبا
من الجواهر وان شئت ان تفهم منه اللامنفصلة كما فهم ثمسطيوس واسكندر وسمبلقيوس فلا اختلاف
لان المعنى واحد لان المراد باللامنفصلة هي الجواهر ايضا فانها تقال لا منفصلة لتفرق عن الاعراض التي
تقال منفصلة عما هي فيه والشرح الثاني وهو اظنه اولى من الاول هو ان المص قصد في المتن السادس
عشر ان يرد على پارمندس بحسب الدلالات الثلث للفظ الواحد اعني ان الموجود ليس واحدا متصلا
ولا واحدا بالمعنى والحد ولا واحدا غير منقسم واثبت الى هذا المقام ان لا يكون واحدا متصلا ولا واحدا
بالمعنى والحد وبقي اثبات انه ليس بواحد بمعنى غير المنقسم الذي بينه في المتن الثامن عشر فاستدل عليه
ههنا موجزا وكانه يقول لما لم يكن الموجود المأخوذ بمعنى الجسم واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد
بقي انه لو كان واحدا يكون واحدا بمعنى عدم الانقسام بسبب كونه واحدا بالمعنيين الاولين وعدم احتمال

احتمال معنى اخر له ههنا سوى عدم الانقسام لكنه ليس واحدا بهذا المعنى ايضا فليس واحدا بوجه ما
ويثبت الصغرى بانه لو كان الموجود مركبا من اللامنقسمات لكان مجموع الموجودات لا منقسما لان ما يحصل
من اللامنقسمات يكون لا منقسما بالضرورة وعدم كون مجموع الموجودات لا منقسما من اجلى البديهيات
وعلى هذا الشرح يكون كلام المص استفهاميا اي يكون قوله فيكون الكل من اللامنقسمات بمعنى افيكون
الكل من اللامنقسمات اي لا يكون على ان يكون الاستفهام انكاريا وعدم ذكر ادات الاستفهام غير مضر لانه يترك
كثيرا في لغة اليونان واعلم ان المص اقام هذا الدليل في مقابلة زنون الذي زعم ان الموجود واحد غير منقسم زعم زنون ان الموجود واحد لا منقسم
وههنا ختم الرد والجواب عن ادلة الزاعمين ان الموجود واحد ولم يرتفع جميع اسباب الخطاء ووضع في الجزء
الاخير من هذا المتن وفي المتن الاتي ما قال بعض الحكماء الساعين لرد ادلة پارمندس وزنون فقال
وعجز بعضهم في حل احد الدليلين الخ يعني ان بعض الحكماء سعوا ان يجيبوا لكن لم يجيبوا بجواب صحيح لانهم
قبلوا بعض مقدمات غير مقبولة اصلا ولانهم اذ قابلوهم يقعون في مفاسد اخرى بل اجوبتهم عن ادلتها
ترى اقرب ان تعطي قوة لها من ان تكون اجوبة عنها وان سئلت من المراد من بعض الحكماء ومن الجاعلين المقادير
لا منقسمة وما كان الدليلان اللذان سعوا ان يردوهما وعجزوا وما كان اجوبتهم قلت هم افلاطون وتلميذه
قسنوقراطيس وبعض آخر فان افلاطون رد دليل پارمندس وسوفسطا وذكر دليل زنون في مقالته
المسماة بمكالمة پارمندس وقسنوقراطيس سعى ان يجيب عن دليل زنون واحد الدليلين كان لپارمندس
وقد بيناه فيما سبق ورده المص وهو الذي اراده ههنا ووصفه بالدال على ان المجموع يكون واحدا
لو دل الموجود على الواحد فان پارمندس كان يثبت ان الموجود واحد بان الموجود يدل على الواحد فيكون
كل ما يكون ما عدا الموجود لا موجودا والدليل الاخر كان لزنون تلميذ پارمندس وهو الذي يشير اليه
المص بقوله الآخر الحاصل من التقسيم فان زنون ذهب الى ان الموجود واحد لا منقسم مستدلا بانه لو كان
منقسما لكان واحدا وكثيرا وهو محال لانه مشتمل على التناقض واثبت الملازمة بانه لو انقسم فاما ان ينقسم
الى اللاشيء او الى غير النهاية او الى اجزاء متناهية والاولان باطلان قطعا فان انقسم الى اجزاء متناهية
كالعشرة او المائة او الالف فتكون كثيرة فيكون الموجود واحدا وكثيرا معا وهو محال فثبت ان الموجود
واحد غير منقسم واجاب افلاطون عن دليل پارمندس بما اشار اليه المص حيث قال مجيبا بانه يوجد
اللاموجود ايضا ولان تفهم هذا ينبغي ان تعلم ان افلاطون حين اراد ان يرد على پارمندس سلم
مقدمته القائلة بان الموجود يدل على الواحد التي بها كان پارمندس يثبت مقصوده اي ان الموجود
واحد واذا سلمت هي اي الموجود يدل على الواحد كان المقصود المذكور اي ان الموجود واحد مساويا
لقضية ان الموجودات واحد لان الموجود على ما يوجد فلو كان واحدا يكون الجميع واحدا بلا ريب فافلاطون
سلم انه يدل على الواحد فسلم باللزوم ان الموجود واحد ثم انكر ان يستلزم هذا كون مجموع الموجودات
واحدا وبين سبب انكاره بان قال ان كون الموجود واحدا صدق لكن يوجد ايضا اللاموجود الذي
هو ما عدا الموجود وكان يريد باللاموجود الهيولى الاولى التي ليست بموجودة بل دون الموجود وقال

بعضهم اراد باللاموجود الواجب تع فانه لايسميه موجودا بل فوق الموجود والى جوابه هذا اشار المص
حين قال بانه يوجد هذا اللاموجود ايضا ولهذا كان يقول افلاطون ان مجموع الموجودات ليس بواحد
وانما قال بجزاء اى لم يجب بجواب صحيح لانه لما سلم ان الموجود يدل على الواحد لايجوز ان يقابل على بارمنيدس
بان يدخل في الموجود ايضا هذا اللاموجود الذي هو غنى عن جوهر بل كان يجب عليه ان يرد المقدمة القائلة
بان الموجود يدل على الواحد ثم اشار فى اخر المتن حين قال والجاعلون المقادير لامنقسمة فى حل الدليل
الاخر يعني وما وقع فى قسنوقراطس وتابعوه الدليل الاخر الذي استدل به زنون على ان الموجود واحد
مجيبا عنه باختيار الشق الثالث من اثبات ملازمته قائلا بان انقسام الموجود لايذهب الى اللاشئ ولا
الى غير النهاية بل الى الخطوط الغير المنقسمة فان تسليمه هذا وقبوله تسليم امر باطل كما بينه فى رسالة الخطوط
الغير المنقسمة من ان المقدار لايمكن ان يتركب من اللامنقسمات فقبول قسنوقراطس هذا من جهله
ان المقدار والامتداد ينقسم الى غير النهاية بالقوة لا بالفعل **المتن الحادي والثلثون قال** وظاهر انه
ليس بصادق انه لو دل الموجود على الواحد ولم يمكن ان يتحقق المتناقضان معا يكون اللاموجود
لاشيئا لانه لا مانع من ان يكون اللاموجود لا على الاطلاق ويكون شيئا لاموجودا وان يقول لو لم يوجد
شئ اخر ما عدا الموجود بالذات يكون المجموع واحدا غير معقول لانه لا يفهم احد ان يكون شئ موجودا
بالذات ان لم يفهم انه موجود حقا وان هذا مع لايمنع شئ ما ان يكون الموجودات كثيرة كما ذكر فظهر ان
كون الموجود واحدا كذا امر مستحيل **اقول** هذا المتن ينقسم الى جزئين ويشرح كل منهما بوجهين الاول
هو ان المص يظهر فيهما خطائين اخرين لجواب افلاطون عن دليل بارمنيدس الاول هو ان ما قال
افلاطون في الجواب من انه يوجد اللاموجود الذي هو دون الموجود لايدفع ما قال بارمنيدس بل كونه
موافقا له اقرب من ان يكون دافعا له لان بارمنيدس كان يدعي ان الموجود يدل على الواحد اعني على الموجود
حقا فقط ويقول ان كل ما يكون ما عدا هذا الموجود لاموجود لئلا يقع في التناقض لانه لو كان ما عدا
الموجود موجودا لكان الموجود واحدا وكثيرا معا وواحدا ولا واحدا معا والتالي مح لانه تناقض
فكذا المقدم قال المص واذا سلم جواب افلاطون ان اللاموجود شئ يبقى مدعى بارمنيدس الذي
هو ان الموجود واحد تاما غير مشتمل على التناقض بان يكون واحدا وكثيرا وهذا ليس بمخالف لبارمنيدس
ولا هادما لدليله بل موافقا له ولهذا قال المص وظاهر انه لو سلم ان الموجود يدل على الواحد وسلم انه
لايمكن اجتماع النقيضين لايلزم ان يكون اللاموجود لا شيئا لان اللاموجود قد يطلق على الاطلاق
على ما ليس له وجود اصلا كقولنا العنقاء لاموجود وقد يطلق على ما ليس هو موجودا اخر كما يقال الانسان
لانار موجودة وليس بنار ولا يوجد نارا والتالي ليس بلا شئ محض والثاني هو ان افلاطون اخطأ
فيما قال لو لم يقدر ان يكون شئ لاموجود [illegible] هو امر اخر ما عدا الموجود على ما ذهب اليه ليدفع دليل
بارمنيدس يلزم ان يكون المجموع واحدا والى هذا اشار المص بقوله وان يقول لو لم يوجد شئ اخر
ما عدا الموجود يلزم ان يكون المجموع واحدا غير معقول واثبت كونه غير معقول بقوله لانه لا يفهم احد

احد ان يكون شئ الخ ثم قال وان هذا مع لايمنع شئ ان يكون الموجودات كثيرة يعني لكن ان سلمنا هذا
اى ما قال افلاطون من ان ما عدا الموجود شئ لاموجود فلا يمنع بهذا الوجه شئ ان يكون الموجودات
كثيرة لانه يوجد الموجود بالذات والشئ الذي هو ما عداه ويمكن ان يشرح هذه الكلمات اى وان
هذا مع لايمنع شئ الى آخره بوجه اخر بان يقال وان كان كما يفهم من يسمع لفظ الموجود من انه
يفهم الموجود حقا لا يلزم ان لايكون الموجودات كثيرة بل يكون كثيرة لان الموجود حقا يمكن ان ينقسم
الى موجودات كثيرة كما ان الانسان ينقسم الى الحيوان وذي القدمين الموجودين على ما بين في المتن
التاسع والعشرين والشرح الثاني لهذا المتن بان لا يؤخذ اعتراضا على افلاطون بل على بارمنيدس
بلا واسطة بان يظهر ان القضيتين اللتين ذكرهما بارمنيدس كاذبتان لانه ولو سلم ان الموجود
يدل على الواحد وان اجتماع النقيضين مستحيل كما قال لكن قوله اللاموجود لا شئ على الاطلاق كاذب
لما قال المص لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون موجودا اخر ليس اياه فان اللاموجود
اما لاموجود مطلق وهو ما لا يوجد اصلا وهو اللاشئ المحض او لاموجود مضاف وهو ان لا يكون
شئ موجودا اخر مثل ان لا يكون الانسان موجودا اخر وهذا ليس لا شيئا محضا فقوله المذكور كاذب
لان القضية التي يكون صادقة بمعنى وكاذبة بمعنى آخر يكون كاذبة اذا اعتبرت على الاطلاق وقوله
الموجود واحد وهو الموجود بالذات فمجموع ما يوجد يكون واحدا كاذب ايضا واليه اشار
في الجزء الثاني من المتن بقوله وان يقول الى اخره لانه لو سلم ان ما هو موجود هو موجود بالذات بناء
على ان كل من يسمع لفظ الموجود يفهم الموجود الحقيق لا يلزم ان يكون المجموع واحدا لانه لا مانع
من ان ينقسم هو الى الكثير كما بين سابقا فعلى هذا يكون دعوى بارمنيدس باطلة وادلته مادة وصورة
فاسدة فلا ينبغي ان يلتفت اليهما وختم المص هذا المتن بان قال فظهر استحالة كون الموجود واحدا
كذا اتفاقين بكونه واحدا كذا اى كونه واحدا كما قال ملسوس وبارمنيدس لانه يمكن ان يعلى ويقال
ان الموجود واحد لكن لا على ما قال ملسوس وبارمنيدس بل على ما قال الحكماء المتقدمون وسنتكلم له
فيما بعد **الفصل الرابع في بيان آراء قدماء الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الحكمة الطبيعية في
تعيين مبادي الاجسام الطبيعية وتفتيش واحد منها المتن الثاني والثلثون قال** لكن كما يقول
الطبيعيون يوجد وجهان لان بعضهم الجاعلين آيا جسما موضوعا واحدا اما من الثلثة او من آخر

بعض الطبيعيين الجاعلين المبدأ جسما
موضوعا واحدا من العناصر الثلثة او جسما
اخر اكثف من النار والطف من الهواء
يولدون سائر الاجسام منه بالتخلخل
والتكاثف

الكثف من النار والطف من الهواء يولدون سائر الاجسام منه بالتكاثف والتخلخل وهما ضدان
لكن الضدين على العموم الزيادة والنقصان كالكبير والصغير على ما قال افلاطون الا انه جعلهما هيولى
والواحد صورة واما غيره فجعل الموضوع الواحد هيولى والضدين فصولا وصورا وبعضهم افرزوا
الاضداد الموجودة في الواحد منه كما قال اناقسماندروس وكل من يقول ان الموجود واحد وكثيرة
مثل انبذقلس وانكساغوراس لانهما ايضا يفصلان سائر الاجسام من الخليط ويفترق كل منهما
من الاخر بان ذلك يضع دورا لها وهذا مرة ويضع هذا مبادي شاملا الاجزاء غير متناهية متشابهة واضداد

وذلك مبداء شاملا للمسميات بالعناصر **قال الشارح** اعلم ان جميع قدماء الحكماء ينقسموا الى فرقتين في تعيين مبداء الاجسام الطبيعية فان بعضهم عينه بلا حفظ الحركة والطبيعة وقال ان مبداء الاجسام الطبيعية واحد فقط وهو لا متحرك ولما كان هؤلاء منكرين للحركة والطبيعة التي هي علة الحركة سموا بهذه المناسبة غير طبيعيين وبعضهم عينوه مع حفظ الحركة والطبيعة ولهذا سموا طبيعيين ثم انقسم هؤلاء الى فرقتين فان بعضهم كان يقول ان مبداها واحد متحرك وبعضهم انه كثير متناهيا كان او غير متناه والمص لما بين الى هذا الفصل رأي اللاطبيعيين وابطله بوجوه معرفتها وفرغ عن المباحثة معهم شرع ~~ان يبين~~ الآن ان يبين آراء قدماء الطبيعيين ويباحث بعض معهم وكلام في ابتداء كلامه بالطبيعيين ليمتازوا عن اللاطبيعيين الغير المتكلمين في الطبيعيات على مقتضى الطبيعة كما قال في المتن الثاني عشر وهذا هو ارتباط هذا الفصل مع المتقدم على الوجه الكلي واما وجه ارتباط هذا المتن مع المتن المتقدم فهو انه لما قال في اخر المتن السابق فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا اي على وجه قال به ملسوس وبارمندس كانه توجه ان يقال هل يكون ما عين قدماء الطبيعيين من ان مبداء الاشياء الطبيعية واحد مستحيلا ايضا بهذا الوجه فاجاب بقوله لكن كما يقول الطبيعيون يوجد وجهان فينبغي ان يبين كل منهما فيما بعد حتى يعلم الصحة او الفساد وليظهر مقصوده ذكر في هذا المتن هذين الوجهين المختلفين الذين بهما قال قدماء الطبيعيين ان المبداء امر واحد منه يكون بتغاير الاجسام الطبيعية وقال لكن كما يقول الطبيعيون يوجد وجهان وقبل ان يذكر الوجه الاول قال لان بعضهم الجاعلين اياه اي المبداء الواحد الخ توضيحه ان بعض الطبيعيين الذين عينوا جسما واحدا موضوعا لان يكون مبداء ماديا لسائر الاجسام الطبيعية افترقوا الى فرقتين فقال بعضهم ان هذا الجسم الموضوع واحد من العناصر الثلثة اما الماء او الهواء او النار وهذا هو مراد المص بقوله اما واحد من الثلثة لان التراب لم يضعه احد منهم مبداء وان كان قد وضعه بعض قدماء الالهيين وقال بعضهم هو جسم متوسط بين الهواء والنار الطف من الهواء واكثف من النار فالوجه الاول هو ان يكون ذلك المبداء الواحد بحيث يكون سائر الاجسام دائما اي في الماضي والحال والمستقبل منه بسبب تكونه بالتخلخل والتكاثف مثلا الواضعون الماء مبداء كانوا يقولون ان الماء اذا تخلخل يكون هواء حتى ان تخلخل تخلخلا ازيد يكون نارا واذا تكاثف يكون ترابا وبحسب تنوعات التخلخل والتكاثف يحصل سائر الاجسام الموجودة في العالم منه ولما كان التخلخل والتكاثف امرين متضادين لزم ان يولد الحكماء المذكورون سائر الاجسام من مبداء واحد موضوع بتعاقب هذين الضدين عليه وللاقتداء بهم حكم المص بان الاجسام تتكون من الهيولى بتعاقب الصورة والعدم المتضادين عليها ولكن لما لم يتفق جميع هؤلاء القدماء على ان يكون تكون الاجسام بالتخلخل والتكاثف بين المص بعد ذلك ان جميع الحكماء الطبيعيين وضعوا التكون من ضدين راجعين الى الزيادة والنقصان وصرح بان افلاطون لم يقل بان الاجسام تتكون بسبب التخلخل والتكاثف لكن وضع مقامهما الكبير والصغير المتضادين ايضا والكبير يقوم مقام الزيادة

١ **الاجسام** تتكون عند بعض القدماء من جسم واحد بالتخلخل والتكاثف الضدين

٢ **اتفق** الطبيعيون على ان تكون الاجسام انما يكون بتعاقب الاضداد

الزيادة والصغير يقوم مقام النقصان ثم وضع الفرق الذي كان بين القدماء والقائلين بالتخلخل والتكاثف وافلاطون القائل بالكبير والصغير حيث قال الا ان هذا اي افلاطون جعلها هيولى والواحد صورة الى آخره يعني قد وقع الاختلاف في تعيين المتضادين والواحد بين القدماء وافلاطون فافلاطون قال المتضادان هي الهيولى التي سماها كبيرة وصغيرة والواحد هي الصورة واما القدماء فيضعون ان يكون المبداء الموضوع واحدا والاضداد صورا وفصولا تختلف بسببها الهيولى اي الجسم الموضوع الذي هو مبداء لسائر الاجسام وتتكيف بسببها بوجوه مختلفة كثيرة بحيث يحصل بهذا السبب اجسام كثيرة مختلفة بان يتصف الهيولى اي الماء مثلا على راي ثالس بصورة التراب فيحصل التراب وبصورة الهواء فيحصل الهواء او بصورة النار فيحصل النار لكن هذا الاختلاف الواقع بينهما غير مضر لانه يكفي بينهما اتفاقهما في ان الاجسام تتكون من واحد والضدين هذا هو الطريق الاول ثم وضع حيث قال وبعضهم افرزوا الاضداد الموجودة في واحد منه الطريق الثاني الذي قال به بعض آخر من الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا ولان تفهم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان بعض القدماء الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا وضعوه جنسا واحدا وصورة واحدة كالماء او الهواء او النار وبعضهم وضعوه مختلف الجنس والصورة يعني طبيعة ما وعجينا ممتازا من العناصر توجد بالفعل فيها اضداد غير متناهية مختلطة كما كان خليط انا قساغوراس وعجينة وكرة انبذوقلس والاولون كانوا يقولون ان الاجسام تتكون من المبداء الواحد بالتخلخل والتكاثف وهذا هو الوجه الاول كما عرفت والمذكورون بعدهم سلكوا الى وجه اخر فانهم قالوا ان الاجسام تتكون بالافراز والاخراج من الخمير المذكور المحاط فيه جميع الاضداد والاجسام بالفعل وهذا هو الوجه الثاني لتكون الاجسام وهو الذي نقله المص عن انا قساندروس والى هذا الوجه يرجع مذهب انبذوقلس وانا قساغوراس حين قال وكل من يقول ان مبداء الموجودات اي الاجسام واحد وكثير الى آخره ويفرقهما عنه بانه وضع مبداء ماديا واحدا فقط وهما وضعا تارة واحدا واخرى كثيرا لان انا قسماندروس وان كان وضع مبداه مختلف الجنس والصورة ومركبا من امور آخر لان كل مختلف الجنس والصورة يحصل من اجناس متخالفة ولكن كان لا يسمي الاشياء التي حصل منها ذلك الخمير مبادي فكان يكون المبداء على رأيه واحدا واما انبذوقلس وانا قساغوراس فوضعوا مبداء واحدا بمعنى ومبادي كثيرة بمعنى اخر فانبذوقلس ذهب الى ان جميع الاجسام تكون مختلطة في كرة واحدة عند غلبة المحبة ولما كان هذه الكرة كمادة يخلق عنها مجموع العالم عنده علم منه انه كان يضع مبداء واحدا ماديا للاجسام وكان يقول اذا غلب العداوة وتكون العالم يكون العناصر الاربعة مبادي سائر الاجسام ثم سيتكون هذه الكرة مجددا بعد زمان معين فعلم من هذا انه قد كان يضع المبداء واحدا تارة وتارة كثيرا وعلى هذا الطريق وضع انا قساغوراس خليطا يوجد فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية وكان يظن هذا الخليط مبداء واحدا وكانت تلك الاجزاء الغير المتناهية كثيرة فهذان وافقا انا قسماندروس فيما قال ان تكون الاجسام يكون بالافراز والاخراج من الواحد واختلفا بينهما بوجهين

٣ **المبداء** الواحد عند افلاطون الصورة والضدان الكبير والصغير اي الهيولى والمبداء الواحد عند بعض القدماء الجسم الموضوع والضدان الصورة والفصول

٤ **بعض** القدماء الواضعين مبداء واحدا وضعوه جنسا واحدا وآ صورة واحدة وبعضهم وضعوه مختلف الجنس والصورة والاولون قالوا بتكون الاجسام من مبداء واحد بالتخلخل والتكاثف والاخرون قالوا بتكونها منه بالافراز والاخراج

٥ **قال** انبذوقلس ان جميع الاجسام مختلطة في كرة واحد عند غلبة المحبة وعند غلبة العداوة خرج عنها وتتكون العالم من العناصر الاربعة

٦ **وضع** انا قساغوراس خليطه مبداء واحدا يوجد فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية

ذهب[7] انبذوقلس الى ان العالم والكرة صنعا مرات غير متناهية وسيصنعا كذلك وذهب اناقساغوراس الى ان العالم صنع مرة

فان انبذوقلس[7] ذهب الى ان العالم والكرة قد صنعا مرات غير متناهية وكذا سيصنعا وهذا هو دور
الاشياء كما سيجئ مفصلا في الفصل الاول من تمام السماع الطبيعي وقال اناقساغوراس ان هذا العالم
قد صنع مرة فقط من الخليط المذكور ولا يفسد بعد ذلك ابدا ووضع مبادي مادية غير متناهية مستترة
في هذا الخليط واما انبذوقلس فذهب الى الاربعة فقط فان قلت لم لم يذكر المص مذهب ذيموقريطوس
ولاقيبوس مع انهما من الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الطبيعة لاقرارهما بالحركة قلت لانه انما اراد
ان يذكر ههنا مذاهب الطبيعيين القائلين بان المبداء واحد او واحد وكثير وذيموقريطوس ولاقيبوس
لم يقولا كذلك بل عينا للمبادي جسيمات لا منقسمة غير متناهية يحصل من اجتماعها الاجسام فان قلت لما
كانا عينا هذه الجسيمات الغير المتناهية في الخلاء كما عين اناقساغوراس مبادي مادية غير متناهية في خليط
فقد وضعا مبداء واحدا اشبه بوجه ما قلت ليس الامر كذلك فان بينهما فرقا من وجهين الاول ان
اناقساغوراس قد وضع في خليط اختلاطا للاشياء المختلطة وهما لم يضعا اصلا بل انما عينا كون هذه
الجسيمات متفاصلة متفارقة والثاني ان خليط اناقساغوراس كان امرا موجودا بخلاف خلائهما وان قلت
لما كان ما وضع قدماء الطبيعيين مبداء واحدا ماديا للاجسام الطبيعية غير مخالف لما وضع المص فانه
وضع الهيولى التي هي واحدة مبداء ماديا لها مستوفي المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب بالموضوع
الاول وكانوا عينوا التكون الاجسام موضوعا واحدا والتخلخل والتكاثف كالمتضادين وهذا غير مخالف
لما ذهب اليه المص فلم لم يرض المص بما قلنا لان بينهما فرقا فانهم ما وضعوه مبداء ماديا هو الجسم وهو وضع
الهيولى التي ليست بجسم بل قوة جوهرية فقط ولان القدماء حين عينوا التكون الاجسام موضوعا
واحدا اي الجسم الواحد والتخلخل والتكاثف كالاضداد لم يتفكروا بافكار دقيقة صحيحة موصلة الى الى هو
الحق كما هو الحق ولم ينظروا الى وجه تحقق المقصود الا من تحت الحجاب فقصروا في كل منهما بلا ارتياب
اما في الموضوع فلانهم عينوا امرا موجودا بالفعل واما في الاضداد فلان التخلخل والتكاثف من الاعراض
وهي لا يمكن ان يكونا مبادي لتكون الجوهر والمص كمل قصورهم ونقصانهم فعين الهيولى الموجودة بالقوة
لان تكون موضوعا للتكون الجوهري والصورة والعدم كالمتضادين ثم ان قلت لم سمى افلاطون الهيولى
كبيرة وصغيرة كما نقل عنه المص في هذا المتن وفي المتن الثمانين وسماها هو كذلك في تماوس قلت قد اختلف
الافلاطونيون في وجهها وذكروا وجوها كثيرة الاول انه سماها كبيرة لكون استعدادها لقبول الصور
المتعاقبة كثيرة غير متناهية وسماها صغيرة للعدم الذي لا يفرقه ولا يميزه افلاطون عنها اصلا كما سيجئ في المتن
التاسع والسبعين والثاني سماها كبيرة لانها يمكن ان تكون مع كل جسم موجود وصغيرة لانها ليست موجودة
بالفعل اصلا هذه بل تحت الموجود كما بينا في المتن الثلاثين والثالث سماها كذلك لانها في نفسها
مبهمة غير معينة كما قال افلاطون في مكالمة فيلبوس والكبير والصغير يدلان على غير المعين والرابع سماها
كبيرة لانه منشا الامتداد واصله وصغيرة لانها ليس لها بحسب ذاتها امتداد اصلا والخامس سماها
كذلك ليشعر انها قائمة مقام الضدين لان الكبير والصغير كالضدين والسادس سماها كذلك ليشعر

وجه تسمية افلاطون الهيولى كبيرة وصغيرة

الاشياء المختلفة التي تجتمع عند تكون الاجسام الطبيعية

بحدود والتبدلات المتقابلة ولما وقع كلامنا فيما قال افلاطون من الكبيرة والصغيرة التي هما من التكون الاجسام
الطبيعية على رأيه ناسب ان نذكر الاشياء التي ظن انها تجتمع في تكونها على ما قال في مكالمة فيلبوس من انها خمسة
غير المعين والحد والواحد والمركب والماهية فغير المعين هو الهيولى المقارنة في نفسها بالعدم والحد تمام المثال
اي الصورة المماثلة المشابهة بالمثال الذي كان يقول به افلاطون والواحد هو المركب الذي سماه في تماوس
بالولد والمركب هو الفاعل الموحد والماهية هو المثال الذي هو ماهية الشيء المركب لا يقال ان افلاطون
فسر الواحد بالمركب والواحد المنقول في هذا المتن قد اخذ بمعنى الصورة فيكون هذا الاخذ غير
مطابق لمراده فيكون باطلا لانا نقول الصورة يمكن ان تسمى حدا وواحدا باختلاف الوجوه لانها
من حيث انها حد سبب لوحدة المركب وسبب الوحدة لا يكون الا واحدا فبهذا السبب سميت واحدا
وسمي المركب لانه صار واحدا بسببها **المتن الثالث والثلثون قال المص** لكن يرى ان اناقساغوراس
ظن المبادي غير متناهية على ما ذكر لانه ظن رأي الطبيعيين المتفق عليه بينهم حقا وهو ان لا يكون شيء عما
ليس بموجود ولانه لاجل هذا قالوا ان المجموع قد كان مجتمعا معا وان التكون هكذا يكون استحالة وبعضهم
الاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ المص من تعداد مذاهب قدماء الطبيعيين شرع ههنا في بيان مذهب
اناقساغوراس فقط وترك ما عداه لما سيجئ ولما كان ينبغي للفيلسوف ان يكون مطمح نظره تفتيش الصدق
واستطلاعه وكل من يكون مظهرا للصدق يكون قاضيا لا خصما كما قال المص في المتن الحادي والمائة من اول
الفلكيات ذكر المص ههنا وفي المتن الاتي المباني التي بها ذهب اناقساغوراس الى ما ذهب اليه حتى يقدر ان يحكم
بعد حكما صادقا صحيحا فقال ان اناقساغوراس[2] ذهب الى هذا الرأي لانه ظن ان ما ذهب اليه الطبيعيون
بالاتفاق من انه لا يوجد[3] شيء عما ليس بموجود حق فكانه استدل بانه لما كان هذا القول المتفق عليه بينهم
صادقا وجب ان يكون كل ما يحدث موجودا بوجه ما قبل ان يحدث والا لكان يحدث عما ليس بموجود
وهو مخالف لما اتفقوا عليه فكل ما تكون ويتكون الآن وسيتكون يكون موجودا بوجه ما قبل تكونه وكون
شيء موجودا قبل التكون يلاحظ على وجهين بان يوجد قبله كاملا ومتميزا على وجه يتكون بعدا وبان يوجد قبله
بوجه مغاير لما يتكون بعدا اي بان يوجد اولا ناقصا مختلطا وبلا فرق ثم يتكون ويوجد تاما متميزا
ومتفرقا والاول مستحيل لانه تحصيل الحاصل فتعين الثاني قال وهذا لا يمكن ان يكون اوفق
وان يتبين الا بان تقطع ان يوجد قبل تكون شيء اجزاء غير متناهية متشابهة للاجسام مختلطة معا
في خمير محيط بالمجموع منها فلاجل هذا يقولون اي اناقساغوراس وتابعوه ان المجموع اي مجموع المكونات
قد كانت معا ثم العقل اي الواجب تعالى ميز تلك المختلطات وافرزها فخلق مجموع العالم منها
ثم قال وان التكون هكذا يكون استحالة وبعضهم عين الاقتران والافتراق قال بعض الشراح
ان هذه الكلمات متعلقة الى طريقي التكون المذكورين في المتن السابق يعني ان الذين يولدون
الاجسام من مبداء واحد بالتخلخل والتكاثف قالوا ان مثل هذا التكون استحالة والذين
يولدونها من مبداء واحد مركب مختلف الجنس يولدونها بالاجتماع والافتراق وهذا الشرح

واحدا هو

[2] سبب ظن اناقساغوراس ان مبادي الاجسام المتكونة غير متناهية

[3] لا يوجد شيء عما ليس بموجود عند جميع الحكماء

ليس بمراد المص لكن لا لانه يختل ح ترتيب الكلام فقط بل لان هذا الكلام اى وان التكون كذا يكون
استحالة من كلام اناقاغوراس وهذا الكلام يذكره المص ايضا فى المتن الاول من الكتاب الاول
للكون والفساد حين يرد على اناقاغوراس بانه لم يعرف اللفظ المخصوص للتكون حيث قال فيه
ولكن لم يعرف اناقاغوراس اللفظ المخصوص للتكون لانه قال الكون والفساد هو الاستحالة ومعناه الذكوره
ح انه لما كان يقول ان الاشياء يتولد بالاخراج والانفصال من الخليط كان ينبغى ان يسمى التكون حين اراد
ان يبينه بالاقتران والافتراق كما سماه البعض فهذا تعريض له وعلى هذا المعنى يكون المص مبينا لرأى
اناقاغوراس بتمامه فكانه قال كان يقول اناقاغوراس ان الاجسام لا تحدث من اللاشئ بل كانت
موجودة قبل فى خليط والموجودات فيه تتغاير وتتحول بوجه ما وهذا هو تكون هذا الشئ او ذاك وقوله
فى اخر القول وبعضهم الاجتماع والافتراق يمكن ان يكون بيانا لتكون الاجسام فقط يعنى جعل بعض منهم
التكون الاجتماع والافتراق بحيث اذا تكون شئ تنفصل الجسيمات المتشابهة من العجين الغير المتناهى الموجود
فى الخليط المذكور وتتقارب وتتجامع بقدر ما يحتاج اليه المتكون وبهذا الوجه تصير عظما وراسا وقدما
وانسانا وشجرا ونارا او غيرها ويمكن ان يكون الاجتماع بيانا لتكون الاجسام والافتراق لفسادها **المتن
الرابع والثلثون قال** ولان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه لان كل ما يحدث لما وجب ان يحدث اما من الموجودات
او من اللاموجودات واستحال الحدوث من اللاموجودات لما اتفق عليه رأى الطبيعيين ظنوا انه بقى بالضرورة
ان يحدث من الموجودات ويوجد فيها لكن من صغر مقدارها ليست محسوسة لنا وقالوا ان كل شئ مختلط بكل شئ
لانهم كانوا يرون ان الكل يكون من الكل وظهور المتفرقات وتسميتها مختلفات يكون مما يزيد غلبته بسبب
كثرة غير المتناهيات فى الاختلاط لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود ولا حلو ولا لحم ولا عظم وما يكون
منها اكثر فى شئ يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشئ **اقول** يذكر المص فى هذا المتن امورا اثنتين يذكر المبنى
الثانى لاناقاغوراس وجوابه عن سؤال اليه اورد عليه فى عصره فقال اخذ اناقاغوراس دليله الاخر
من ان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه توضيحه انه كان يقول نرى ان كل ضد يتولد من ضده مثلا البياض
يتكون من السواد والنار من الماء وبالعكس الى غير ذلك وهذه اما تحدث من اللاموجودات والاعدام او
من الموجودات لا يمكن اثبات الشق الاول لانه مخالف لما اتفق عليه رأى الطبيعيين من انه لا يصير شئ من العدم
والشق الثانى يمكن ان يؤخذ على وجهين الاول بان يتبدل طبيعة شئ كالسواد مثلا الى اخر كالبياض
وهذا ايضا غير ممكن الاثبات بالبديهة فبقى انه لو حدثت من الموجودات تحدث من اجزائها الموجودة فى اضدادها
ولما امكن ان يتكون كل شئ من كل شئ اخر لزم ان يكون كل شئ فى كل شئ ولهذا قالوا ان كل شئ مختلط بكل شئ
ولما اورد عليه ان كون كل شئ مختلطا فى كل شئ كذب لانه لو كان كذلك فلم لا نرى اجزاء الابيض فى
الاسود وفى الماء اجزاء النار وفى اللحم والعظم اجزاء الماء والحديد والنحاس والقلعى لانه لو اخذ السبب
الصادق المحكم من الحس لكان من افراط الجنون ان يحكم بما يخالف الحس ووضع المص جواب هذا الايراد
من جانب اناقاغوراس فقال لكن من صغر مقدارها ليست محسوسة لنا يعنى ان كل شئ مختلط فى كل شئ و

واجزاؤه موجودة فيه فى نفس الامر لكنها لا ترى لكمال صغرها وانما ترى اذا ظهرت واجتمعت فى شئ
ثم لما اورد عليه انه لو كان فى الاسود مثلا اجزاء الابيض وفى الماء اجزاء النار وبالجملة كل شئ فى كل شئ
فباى شئ تتمايز الاشياء ولم تسمى الاسود اسود والماء ماء ولا نسميها نارا او هواء اجاب عنه بقوله
وظهور المتغايرات وتسميتها مختلفات يكون مما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات الى اخره يعنى ان تمايز
الاشياء وتغايرها وتسميتها باسماء متخالفة يكون باكثرية بعض الاجزاء الموجودة فيها من بعض اخر وغلبة
بعضها على بعض مثلا الماء يمتاز عن الهواء والنار والتراب وسائر الموجودات الجسمية ويسمى باسم مخصوص
لان الاجزاء المائية الموجودة فيه اكثر من الاجزاء الهوائية والنارية والترابية والاجزاء الاخر المختفية الموجودة
فيه وغالبة عليها زيادة غلبة ولهذا قال لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود الى قوله وما يكون منها اكثر
فى شئ يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشئ انتهى لان الحكم للغالب فتميزها بسبب حسباننا ذلك الغالب
الاكثر دون الاجزاء القليلة المغلوبة فيها ونحكم بتغاير بعضها عن بعض ونسميها باسماء مخصوصة وبما قررنا
علم تمام رأى اناقاغوراس ومبانيه وجواباه عما اورد عليه ثم لنذكر بعض سؤالات على المتنين ببيان
مع اجوبتها سئل اكثر الشراح ما السبب فى ان المص ذكر وبين مذهب اناقساغوراس من المذاهب المذكورة
لقدماء الطبيعيين فى المتن الثانى والثلثين وابطله ولم يبين غيرها ولم يبطلها بل ما السبب فى انه ذكر
مذهب ملسوس وبارمندس واناقساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الحكماء فى المتن السابع وابطلها
ولم يبطل غيرها مع انه كان يليق به ان يبطل كلا منها لئلا تختدع واجيب بان المص ذكر مذاهب القدماء وردها لم
على ما كان ينبغى ان تذكر وترد ولم يردها على الترتيب فى سلك واحد وفى كل موضع ذكرت لانه لو فعل
كذلك لريئ انه بدا فى التاليف لرد الغير وهذا بعيد عن الفيلسوف لكن يرد المذاهب التى تخالف الاشياء التى
يجب ان تذكر بالصدق فى المحل الذى كلامه فيه اما لانها تعين لبيان الحق ولانها كانت اشهر وصادرة من الرجال
الكبار الكثيرة مع كونها كاذبة او لانها تستند الى رأى يستند اليه المص ايضا او لانها يلزم من ردها رد غيرها
او لان رد غيرها يورد فى موضع انسب به وهكذا فعل ههنا رد مذهب اناقاغوراس وترك المذاهب
الاخر لانه كان فى ذلك الزمان مشهورا ومذكورا عند كثير من العلماء ولان اناقاغوراس كان فى ذلك
الزمان فى مرتبة عليا من الاشتهار ولانه كان مبنيا على مقدمات يبنى المص عليها ايضا اثبات الهيولى الاولى
لانه كما قال اناقساغوراس بالخليط المذكور لئلا يلزم وجود الكائنات من العدم كذلك قال المص بالهيولى
الاولى لئلا يلزم ذلك ولان خليط اناقاغوراس يشابه بالهيولى الاولى زيادة مشابهة والمشابهة سبب
الانخداع ولانه يلزم من ابطاله ابطال مذهب ذموقرطوس وكلاجيوس وابيقورس بحسب ما يناسب
المردود لانه اذا ابطل عدم التناهى فى متشابهات اناقساغوراس يبطل ايضا عدم تناهى الجسيمات
الصغيرة التى وضعها ذموقرطوس ومتفقوه مبادى الاجسام الطبيعية فان قلت كان ينبغى على المص
ان يذكر مذهب ذموقرطوس ومتفقيه وان يرده لانه كان فى ذلك الزمان معتبرا ومشهورا زيادة اعتبار
وشهرة من مذهب اناقاغوراس لما قال المص فى المتن الثامن من الكتاب الاول للكون والفساد

انكساغورس يرى ان يصدق رأيه بالادلة المختصة الطبيعية ورجحه على سائره في المتن
الخامس منه قلت لا يناسب ان يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا المحل تماما لانه اورد للمبادي
جسيمات غير متناهية واورد ايضا الخلاء على ما نقل عنه المص في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب
وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وابطال الخلاء ليس بمناسب لهذا المحل لكن يبطل في الكتاب الرابع
وكذلك ذكر مقادير غير قابلة للانقسام وابطالها سيكون في الكتاب السادس الذي يبين فيه ان
كل متصل ينقسم دائما الى المنقسمات وسيبطلها ايضا في الكتاب الاول من الكون والفساد واما ابطال مذهب
ملسوس وبارمنيدس فهو واجب في هذا المحل لانهما هدما اساس الحكمة الطبيعية بالكلية لانهما انكرا الحركة
والطبيعة ولان مذهب بارمنيدس كان مشهورا ومعتبرا في ذلك العصر كما يعلم من مقالة افلاطون المسماة
بكالمة بارمنيدس واما ابطال سائر المذاهب فيعلم من هذه الابطالات ومن بيان الحق الذي في المتن الثاني
والاربعين وبعده وسينكشف بطلانها في محل يقتضي ابطالها وان قلت ان انكساغورس قد كان يقول
بمبدأين مادي وفاعلي اي العقل المحرك والمفرق للجميع كما نقل عنه المص في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة
وفي مواضع اخر فلم ينقل عنه ههنا المبدأ الفاعل ايضا قلنا ان الكلام ههنا انما هو المبادي الاجسام الداخلة
فيها والمبدأ الفاعل ليس كذلك فلذا ذكر ههنا رأيه للمبدأ المادي فقط وهو كما ذكرنا كانت جسيمات الاجزاء
المتشابهة الغير المتناهية المتخالطة في الخليط المذكور كالمياه الغير المتناهية والنيران الغير المتناهية واللحوم
الغير المتناهية والعظام الغير المتناهية والعروق الغير المتناهية الى غير ذلك ويسمى هذا المتخالط بمتشابه الاجزاء
ولما كان في كل شيء جميع الاشياء الآخر على رأيه سماه بذر الكل يعني ان الكل مزروع في الكل **المتن الخامس
والثلثون قال** فلما كان غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير معلوم فغير المتناهي بحسب الكثرة او الامتداد
كمي غير معلوم وبحسب الصورة كيف ما غير معلوم فعند كون المبادي غير متناهية بحسب الكثرة والصورة
يستحيل ان يتيقن الاشياء التي تحصل منها لانا انما نظن ان نتيقن المركب حين ندرك من اي اشياء تكون
وكم هي **اقول** لما فرغ المص من تحرير تمام مذهب انكساغورس وذكر ادلته وجوابه عما اورد عليه شرع الآن
ان يبين الصدق ويرد مذهبه ولما كان مذهبه متضمنا لامرين احدهما هو ان مبادي الاجسام الطبيعية اجسام
غير متناهية بالفعل مشتملة على اجزاء متشابهة والثاني هو ان الكل موجود في الكل رد المص كلا منهما رد
المص الاول في هذا المتن والمتن الآتي رده في هذا المتن من تيقن الاجسام وفي الآتي من وجودها ويفعل
في هذا المتن امرين يأخذ مقدمتين مسلمتين ويفعل بهما البرهان الاولى هي ان غير المتناهي سواء كان بحسب
الكثرة او الامتداد او الصورة من حيث انه غير متناه غير متيقن واشار ههنا الى الاقسام الثلثة لغير المتناهي
بالفعل الاول بحسب الكثرة كما لو كانت الاعداد غير متناهية بالفعل والثاني بحسب الامتداد كما لو كان جسم او
خط غير متناه بالفعل وقال كل منهما كمي غير معلوم لان الكثرة والامتداد من مقولة الكم والثالث بحسب الصورة
وفهم اكثر الشراح من غير المتناهي بحسب الصورة صورا غير متناهية الاعداد ولهذا قالوا هذا القسم متضمن
للقسم الاول لان غير المتناهي بحسب الصورة غير متناه بحسب الكثرة ايضا لكن لا بحسب مجرد كثرة الاشياء

الاشياء التي نفترق بينها بالعدد فقط بل بحسب الكثرة والصورة معا لان لهذا الغير المتناهي طبائع غير
متناهية ايضا ليست للاول وهذا الفهم ليس بمرضي عند الشارح لانه يلزم ان يكون التقسيم رديا اذ التقسيم
الصحيح هو الذي يكون اقسامه متقابلة او متخالفة ولان هذين القسمين يكونان بحسب العدد وفي غير
الامر اما كون الاول بحسب العدد فقط والثاني بحسب الصورة ايضا فهو تغاير بالعرض بالنسبة
الى اللامتناهي ومن طرف المادة لا من طرف اللاتناهي فالمراد منه على ما افهم هو غير المتناهي شدة كما
اذا قلنا قوة غير متناهية شدة وحرارة غير متناهية شدة وبهذا المعنى نسئل هل قدرة الله تعالى غير
متناهية وهل يمكن ان يوجد صورة وكيفية غير متناهية عند ارسطو ام لا اي هل يقول ارسطو
ان قدرة الله تعالى غير متناهية شدة ام لا وهل يقول يمكن ان يوجد في الخارج صورة وكيفية غير متناهية
شدة وبحسب الدرجات ام لا ولهذا سمى هذا الغير المتناهي بحسب الصورة كيفا ما غير متيقن وانما
هذه القضية اي قوله غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن مكررة لان غير المتناهي بالفعل يدرك
مادة ولهذا يرسم ويحد وكذا غير المتناهي بالقوة لكن غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يتيقن كما يجيء
في موضعه والمقدمة الثانية هي ان المركب لا يتيقن الا اذا ادرك الاشياء التي يحصل منها وادرك
كم هي ودليل هذه المقدمة هو ما ذكره المص في المتن الاول من قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا حين
ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وتصوير دليل المص يكون هذا لو كان مبادي
الجسم الطبيعي غير متناه بالفعل لما تيقن جسم طبيعي والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فقد
اعترف به الخصم اي انكساغورس فانه كان يقول ان الجسم الطبيعي يتيقن من ادراك مباديه
ولانه لو لم يتيقن لكان العقل ومحبته التيقن امرا عبثا واما الملازمة فظاهرة من المقدمتين لانه اذا
كانت مبادي الجسم الطبيعي غير متناهية لا تتيقن بالضرورة بحكم المقدمة الاولى واذا لم يتيقن
المبادي التي يحصل منه الجسم الطبيعي ولم يتيقن ما هي وكم هي لا يتيقن جسم طبيعي بالضرورة بحكم المقدمة
الثانية فلو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه لما تيقن جسم طبيعي وبهذا الدليل يبطل ايضا ما ذهب اليه
ذيموقريطس ولاوقيبوس وابيقورس من ان مبادي الاجسام الطبيعية جسيمات صغيرة غير منقسمة لا متناهية
كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي وان زعم سمبلقيوس مراخر من كلام اسكندر الافروديسي **اقول** للخصم
ان يقولوا انا انما نجعل الجسيمات الغير المتناهية بالفعل مبادي للاجسام المركبة منها وهي تدرك مادة قال الشارح بكمامه
وادراكها مادة يكفي لان يتيقن الاجسام المركبة منها من غير كمياتها ولا من حيث انها غير متناهية كما يكفي ادراك الهيولى
الاولى بالتناسب والسلب فانها انما ندرك بهما على ما يستفاد من كلام الشارح في شرح المتن التاسع
والستين اجزاء الحيوانات كالانسان والابل والفيل والحيات والذباغ والسمك واجزاء الجبال
والمعادن لان تيقن الاجسام البسيطة والمركبة والعناصر والنباتات والحيوانات والجبال والمعادن
وقد بحث عنها المص من غير ادراك الهيولى حقيقة وكمية اجزاء المركبات ولا تجعل اياها مبادي لها من حيث انها واتباعه
غير متناهية بالفعل ومع وصف كونها غير متناهية به لان المبادي انفسها فقط لا مع وصف عدم تناهيها

او تناهيها فالحق ان المركب يتيقن اذا ادركت الاشياء التي يحصل منها مادة ولا يلزم لتيقنه ان يدرك
تمام عدد ها كيف ونحن نتيقن البيت وسائر المركبات الصناعية والطبيعية مع عدم ادراكنا تمام عدد اجزائها
نعم يرد ان ملازمة الدليل مردودة قوله في اثباتها لانه اذا كانت مبادي الجسم الخ مردود ايضا لانه ان اريد اذا
كانت مبادي الجسم غير متناهية لا تدرك من حيث انها غير متناهية فادراكها من هذه الحيثية غير لازم لما عرفت وان اريد
لا تدرك مادة فباطل لانه سلم ان غير المتناهي يتيقن مادة فلم يبطل بهذا الدليل لا مذهب اناقاغوراس ولا مذهب
ذيمقراطيس وموافقيهما **المتن السادس والثلثون** قال ولما كان يجب ان يكون الكل الذي يمكن ان يكون
جزء من اجزائه الموجودة فيه المنقسم هو اليها متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة بحيث يمكن ان يقع عليه ذلك
وكان يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة فظاهر انه يستحيل ان يكون جزء ما
له كذلك والا لكان الكل ايضا كذلك واللحم والعظم وامثال ذلك اجزاء للحيوان والثمر للشجر فظاهر انه
يستحيل ان يكون اللحم او العظم او امثالها متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة او الصغيرة **قال الشارح** لما فرغ
من ابطال مذهب اناقاغوراس بتيقن الاجسام شرع ان يبطله بوجوه ولا ان تعرف هذا ينبغي ان نعلم ان
الاجسام المتشابهة الا متناهية التي وضعها اناقاغوراس في خليطه ليس لها عنده نهاية في الكبر لانه كان
اللحوم مثلا فيه غير متناهية عنده وغير المتناهي ليس له نهاية وليس لها نهاية في الصغر لانه لما كان يوجد في كل قطعة
من اللحم مثلا سائر الاجسام متخالطة لانه الكل يوجد في الكل عنده فلو انفصل من اللحم المذكور شيء منها يكون اصغر
ثم اصغر ثم وثم الى غير النهاية واذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف يستدل على بطلان مذهبه بانه كلما يمكن ان يكون
جزء من اجزاء الكل الموجودة فيه المنقسم هو اليها ان يكون متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة وجب
ان يكون الكل بحيث يمكن ان يقع عليه ذلك والتالي مستحيل والا لامكن ان يحدث انسان كالارض وكجميع العناصر
بل بكبر غير متناه وكذلك كان يمكن ان يحدث مثل بقة وذرة وكذلك يمكن ان يكون كل جسم بكبر غير متناه وباصغر
صغر وهو مستحيل كما قال يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة فكل جسم
طبيعي انما يأخذ كبرا او صغرا مناسبا له محققا ومتعينا من طبعه ولا يمكن ان يتجاوز عنهما اصلا والصغر او الكبر
المناسب المحقق المتعين من الطبيعة هو ما يكون له امتداد لا ما وضع في غير المنقسم وانما قيد اجزاءه بالموجودة
فيه المنقسم هو اليها لان الاجزاء ينقسم الى الاجزاء الذاتية التي يحصل منها الكل كالهيولى الاولى والصورة والكل الحاصل — الاجزاء اما ذاتية او تامة
منها لا يمكن ان ينقسم اليها بحيث يمكن ان توجد متفرقة والى الاجزاء التامة التي لو انقسم الكل اليها يكون كل منها
موجودا متفرقا مثلا لو انقسم الانسان الكل الى العظام واللحوم والعروق وغير ذلك من الاجزاء التامة التي حصل هو
منها يوجد كل منها بذاته متفرقا والمصنف لا يتكلم ههنا للقسم الاول بل للثاني لان اناقاغوراس انما قال بالاجزاء
التامة وانما هي المركبة للكل والكل انما يحصل منها وانما لم يقل لما كان يجب ان يكون الكل الذي يمكن ان يكون جزء من اجزائه
متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة بحيث يجب ان يقع عليه ذلك بل قال بحيث يمكن ان يقع عليه ليدفع
ما يمكن ان يورده اناقاغوراس من ان الاجزاء وان كان يمكن ان يكون متكممة بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة
بالنظر الى ذواتها لكن العقل الفاعل بعينها ان تكون بمقدار معين لان يحصل الكل على مقتضى استعداده لا بان يجتمع

بان يجتمع اكبرها واصغرها للحصول نعم لا يلزم من امكان كون اجزاء الكل متكممة بكل نوع من المقادير ان يقع
هذا على الكل ايضا فكانه قال نعم لا يلزم الوقوع بالفعل لكن هذا في الخارج وبالفرض واما بالنظر الى ذات
الجسم فيمكن ان يقع على الانسان مثلا ان يكون متكمما بكل امتداد من الكبر والصغر وهو مستحيل قطعا فما ذهب
اليه اناقاغوراس مستحيل ايضا **المتن السابع والثلثون** قال وايضا لو وجد كل جسم في كل جسم
وما حدث جسم بل فصل حال كونه موجودا اولا وسمي من الكثير وصار كل واحد من كل واحد كما لو فصل
الماء من اللحم واللحم من الماء وكان كل جسم متناه ينفد من جسم متناه فظاهر انه لا يمكن ان يوجد كل واحد
في كل واحد لانه اذا فصل من الماء اللحم ثم فصل مرة بعد اخرى من الباقي وان كان المفصول اصغر دائما
لا يتجاوز جزأ في الصغر فان نفد الفصل فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي وان
لم ينفد بل تحقق الفصل دائما تكون المتناهية المساوية الموجودة في المقدار المتناهي غير متناهية بحسب
الكثرة وهو مستحيل **قال الشارح** لما فرغ من ابطال القول الاول لاناقاغوراس في المتنين السابقين
شرع ان يبطل في هذا المتن وفي المتن الاتي قوله الثاني وهو انه لا يوجد جسم خالص في الخارج بل يوجد الكل
ويفعل امورا ثلثة يذكر اولا رأي اناقاغوراس ويضع ثانيا مقدمة ويستدل ثالثا على دعواه فيقول
وايضا لو وجد كل جسم في كل جسم الى اخره ويعد ههنا اقوالا ثلثة لاناقاغوراس احدها هو ان كل جسم
طبيعي يوجد في كل جسم طبيعي الثاني هو ان الموجودات الطبيعية لا تحدث بل تفرق وتفصل لكون كل منها موجودا
في الاخر ولا حتى اذا ظن انها تكونت تكون في الحقيقة خارجة وظاهرة فقط والثالث هو ان الاجسام
تسمى باسم كذا او كذا بسبب كثرة الاجزاء الموجودة فيها ثم ذكر المقدمة وهي ان كل جسم متناه ينفد
من جسم متناه اي من فصل اجسام متناهية هي اجزاؤه عنه دائما وهذه المقدمة لا يجوز ان تفهم فهما هندسيا
لانها لو فهمت كذلك لكانت كاذبة لان تفصل الاجزاء المتناهية المجهولة بالانتزاع الهندسي لانه قابل
للانقسام الى ما يقبل الانقسام دائما بل يجب ان تفهم فهما طبيعيا حسيا واذا فهمت بهذا الوجه فظاهر
ان كل جسم متناه ينفد باخراج اجزائه المتناهية منه مرة بعد اخرى دائما ولا ظهار ارادته الاخراج الطبيعي
الحسي لا الانتزاع الهندسي قال وكل جسم متناه ينفد من جسم متناه ولم يقل وكل متصل متناه ينفد
من المتصل المتناهي وايضا المقام انما يقتضي هذا الفهم لانه هكذا كانت حجة اناقاغوراس ثم استدل
على عدم امكان ان يوجد كل جسم في كل جسم بقوله اذا فصل من الماء اللحم الى اخره يعني لو قيل ان يكون من الماء اللحم
لان الكل يكون من الكل كما قال اناقاغوراس نعم لنأخذ ماء متناهيا مثلا مقدار رطل ولنفرض ان العقل
الفاصل الذي قال به اناقاغوراس شرع ان يفصل ويخرج منه اللحم مرة بعد اخرى فح نقول لما كان
الماء واللحم المخالط فيه متناهيين فباخراج اجزاء اللحم مرة بعد اخرى بالفصل يخرج مجموع اللحم المخالط فيه
بحكم المقدمة المذكورة القائلة بان كل جسم متناه ينفد من الجسم المتناهي اي لا يبقى منه شيء فيه اذا اخرج منه
مرارا كثيرة فيبقى الماء خالصا عن اللحم اصلا فيكون قوله ان الكل يوجد في الكل وقوله لا يوجد شيء خالص ايضا باطلا
لانا اذا اخرج سائر اجزاء الاجسام المتناهية المخالطة في الماء المتناهي يبقى الماء خالصا صافيا ولما كان يقول

اناقاغوراس انه يخرج من الماء اولا اجزاء اللحم الكبيرة ثم الصغيرة بحيث يكون المخرج بعد اصغر من المخرج قبل
دائما وهكذا يخرج الاصغر ثم وثم دائما فلدفع هذا قال وان كان المخرج اصغر دائما لا يتجاوز جزءا في الصغر
يعني لو سلّم ان المخرج اصغر ثم اصغر ثم اصغر دائما لكن لا بد من ان ينتهي الى جزء اصغر من الكل لسنخ الماء اصغر
منه وهذا يدفع ايضا بالمقدمة المذكورة فان قطع اللحم المخرجة من الماء وان كان المخرج منه بعد اصغر مما اخرج
قبل لكن لما كانت متناهية لزم النفاد بكلها قطعا ولسد جميع طرق فرار اناقاغوراس وكمال تضييقه
قال فان نفد الفصل فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي يعني انك يا اناقاغوراس
قد كنت تقول ان هذا الماء يوجد فيه كل شيء وليس بماء خالص صاف لكني اضيقك بان اقول ان اخذ
العقل الفاعل ان يخرج اللحم وسائر الاجسام من الماء المتناهي الموجودة اي فيه فح اما ان ينتهي
الاخراج او لا فان انتهى في زمان ما فلا يكون في الماء الباقي امر اخر فلا يكون الكل في الكل ويكون الماء
الباقي خالصا صافيا فيكون كلا قوليك كاذبين وان لم ينفد بل كلما اخرج منه بقي فيه بعد اجزاء
غير متناهية فيلزم ان يوجد في الماء المتناهي المقدار اجزاء غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل لانه
ح يكون غير المتناهي محاطا في المتناهي فيكون غير المتناهي متناهيا ولما كان هذا امرا مستحيلا وجب
ان تعترف بانتهاء الاخراج فح لا يكون الكل في الكل ويكون الماء صافيا خالصا اعلم انه لما وضع بعض
علامات الخط في هذا الشق الاخير في بعض النسخ اليونانية واللاتينية على خلاف قانون رسم
الخط المعتبر عندهم تشوش كلام جميع الشراح ههنا ولم يصل احد الى خالص مراد المص وترجمنا اي قولنا
وان لم ينفد بل تحقق الفصل دائما تكون المتناهيات المتساوية الموجودة في المقدار المتناهي غير متناهية تطبق
عبارة النسخ القديمة اليونانية ومعناه وان لم ينفد فصل اللحم من هذا الماء المتناهي بل يكون دائما بحيث
لا ينقطع دائما ابدا يكون الموجودات المتناهية الموجودة في المقدار المتناهي اي الماء المساوية لهذا
المقدار المتناهي بسبب كونها محاطة فيه وكون المحاط مساويا للمحيط كما ان سطح ظاهر المتمكن مساو لسطح
المكان غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل قطعا **المتن الثامن والثلثون قال** وان كان يجب ان يكون كل جسم اذا
اخرج منه شيء اصغر وكان مقدار اللحم متعينا في الكبر والصغر فظاهر انه لا يخرج من اللحم الاصغر جسم ما والا
لكان اصغر وكان في الاجسام الغير المتناهية لحم غير متناه ودم ودماغ غير متناهيين واذا فصلت الاجسام
كل من اخر لا تكون صغيرة بل يكون كل واحد غير متناه وهذا غير معقول **قال الشارح** يبطل ههنا ايضا ما قال
اناقاغوراس من ان الكل يوجد في الكل وليس في الاجسام جسم خالص بوجهين الاول هو انا نحقق ونعلم
يقينا ان كل جسم اخرج منه شيء يبقى بالضرورة اصغر مما كان اولا فح نأخذ من الاجسام التي وضعها اناقاغوراس
جسما متناهيا معلوم المقدار مثلا قيل لحم ونبدأ ان نخرج منه بعض اجسام اخر كالماء او النار
واذا اخرجناها عنه دائما جزءا ثم جزءا يصغر وينتهي بالضرورة الى ما هو اصغر من الكل فح نسئل هل بقي في هذا
الجزء الاصغر شيء من الماء وسائر الاجسام ام لا فان قال لم يبق شيء منها اصلا فلا يكون الكل في
الكل ويكون هذا اللحم الباقي لحما خالصا وان بقي فيه شيء منها فان امكن ان يخرج منه يلزم ان لا يكون اللحم

اللحم الاصغر اصغر وهو باطل والثاني يتصور هكذا لو كان الكل في الكل ولم يكن في نفس الامر جسم خالص
يلزم ان يكون شيء غير متناه بمرات غير متناهية وان يكون تلك الاجسام المفصول كل منها عن آخر
غير متناهية وهو مشتمل على التناقض لانه اذا كان جسم منفصلا من اخر يكون فيه نهاية انفصاله فيكون
متناهيا ويثبت الملازمة بالنظر الى اللازم الاول بان اناقاغوراس كان يعتقد اجزاء متشابهة غير متناهية
بالعدد وفي كل جزء منها اجزاء اخر غير متناهية كذلك لو كان الكل يوجد في الكل كان في اللحم مثلا دم غير
متناهية وعظام غير متناهية وعروق غير متناهية وكذا في سائر الاجسام وكذا كان في الماء لحوم غير متناهية
وعظام غير متناهية وهواء غير متناه ونار غير متناه الى غير ذلك واذا كان غير متناه واحد مشتملا على آخر
فكل غير متناه يكون متناه بمرات غير متناهية واما بالنظر الى الثاني فبما قال واذا فصلت الاجسام كل عن آخر
لا تكون صغيرة بل تكون كل واحد غير متناه لانه ينفصل من الماء مثلا مجموع اللحوم وهو غير متناه ومجموع
الماء وهو غير متناه ايضا الى غير ذلك **المتن التاسع والثلثون قال** اما عدم كون الفصل تاما في زمان ما
فقد قيل بلا علم لكن قيل صدقا فان الاحوال غير قابلة للانفصال فاذا كانت الالوان والملكات مختلطة
فلو انفصلنا لكان البياض والصحة موجودة من غير ان يوجد امرا اخر ولا في الموضوع فيكون العقل الطالب
للمحال غير معقول لانه اراد ان يفصل ما يكون انفصاله محالا بحسب الكم وبحسب الكيف اما بحسب الكم
فلانه لا يوجد مقدار اصغر واما بحسب الكيف فلان الاحوال غير قابلة للانفصال **قال الشارح** لما فرغ
المص من ابطال قولي اناقاغوراس من ان المبادي غير متناهية وان الكل موجود في الكل شرع الآن
ان يبطل الطريق الذي به كان يضع اناقاغوراس رأيه المذكور ولهذا نقل في ابتداء المتن
قوله الذي يعلم به طريق رأيه ثم فتش هذا القول وهو عدم تحقق الانفصال الكلي ابدا يعني ان اخراج
الاجزاء المتشابهة المختلطة الموجودة في الخليط المذكور على رأيه لا ينتهي ولا ينقطع ابدا لانه اراد بهذا
الفصل الفصل الذي فعله العقل في ابتداء خلق العالم على رأي اناقاغوراس وان كان يمكن ان يفهم منه
فصل الاشياء الموجودة في خارج الخليط بعد اخراجها عنه بسبب انه ظن ان الكل يوجد في الكل والمص
يتكلم على هذا القول كلامين يذكر اولا انه صادق لكنه قيل بلا فكر وتأمل ثم يرد اناقاغوراس فيقول
ان ما قال اناقاغوراس من ان اخراج الكل وفصله لا يتم ولا ينقطع حق لان اناقاغوراس كان
يقول ان يكون جميع الالوان والملكات والاحوال والكيفيات مختلطة في العجين المذكور والحاصل
ان يكون جميع الاعراض مختلطة فيه وهو مراد المص من لفظ الاحوال والمص وافقه في انه لا يمكن اخراج
الكل وفصله فان الاحوال الغير قابلة للانفصال اي ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن معروضاتها القائمة
بها ولو فرض ان يمكن ان ينفصل عرض ما لكان موجودا بدون معروضه فيلزم مثلا ان يوجد بياض وصحة فقط
من غير ان يوجد امر اخر ولا في الموضوع اي ولا يوجد في الموضوع ولما كان هذا مستحيلا بالبديهة كان
ما قال اناقاغوراس من ان الانفصال الكلي مستحيل صدقا كما صدقه المص فيه واستحسنه لكن قال
انه لم يقل عن علم وتفكر لانه يضع العقل الاول ان يسعى ان يفصل ما لا يمكن ان ينفصل لانه يجعله جاهلا

العرض لا يمكن ان يوجد بدون معروضه

بما يمكن ان يوجد وما لا يمكن والى هذا اشار بقوله فيكون العقل الطالب للمحالات غير معقول لانه اراد
ان يفصل الخ مريدا ان ظنه كون العقل الاول ساعيا لان يخلق ما لا يمكن ان يخلق ظن فاسد غير جائز
ولا معقول لان الفصل الكلي لما كان محالا على رايه فاعتقاده كون العقل ساعيا ومريدا لخلق المحال اعتقاد
غير معقول باطل ثم قيد المحال بقوله بحسب الكم وبحسب الكيف ليفيد ان الفصل المذكور محال من وجهين
اما اولا فبحسب الكم لانه لا يوجد كم اصغر يعني يستحيل الوصول الى ما هو اصغر من الكل لانه لو وصل العقل
الفاعل بالفصل اليه ما هو اصغر من الكل الخ لا يمكن ان يوجد في هذا الكم الاصغر جسم يمكن انفصاله والا
لزم ان يكون اصغر مما هو اصغر من الكل لو انفصل وهو محال فبحسب الكم يكون العقل الذي وضعه اناقساغوراس
ساعيا ومريدا للفصل الكلي عاجزا عنه على رايه لانه وان صغر الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية لكنه لم يصل
الى اصغر الكل مع وجود سعيه وارادته اياه على رايه مع انه لو وصل لكان مخالفا لرأيه فهذا الوضع
فاسد غير معقول واما ثانيا فبحسب الكيف لان الكيفيات غير قابلة للانفصال فيكون ارادة العقل اياه وسعيه
له عبثا فيكون وضع اناقساغوراس اياه على هذه الصفة باطلا غير معقول **المتن الاربعون قال** ولم
ياخذ تكون الموجودات صحيحا لانه قد ينقسم الطين الى الطينات وقد لا ينقسم وعلى هذا الوجه تكون
اللبنات من البيت والبيت من اللبنات وكذا الماء والهواء يكون كل منهما من الاخر ويحدث فالاولى اخذ
القليلة والمتناهية كما فعله انبذوقلس **قال الشارح** لما فرغ من رد راي اناقساغوراس بالنظر الى
الفصل والاخراج من الخليط ووضعه العقل الفاعل جاهلا بما يمكن ان يخلق وبما لا يمكن عاجزا قاصرا عما
يريد ان يفعله ولا يقدر ان يفعله شرع الآن ان يرد رايه بالنظر الى حدوث الاشياء الجزئية ثم يحصل
نتيجة مجموع البحث المذكور من المتن السادس الى هذا المتن ولما كان يقول اناقساغوراس ان الاشياء
تكون بحيث لو اقتضى ان يكون اللحم او العظم لكان واجبا ان ينفصل ويخرج من العجين المذكور اجزاء
اللحم او العظم الصغيرة وان تجمع معا حتى يظهر اللحم او العظم من البطن كذلك لو اقتضى ان يحدث الطين
لكان واجبا ان ينفصل ويخرج الطينات من العجين المذكور حتى يخرج الطين من البطون الى الظهور
وكذلك سائر الاشياء ولانه كان يقول انه لا يمكن التكون والحدوث الا بالفصل والاخراج من العجين الواقع
في الخليط المذكور قابله المص بما يشهد به الحس على خلاف ما قال فقال انا نرى ان الطين قد يكون
من الطينات الاخر المتشابهة وقد يكون من الاجسام الغير المتشابهة مثلا من التراب والماء وقال ينقسم الطين
الى الطينات الصغيرة وينقسم ايضا الى ما ليس بطين فتكون الطين ليس من الطينات المتشابهة فقط بل
ومن اللامتشابهة فقوله ان التكون والحدوث يكون من الاجزاء المتشابهة مطلقا كاذب وكذلك البيت
قد يكون من اللبنات وقد يكون اللبنات من البيت وكذلك ينبغي ان يعتقد تكون سائر الاجسام الطبيعية
فان بعضها يتكون ويحدث من الاخر مثلا قد يحدث الهواء من الماء وقد يحدث الماء من الهواء ولهذا
لا يجب لحدوث الماء ان يوجد اولا ماء آخر يظهر من فصله هذا الماء او ذاك ولحدوث الهواء ان يوجد
اولا هواء آخر يظهر من فصله هذا الهواء او ذاك الهواء بل يكفي وجود جسم يكون قابلا لان يتبدل

لان يتبدل الى الماء او الهواء ثم يحصل ان الراي الذي جعل مبادي الاجسام الطبيعية قليلة ومتناهية راجح
من الاراء التي عينتها واحدا او غير متناهية والى هذا اشار بقوله فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله
انبذوقلس وكانه حصل ان الاراء التي تضع المبادي واحدا او غير متناه يرد عليها مفاسد كثيرة كما
وردت على ملسوس وبارمنيدس واناقساغوراس والاراء التي وضعتها قليلة ومتناهية لا يرد عليها
هذه المفاسد الكثيرة وايضا لما كان يمكن ان يضبط بالمبادي القليلة المتناهية الاشياء التي تراد ان تضبط
بالمبادي الغير المتناهية كما يمكن ان يضبط بالمبادي الستة التي هي العناصر الاربعة والمحبة والعداوة
على ما وضعها انبذوقلس الاشياء التي يمكن ان تضبط بالمبادي الغير المتناهية على ما قال المص في المتن
الخمسين من هذا الكتاب فالاحرى اخذ المبادي القليلة والمتناهية لا سيما انه يجب في الطبيعيات المتناهي والاحرى
اذا امكن ان يكون كما قال في المتن الثامن والاربعين من الكتاب الثامن للسماع الطبيعي وقال في المتن السادس
والخمسين منه نظن ان ما يكون احرى هو يكون في الطبيعة دائما ان امكن واشار المص بلفظي القليلة والكثيرة
الى نسبتين احدهما بين القليل والكثير والاخرى بين المتناهي وغير المتناهي وهاتان النسبتان تستنبطان
من قانوني الطبيعة احدهما هو ان الطبيعة لا تفعل بالكثير ما يمكن ان تفعله بالقليل والثاني هو ان الطبيعة اعتادت بكل سعي
وتقيدا ان ترد وتمنع الغير المتناهي لان غير المتناهي لا غاية له والطبيعة تطلب في كل شيء دائما الغاية التي تفعل لاجلها
على ما قال المص في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي وقال بعض الشراح ذكر المص لفظ المتناهية بعد القليلة
ولم يكتف بها لانه لا يكفي لتعيين المبادي متناهية تعيينها اقل مما عينها اناقساغوراس لان اناقساغوراس
وضع غير متناهية كثيرة يعني امتدادات غير متناهية وغير متناهية بالكثرة وغير متناهية بالكيفية فلو عينها احد
غير متناهية بالكثرة تكون اقل مما عينها اناقساغوراس فيلزم ان يكون هي احرى ايضا فلدفع هذا ذكر المتناهية
بعد القليلة بقي ان ما قال الطبيعيون من انه لا يوجد شيء من العدم هل هو صادق ام لا وعلى تقدير صدقه باي معنى
يصدق وما رأي المص فيه هل يقبله ام يظن ان التكون على غير هذا الوجه بان يكون الاشياء من العدم يعني
هل كان يقول بخلق الاشياء على غير هذا الوجه بان يوجد من العدم ام لا اقول هذا البحث لما كان في خلق العالم
لا ينبغي ان نذكره هنا لانه سيجيء في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وسيسعى المص فيه ان يثبت ان ليس للعالم
ابتداء بل وان لا يمكن ان يكون له ذلك **الفصل الخامس** في بيان رأيه في المبادي **مدخل** لما رد المص الى هنا
بعض آراء الحكماء الاوائل شرع الآن ان يبين رأيه في مبادي الاجسام الطبيعية وان يوضح كيف تكون مباديها
وكم تكون واية تكون وعلى اي وجه تكون مبادي فحين اراد ان يبين الاول ويظهر رأيه ويكشف الصدق
بحسب المناسبة في اي شيء اصاب القدماء وفي اي اخطاؤا يعني ميز الصدق من الكذب وفتش اولا على اي
وجه تكون الاضداد مبادي وهذا التفتيش حسن جدا لانه مدخل لبيان البواقي كما ستعرف في موضعه **المتن
الحادي والاربعون قال** فالجميع جعلوا الاضداد مبادي والذين يقولون ان المجموع واحد لا متحرك
لان بارمنيدس جعل الحرارة والبرودة مبادي وسماهما نارا وارضا والذين جعلوا المتخلخل والمتكاثف
ودموقريطوس الذي جعل الملاء والخلاء الذين قال ان واحدا منهما يكون كالموجود والاخر كاللاموجود

الطبيعة لا تفعل بامور كثيرة ما يمكن ان تفعله بقليلة

الطبيعة يطلب التناهي وترد عدمه

بل الوضع والشكل والترتيب ايضا وهذه اجناس بعض الاضداد للوضع الفوق والتحت والقدام
والخلف وللشكل ذو الزاوية وغير ذي الزاوية والمستقيم والمدور فظهر ان الجميع جعلوا الاضداد
بوجه ما مبادي قال الشارح يبين المص ههنا امرين احدهما ان جميع قدماء الحكماء الفلاسفة جعلوا الاضداد
مبادي الاجسام الطبيعية ثم بين الاضداد المورودة منهم فقال اولا فالجميع جعلوا الاضداد مبادي يريد ان جميع
قدماء الحكماء جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ولا يريد انهم جعلوا المبادي اضدادا والعدم مما على
اصل عبارة النسخ اليونانية لهذا المعنى اصلا ومخالفته للقوانين النحوية اليونانية قطعا مع ان المص اراد
المعنى الاول في بعض المواضع الاخر كما يريد ان المص لما اراد ان يبحث ههنا عن المبادي وان يبين انها متضادة
عند جميع قدماء الحكماء لا عن الاضداد وان يبين انها مبادي اولا كان ينبغي ان يقول فالجميع جعلوا المبادي اضدادا
فلم لم يقل كذلك اجاب الشارح بانه لو عبر كذلك لكان في معنى ان المبادي اضداد عندهم فامكن ان تقع في الغلط
لان هذه القضية تظن ان تكون مساوية للكلية اي لقولنا كل مبداء ضد للاخر وهو كاذب لانه ليس كل المبادي
متضادة بل بعضها كالصورة والعدم مثلا واما اذا قيل الاضداد مباد يكون القضية مهملة وهي
يمكن ان تكون ضرورية او ممكنة وعلى كل تقدير يكون صادقة لانه لو اريد من الاضداد الاضداد الاولى
على ما افهم ويظهر من اثبات المص في المتن الاتي تكون القضية ضرورية وتكون مساوية لقولنا
جميع الاضداد الاول تكون مبادي لان القضية المهملة الضرورية تساوي القضية الكلية كما ان
قولنا الانسان حيوان ما ولقولنا كل انسان حيوان ولو لم يرد منها الاول بل اية اضداد
كانت تكون القضية ممكنة والقضية الممكنة المهملة تساوي القضية الجزئية كما ان قولنا الانسان ابيض يساوي
قولنا بعض الانسان ابيض فهذه القضية اي قولنا الاضداد مباد ماخوذة بكل من الوجهين اذا انعكس بالعكس
المنطقي تكون صادقة لانها اذا اخذت بالوجه الاول حتى تكون كلية تنعكس بالعرض بان يقال
جميع الاضداد الاول مباد فبعض المبادي اضداد اول وهو صادق واذا اخذت بالوجه الثاني
حتى تنعكس بالعكس المطلق بان يقال بعض الاضداد مباد فبعض المبادي اضداد ويكون صادقة
فلئلا يخطي احد قال كذا ولم يقل فالجميع جعلوا المبادي اضدادا ثم بعد ما بين ان المبادي تكون اضدادا
وايا لا يكون لا يكون تعبيره بعبارة اخرى مثل ان يقول مطلقا جعلوا المبادي اضدادا كما قال
في اخر المتن التاسع والاربعين ولما كان حكمه بان الجميع جعلوا الاضداد مبادي مخالفا بحسب الظاهر
لما قال في الفصل الثاني من ان بعض الحكماء قالوا ان المبداء واحد لا متحرك وبعضهم انه واحد متحرك
والاضداد لا تكون واحدا شرع ان يبين كيف جعل هؤلاء الاضداد مبادي فبين اولا كيف جعلها بارمنيدس
مبادي والتذنيب وقال والذين يقولون ان الجميع واحد لا متحرك لان بارمنيدس واتباعه جعلوا الحرارة
والبرودة مبادي لكن لا يكون الموجود الواحد مبداء بل لما راو بابصارهم كثرة الموجودات
المتحركة اضطروا ان يضموا الى الواحد المذكور اشياء اخر كما ضم بارمنيدس الحرارة والبرودة اللتين
سماهما نارا وارضا واراد بالنار الافلاك التي زعم اكثر القدماء انها نارية كما سيجي في المتن السادس

جميع القدماء جعلوا الاضداد مبادي للاجسام الطبيعية

مراد بارمنيدس من الحرارة والبرودة النار والارض واراد من النار الافلاك كما ذهب اليه اكثر القدماء من انها نار ومن الارض الهواء والماء والتراب وهي باردة عندهم وانما تتسخن من الافلاك

كائنات الجو

السادس والثلثين من اول الفلكيات وفي الفصل الرابع من اول جو الكائنات وفي مواضع اخر واراد
بالارض سائر العناصر الثلثة الموجودة تحت الفلك اي الهواء والماء والتراب كما سيذكره
المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وكان القدماء زعموا انها باردة تتسخن
من الفلك وانما عبر عن الفلك بالحرارة ومن العناصر بالبرودة ليفيد انهما ليسا مبداين
بذاتهما بل من حيث ان الفلك حار والعناصر باردة ولما اورد بارمنيدس الحرارة والبرودة
على ان تكونا مبادي فجعل هو ايضا الاضداد مبادي لانهما متضادتان قال بعضهم ان بارمنيدس
وضع المبداء واحدا على مقتضى عقله وكثيرا على مقتضى ظن عامة الناس ولهذا قال
سمبلقيوس ان بارمنيدس صنف كتابا سماه للظن اي لظن الناس ولم يذكر المص
ملسوس لخشونة كلامه ثم بين ثانيا ان الطبيعيين الذين جعلوا مبداء الاجسام الطبيعية واحدا
متحركا مثل ثالس الملطي الذي وضع الماء مبداء وذيوجانس الابولوني وانكسيمانس الذين
وضعا الهواء وهراقليطس الذي وضع النار وانكسمندريس الذي وضع المتوسط بين
النار والهواء جعلوا الاضداد مبادي ايضا لانهم ضموا الى ما قالوا التخلخل والتكاثف
الذين يكون الاشياء بسببهما كما بينا سابقا والتخلخل والتكاثف متضادان ثم بين ثالثا ان
ذيمقراطيس واتباعه مثل لوقيبس وابيقورس الذين جعلوا مبادي الاجسام الطبيعية
جسيمات صغارا غير منقسمة لا متناهية جعلوا الاضداد مبادي لها اما اولا فلانهم جعلوا الملاء
اي الجسيمات الصغيرة والخلاء مبداين وقالوا ان واحدا منهما كالموجود والاخر كاللاموجود فانهم زعموا
خلاء غير متناه فيه جسيمات غير متناهية متشكلة بتشكلات غير متناهية عند الاولين ومتناهية عند الثالث متحركة
دائما فاذا تواصلت بالاجتماع الاتفاقي على ترتيب كذا ووضع كذا تولد عوالم متخالفة كثيرة واجسام
مختلفة فيها وسموا الملاء اي الجسيمات المذكورة موجودة والخلاء معدوما والموجود والمعدوم متضادان
فعلى رأي ذيمقراطيس يكون الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ايضا فانه انما جعل الجسيمات مبداء
من حيث انها موجودة والخلاء مبداء من حيث انه معدوم واما ثانيا فلان التضاد توجد في هذه
الجسيمات بالنظر الى نفسها فان بعضها ذو زاوية وبعضها عديم الزاوية وبعضها مستقيم وبعضها مدور
وبالجملة تتشكل باشكال مختلفة غير محصورة وهذه الاشكال متضادة فهؤلاء ايضا جعلوا الاضداد
مبادي واما ثالثا فلان التضاد يوجد في هذه الجسيمات من حيث يتركب الاجسام منها على زعمهم لانها
من هذه الحيثية تتقابل بالوضع والترتيب وقد بين المص تضادهما وبالشكل في الفصل الرابع
من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة حيث قال فيه لبيان رأي ذيمقراطيس ولوقيبس وكما ان الذين
يجعلون الجوهر الموضوع واحدا تولدون البواقي من انفعالاته جاعلين التخلخل والتكاثف
مبداين للانفعالات كذلك هؤلاء يقولون ان الفصول علل البواقي ويقولون انها ثلثة الشكل والترتيب
والوضع لانهم قالوا ان امتياز الموجود اي الجسيمات الصغيرة يكون بالشكل والترتيب والوضع فان

التخلخل والتكاثف مبدان لتكون بعض الاجسام الطبيعية عند بعض القدماء

الجسيمات الصغيرة غير متناهية عند قائلها متشكلة بتشكلات مختلفة يحصل من اجتماعاتها المختلفة عوالم كثيرة واجسام شتى

يمتاز عن ن بالشكل وان عن تا بالترتيب وح اي ز عن ۸ اي ن بالوضع انتهى فالجسميات[٤] المذكورة
تمتاز بالشكل لان بعضها مثل ا وبعضها مثل ب وبعضها مثل مثلث الشكل وبعضها مثل مكعب وبعضها
مخمس وبعضها شكل بشكل اخر وبالترتيب لان واحدا منها لو وقع مقدما قد يحصل جسم ولو متاخرا
يحصل اخر كما ترى في هذين الحرفين ان ونا وفي اب وبا وبالوضع كما اذا وضع احدها في شيء بوجه
او بوجه اخر كما ان حرف ح اي ز اذا تغير وضعا يصير ۸ اي ن ومنه يعلم ان المص لم يرد ان يبين الوضع
فقط حين قال للوضع الفوق والتحت والقدام والخلف بل ذكر فيه بعض امثلة الترتيب ايضا بعد امثلة
الوضع فالمقصود مما قال للوضع الفوق والتحت ان الاضداد الكائنة للوضع الفوق والتحت وللترتيب
القدام والخلف ولعل لفظ وللترتيب سقط عن قلم الناسخ ينبغي ان تعلم ان مراده ان جسما[٥] واحدا
بحسب بعض اجزائه قد يكون فوقا وبحسب بعضها تحتا اي يكون بعض اجزائه فوقا وبعضها تحتا لا ان
بعض الجسميات يكون فوقا وبعضها تحتا فانهما حينئذ لا يكونان للوضع بل للترتيب ثم فرع على ما قال اولا فظهر
ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادي تقريره اذا كان الجاعلون المبدا واحدا لا متحركا او متحركا متناهيا
او غير متناه يجعلون الاضداد مبادي مع انهم لا يظنون ان يقولوا بالتضاد كما قال الاخرون به
ظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادي هذا شرح كلام المص على ما اراده مع قطع النظر عن حسنه
وقبحه وصدقه وكذبه ولما كان يجب ان نبحث عنها ايضا نقول اولا ان هذه الحركة والسلوك قبيح لانه
لما كان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة عند المص اثنان متضادان وهما الصورة والعدم والثالث
الموضوع والمص يبحث من هذا المتن الى المتن الخمسين عن المبادي المتضادة ثم يبحث عن الهيولى الاولى
التي هي موضوعة لها يكون هذه الحركة والسلوك قبيحا لان الحركة المستقيمة والسلوك الحسن تقتضي
ان يبين الموضوع اولا ثم الاضداد الواردة عليه بالتعاقب لان الاشياء يجب ان تبين على ما توجد
في الطبيعة والموضوع مقدم مما يعرض عليه على ما حكم به المص في المتن الثاني والخمسين فالواجب على المص
ان يبين اولا الهيولى التي هي طبيعة موضوعة على ما قال في المتن التاسع والستين ثم الاضداد الواقعة
عليها وثانيا ان هذه الحركة والسلوك قبيح ايضا لان الواجب في تعليم الاشياء ان يبين اولا وجودها ثم
ماهيتها ثم كيفيتها على ما قال المص في الكتاب الاول للتحليل الثاني من ان السؤال البسيط متقدم على المركب
لكن المص شرع هاهنا في بيان كيفية المبادي التي هو المطلب الثالث من المطالب الاربعة فان بيان انها متضادة
ليس الا بيان كيفيتها فيكون حركته وسلوكه قبيحا وثالثا انه لما قال في المتن السابق والاولى اخذ المبادي
القليلة والمتناهية كان يجب عليه ان يعلم اية هي وكم هي وان لا ينتقل من هذا التعليم الى تعليم اخر اي الى تعليم
انها متضادة ويجاب بان حركته وسلوكه حسن دقيق اما اولا فلان بيان الاضداد المذكورة يوصلنا
الى معرفة لزوم الهيولى التي يجب تحصيلها بافكار دقيقة فان المتضادين يستدعيان بالضرورة وجود امر
ثالث موضوع لهما يتعاقبان عليه بان يتحول كل منهما الى الاخر واما ثانيا فلان تضاد المبادي
اعرف لنا لانا ننظر بابصارنا ان الاجسام تنتقل من حال الى حال متضادة للهيولى ومن صورة الى صورة

[٤] الجسميات

[٥] للجسم الذي موقع اجزاء

الى صورة اخرى كذلك وطريق السلوك الفطري مما هو اعرف واظهر لنا الى ما هو اعرف واظهر بحسب الطبع
على ما قال المص في المتن الثاني من المقدمة واما ثالثا فلانه انما يقرر ان المبادي تكون متضادة يعلم بان يستلزم
انها لم تكون لان المتضادين اثنان وهما يقتضيان موضوعا فلهذه الاسباب يكون حركة المص وسلوكه منها
لان الموضوع صحيحا حسنا وانما يجب ان تبين الاشياء على ما توجد في الطبيعة اذا لم يقتض وجه التعليم غيره
وان اقتضى بيانها على غير الوجه الطبيعي يجب ان تبين كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني والثالث
لان المص انما بدا عن المطلب المركب اي عن كيفية المبادي لاقتضاء الترتيب ذلك لانه متى نعلم كيفية
المبادي نعلم بوجه ذكرناه كم تكون واية تكون كذا قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبي وقال يحيى النحوي
انما بدا المص كذلك ليبين وجود الهيولى واورد ايضا ان بين عبارات المص تخالفا كثيرا اما اولا
فلانه قال في اول هذا المتن جميع قدماء الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادي ولم يقل في اخره كذلك
بل قال ان الجميع جعل الاضداد بوجه ما مبادي فقيد الاضداد بقيد بوجه ما واما ثانيا فلانه قال هاهنا
جميع قدماء الفلاسفة جعل الاضداد مبادي وقال في اول المتن الثامن والاربعين اكثرهم جعلوها
كذلك واما ثالثا فلانه حكم هاهنا بان الشكل يكون له ضد وقال في مقولة الكيف ليس له ضد واما
رابعا فلانه قال هاهنا بالتضاد بين المستقيم والمستدير مع انه يثبت في المتن الرابع والعشرين من اول
الافلاك ان المستدير ليس له ضد اصلا ويجاب عن الاول بانه ليس في كلامه مخالفة اما اولا فلان عبارة
بوجه ما متعلق بالاضداد ذكره المص ليبين ان مراده من المتضادين[١] هاهنا ليس المتضادين حقيقة
اللذين لا يكونان الا وجوديين بل المتضادين بوجه ما حقيقة او مجازا وجوديين اولا واما ثانيا فلان
هذه العبارة متعلقة بجعلوا فانهم لم يجعلوا الاضداد بوجه واحد معين مبادي بل بوجوه مختلفة
كما بينت في المتن وعن الثاني اولا بان لفظي الجميع[٤] والكل قد يستعملان في معنى الاكثر كما اعتاد ان يستعملها
المص بهذا المعنى في مواضع كثيرة من كتبه مثلا في المتن الرابع عشر من ثالث الثمانية وفي المتن الاول
من رابعها وفي غيرهما وثانيا بان لفظ الجميع المذكور في هذا المتن لم يؤخذ بمعنى جميع قدماء الحكماء بل بمعنى
جميع الحكماء المذكورين اولا اي بمعنى جميع من يقول ان المبدا واحد لا متحرك اي الموجود ومن يقول
انه واحد متحرك ومن يقول ان المبادي غير متناهية وهؤلاء اكثر قدماء الفلاسفة بلا ريب ولذا قال
في المتن الثامن والاربعين واكثرهم كما قلنا اولا وعن الثالث بان الشكل وان لم يكن له ضد حقيقة
على ما قال في فصل الكيف من كتاب قاطيغورياس لكن الاضداد[٢] هاهنا ليست بمعنى الاضداد بل بمعنى اعم
شامل لجميع اجناس المتقابلات وعن الرابع بمثل ما اجيب عن الثالث فان بين المستقيم والمستدير
تقابلا ما وان لم يكن بينهما تضاد حقيقة كما سيتبين في اول الفلكيات وبما قال المص في المتن الثالث
عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة من انه يوجد في كل جنس[٣] تضاد الفصول وان لم يوجد تضاد الانواع
وعلى هذا يكون الناطق واللاناطق ضدين ولا يكون الانسان والفرس كذلك لانهما جوهران
فكذلك يوجد التضاد بين شكلي المستقيم والمستدير وشكلي ذي الزاوية وغير ذي الزاوية بسبب

[١] الضد قد لا يراد معناه الحقيقي

[٤] لفظ الكل والجميع قد يستعملان بمعنى الاكثر

[٢] لفظ الضد قد يطلق ويراد به مطلق المتقابل

[٣] الفصول متضادة لا الانواع

تضاد فصولهما واورد ايضا انه لا تضاد بين المتخلخل والمتكاثف لان المتخلخل هو الجسم الذي
يتفارق اجزاؤه بالتباعد والمتكاثف هو الجسم الذي يتقارب اجزاؤه بالتقارب كذا عرفهما المص
في فصل الكيف من كتاب قاتغوريا والجسم الواحد يمكن ان يكون متخلخلا بان يتباعد اجزاؤه ومتكاثفا
بان تتقارب ولا يخفى ان الشي الواحد بعينه لا يكون ضد النفس فلا يصح عدهما المص ضدين ثم اجيب
بان المشتقات قد تذكر في كلامهم ويراد بها معنى مبدا الاشتقاق وبالعكس فالمراد بالمتخلخل
والمتكاثف هو التخلخل والتكاثف وهما من الاضداد وبانه لو لم يكونا بمعنى مبدا الاشتقاق فالمراد
منهما التخلخل من حيث هو متخلخل والمتكاثف من حيث هو متكاثف فهما متضادان باعتبار الحيثية وهو
راجع الى تضاد التخلخل والتكاثف **المتن الثاني والاربعون قال** وهذا معقول لانه يجب ان لا يكون
المبادي بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وهذه توجد في الاضداد الاول لانها من حيث
انها اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا تكون بعضها من بعض **قال الشارح** لما بين
في المتن السابق اتفاق جمهور قدماء الفلاسفة على ان بعض مبادي الاجسام الطبيعية متقابلة
وكان هذا مستحسنا عنده ايضا ولم يكن مثبتا منهم بدليل عقلي بل كانوا متفقين عليه لضرورة صدق
على ما قال في المتن الثامن والاربعين وبينه في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة اراد ان يثبته
من عند نفسه بالدليل العقلي في هذا المتن لانه انما يقبل آراء الاغيار اذا لاحظ انها مطابقة لمقتضى
الدليل فقال وهذا اي كون بعض مبادي الاجسام الطبيعية متضادة اي متقابلة معقول اي
مطابق للدليل العقلي وبهذا تعرف ان ما قال ابن رشد القرطبي وتوابعه من شراح اللاتين من ان
هذا الدليل للقدماء والمص ينقله عنهم كذب لان المص قال في المتن الثامن والاربعين ان القدماء
قالوا ان المبادي اضداد وانهم قالوه بلا دليل وانما وقع ابن رشد في هذا الغلط من سقامة اكثر
تراجم اللاتينية فان العبارة الواقعة فيها هي هذه وهذا بالدليل الصحيح فانه يكون المعنى على هذه
العبارة ان القدماء جعلوا الاضداد مبادي وفعلوا هذا بالدليل الصحيح لكن هذه الترجمة غير مطابقة
لعبارة النسخ اليونانية فان ترجمة عينها هو ما قلنا اي وهذا معقول وهذا المتن مشتمل على دليل
واثبات الصغرى لان الكبرى مقدمة على الصغرى على مقتضى ترتيب اليونان واللاتين فانهم يقدمون
الكبرى على الصغرى الا نادرا بسبب عرفته في الفصل الاول من الكتاب الاول للبرهان وتصويره
على ما عندنا ان نصوره يكون هكذا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع
منها وجميع ما لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منه يجب ان يكون مبادي اول الاجسام
الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية اما الكبرى فظاهرة من تعريف
المبادي الاول فانها هي التي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها كما سنفصل بعد
واما الصغرى فبينها المص بقوله لانها من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة
لا تكون بعضها من بعض وبما سيجي في المتون الآتية من بيان ان الجميع منها فاثبت ههنا عدم كون

المشتقات قد تذكر ويراد بها مبدا الاشتقاق وبالعكس

المبادي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها

اثبات كون بعض المبادي متقابلة للبعض

يجب

كون الاضداد من امور اخر بانها اول والاول لا تكون من امور اخر والا لم تكن اول فالاضداد الاول
لا تكون من امور اخر وعدم كون بعضها من بعض بان ضدا واحدا لا يكون من اخر هكذا يجب ان يصور
دليل المص لا كما صوره اكثر شراح اللاتين على صورة الشكل الثاني من مقدمتين موجبتين وقالوا
الاضداد الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منهما
والمبادي الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها فالاضداد
فالاضداد الاول مبادي اول ثم اعترضوا عليه بان الشكل الثاني المركب من موجبتين عقيم فاضطروا
في الجواب عنه الى ان يقولوا ان الشكل الثاني المركب من موجبتين انما يكون عقيما اذا لم تكن الحدود
متساوية واما اذا كانت متساوية فليس بعقيم كقولنا الضاحك ناطق والانسان ناطق
فالضاحك انسان وههنا كذلك فان حد المبادي الاول والاضداد الاول متساويان اقول هذا
التصوير والجواب فاسد لانه ليس بين الاضداد الاول والمبادي الاول تساو فان جميع الاضداد الاول
مبادي اول وليس جميع المبادي الاول اضدادا فان الهيولى الاولى مبدا اول وليس بضد للمبدئين
الاخيرين اي الصورة والعدم ولان يفهم هذا المتن كما ينبغي يجب ان نذكر ابحاثا ثلثة فنقول **البحث
الاول** في ان التعريف المذكور للمبادي صادق ام لا وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول** في ان الاجزاء
المذكورة فيه غير صادقة اما عدم صدق الجزء الاول اي عدم كون بعضها من بعض فلان الصورة
مبدا عند المص وهي تكون من الهيولى لان كل صورة هيولانية تخرج من قوة الهيولى كما سيجي ولان الصورة
ايضا تتكون من العدم الذي هو مبدا ايضا على راي المص لان الصورة والعدم يدوران على موضوع
واحد اي الهيولى كما قال المص في فصل ما بعد المقولات وفي الفصل الاخير من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فان
عدم صورة الفرس مثلا متحقق في الهيولى فصورته تتكون منه كما ان الابيض يكون من اللاابيض والموسيقي
من اللاموسيقي على ما سيقول المص في المتن الثالث والاربعين وما بعده ولان المص يثبت من المتن المذكور
الى المتن السابع والاربعين ان كل ما يكون يكون من ضده والصورة والعدم متضادان على ما قال
المص في المتن الخمسين فاحدهما يكون من الاخر واما عدم صدق الجزء الثاني اي عدم كون المبادي
من امور اخر فيرى انه كاذب لان الهيولى والصورة تكونان من مقولة الجوهر وجميع ما يكون من مقولة
يوجد ويكون من امور اخر لان جميع ما يكون كذلك يتركب من الجنس والفصل وايضا الصورة والعدم
لا يكونان بل انما فيكونان حادثين فحينئذ اما يكونان من امور اخر وكل واحد من اخر او من اللاشي لكنهما لا يكونان
من اللاشي فيكون اما كل واحد من اخر او من امور اخر واما عدم صدق الجزء الثالث فهو ايضا كاذب لان
الفلك جسم طبيعي وهو لا يكون من المبادي الثلثة اي الهيولى والصورة والعدم لانه لا يتحقق فيه
العدم لان صورة الفلك لا تنفك عن هيولاه ولا تستعد هيولاه صورة اخرى اصلا فلا يكون جميع
الموجودات الطبيعية من المبادي الثلثة المذكورة وايضا كلمة من في قوله والجميع منها اما ان تكون متعلقة
بالتركيب المقدر حتى يكون المعنى والجميع يتركب منها وان تكون متعلقة بالابتداء المقدر حتى يكون

الشكل الثاني ينتج من موجبتين اذا كانت الحدود متساوية

المعنى والجميع يبتدي منها فان كان الاول فلا يصدق على العدم الذي هو مبداء عند المص لعدم كونه
من اجزاء المركب وان كان الثاني فلا يصدق على الصورة لانها ليست حدا منها لانها يتكون من العدم بل حدا
اليها اى منتهى واورد ايضا ان التعريف المذكور يصدق على ما ليس بمبداء لانه يصدق على القوة
والفعل فانهما لا يكونان من امور اخر ولا كل واحد منهما من الاخر ويتكون منهما الجميع فان ما عدا الواجب
يكون من القوة والفعل عندنا هل الحق هو ولانه يصدق على الاجناس العالية لانها لا تتكون من امور آخر
ولا واحد منها من الاخر ويكون الجميع منها ولانه يصدق على المبادي الخارجية اى الجواهر المجردة بالذات
عن الهيولى **الفصل الثاني في بيان تعريف المبداء على وجه الكمال** اعلموا ان لفظ المبداء يطلق على معان كثيرة
بينها المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة وجمعها في تعريف واحد مأخوذ على العموم وقال المبداء
شيء اول اما ان يكون او يتكون او يعلم منه شيء قال اول اى اول بالنسبة الى ذي المبداء لان كل مبداء
من حيث انه مبداء اول واقدم من ذي المبداء واشار بالكلمات الباقية الى اقسام ثلثة للمبداء وذي
المبداء الاول هو ان المبداء هو الذي يكون منه شيء والثاني هو الذي يتكون منه شيء والثالث هو الذي
يعلم منه شيء وان الشيء الكائن والمتكون والمعلوم ذو المبداء وهذه الاقسام الثلثة لا يجوز ان تجعل
متخالطة بل يجب ان تلاحظ متغايرة متخالفة لان الرسم المذكور تعريف للاقسام الثلثة للمبداء على ما
يدل عليه كلمة او الانفصالية وظاهر ان اجزاء القضية المنفصلة منفصلة فلنبين كل قسم منها على وجه
التحقيق فنقول قوله المبداء هو الذي يكون منه شيء تعريف للقسم الاول اى المبداء الذي هو
جزء من شيء كالهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجسم الطبيعي وهما توجدان فيه بالذات ولهذا
تسميان بعلتي الماهية والوجود وبالمبادي الداخلة والعلل المادية والصورية وفيه يدخل
ايضا المبداء الذي منه يبتدي اولا ان يتركب الشيء وان يتكون ويبقى في الشيء المتكون وبهذا
الوجه يعد بناء البيت مبداء البيت وعدوا النقطة والخط والسطح من هذا المبداء وان لم تكن
النقطة جزءا من الخط ولا الخط من السطح بل نهايات لان من النقطة يبتدي ان يوجد الخط وتبقى
فيه وفيه يدخل الوحدة بالنسبة الى العدد فان العدد يتركب منها وتبقى هي فيه ومن هذا
تعرف ان المراد مما يقولون في عرفهم يكون شيء من شيء كان المبداء يتركب هو منه كتركب الجسم
من الهيولى والصورة والبيت من الجدار والسقف والعدد من الوحدات او يبتدي ان يكون ويوجد
من شيء كان الجزء الباقي مع الشيء وقوله او يتكون منه شيء تعريف للقسم الثاني اى بيان للحد
الذي منه يبتدي ان يتكون الشيء ولا يبقى في الشيء المتكون كما يكون من الليل النهار ومن الخريف
الشتاء ومن الصبي الرجل ومن الحرارة البرودة ومن الماء الهواء ومن الصحيح السقيم ومن اللاموسيقي الموسيقي
وكل ضد من الضد كما ان الصورة تتكون من العدم وعلى هذا يكون مؤدى كلمة من وبعد امرا واحدا
فان مؤدى قولنا النهار يتكون من الليل على ما بينا ومؤدى قولنا النهار يتكون بعد الليل امر
واحد وكذا في امثالها وقد يستعمل المبداء بهذا المعنى في الموضوع والمادة فانه يتكون منها شيء كما

المبداء يطلق على معان كثيرة ويعرف بتعريف جامع لها

كالسطح من الجسم التعليمي

معنى يكون شيء من شيء في عرفهم

كما يكون الصنم من النحاس والسرير من الخشب والصورة من الهيولى وكثيرا ما يستعمل المبداء بهذا المعنى اى بمعنى
الذي يكون منه شيء فيما صدر منه شيء كما يقال الحيوان يكون من المني لان المني فاعل له والاسد يكون من الكلب
والبقر يكون من البقر والسرير من النجار والعلم الكسبي من الادراك المتقدم عليه فان الادراك الاول
علة فاعلية للعلم الكسبي وبهذا المعنى يقال للغاية من شيء يكون منه الاختيار وهذه المذكورات
مأخوذة من الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة ومن الفصل الثامن عشر من الكتاب الاول لكن الجزو الثاني
ولهذا قال في الفصل الاول المذكور جميع العلل مبداء وقوله او يعلم تعريف للقسم الثالث ويدخل
المبداء العلم كالمقدمات الواقعة في علم كقولنا في العلم الطبيعي كل ثقيل يميل الى الاسفل وكل خفيف يميل
الى الفوق وكالعلوم المتعارفة المشتركة بين جميع العلوم كقولنا الكل اعظم من جزئه وامثاله وقد
ذكرنا تعرف ان كون شيء من آخر ويكون شيء من اخر وكون شيء معلوما من اخر امور متغايرة وان المبداء
اعم من العلة حتى ان كل علة مبداء وليس كل مبداء علة وليس كلامنا هنا في المبادي المأخوذة من العلل مطلقا
من العلة بل في مبادي الاجسام الطبيعية وهي ان انسب الى العلة يكون اعم منها من وجه لكونها شاملة للعدم
الذي ليس بعلة لانه ليس له تاثير واخص منها من وجه لكونها مختصة بالاجسام الطبيعية لان المبداء
المختص بالجسم الطبيعي ليس بشامل للعلة الفاعلية وللعلة الغائية وللعلة المثالية واذا عرفت هذه
فاعلم ان المبداء امر اضافي ولهذا تنسب المبادي الى امور ثلثة ان تنسب بعضها الى بعض والى الاول
والى المتاخرة فاذا انسب بعضها الى بعض يظهر منها الجزء الاول من التعريف اى قوله لا يكون بعضها
من بعض لانها اضداد والاضداد لا يكون بعضها من بعض والمراد من عدم كون بعضها من بعض عدم تركب
بعضها من بعض فمعنى ان لا يكون بعضها من بعض ان لا يتركب بعضها من بعض ولانه لو كان بعضها من بعض
اى لو تركب لكان للمبادي مباد ولزم التسلسل واذا انسب الى الاول يحصل جزؤه الثاني اى قوله
ولا من امور اخر لانها لما كانت اول لا يكون غيرها اقدم منها ولانها لو كانت اى تركبت من غيرها لكانت
مبادي اول ولا مبادي اول معا لانها من حيث تركبها من غيرها لا تكون مبادي اول بل ذوات المبادي
واللازم باطل فكذا الملزوم واذا انسب الى المتاخرة يحصل جزؤه الثالث اي قوله والجميع منها
اى يكون او يتكون منها ولا يمكن ان تنسب الى امر اخر فكان رسمها بهذه الاجزاء الثلثة رسما تاما
لها وينبغي ان تلاحظ كلمات المص الواقعة في التعريف على ما ينبغي حتى لا تخطئ كما اخطاء الذين لم يلاحظوها
على وجه الصواب فانهم لم يفرقوا بين كلمة يكون ويتكون فاستعملوا الكل منهما في موقع الاخرى او
واحد منهما في كل موضع فان بعضهم قالوا المبادي هي التي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور
اخر بل يكون الجميع منها وبعضهم قال المبادي هي التي لا يكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يكون
منها الجميع وبعضهم قال المبادي هي التي لا تتكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها
وبعضهم قال المبادي هي التي لا يتكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون الجميع منها وكل واحد
منهم افسد واعبارة التعريف الموروثة من المص ومعناها فانه قال المبادي هي التي لا تكون بعضها

المبداء اعم من العلة

العدم ليس بعلة

اثبات ان المبادي لا يكون اي لا يتركب بعضها من بعض ولا من غيرها ويكون ويتكون جميع قوابل التكون منها

من بعض ولم يقل لا يتكون ثم قال ولا من امور اخرى ولا تتكون ثم قال والجميع منها ولم يذكر كلمة يكون ولا يتكون
وستعرف مراده منه بعيد هذا فعلم من بيان تعريف المبداء المذكور في خامس ما بعد الطبيعة الذي
شرحناه قبل انه حين قال فيه المبداء هو شي اول اما يكون منه شي اراد ما يوجد منه شي كما يوجد
المركب من الجزء الباقي فيه كما بيّنا انفا وحين قال في هذا التعريف المبادي هي التي لا تكون بعضها من بعض
يريد بلا شبهة لا يوجد بعضها من بعض كما يوجد المركب من الجزء الباقي فيه يعني لا يتركب بعضها من
بعض وانما لم يقل لا يتكون بعضها من بعض لان التكون والصيرورة من شي اي من المبداء يراد به
حقيقة التكون من العدم ومن الضد منه كما يتكون من اللاموسيقي الموسيقي او التكون والصيرورة من
الموضوع كما يصير الصنم من النحاس وهذا لا يصدق في مبادي الاجسام الطبيعية لان الصورة تتكون
وتحدث من العدم الذي هو الضد منه وتتكون من الهيولى ولهذا يجب ان يسلم ان بعض المبادي يتكون من اخر
كما تتكون الصورة من العدم ومن الهيولى لكن بوجهها المخصوص بها لان المركبات فقط تتكون حقيقة لكن لا يجوز ان يقال
ان مبداء ما يكون ويوجد من اخر لانه لو قيل كذا لكان معناه في عرفهم يتركب مبداء ما من اخر وكون هذا اصل
معنى هذه العبارة ومراد المص يؤخذ ويلزم من بيانه حيث قال ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها من بعض
ولكن قد يكون ويحدث مبداء من اخر وليس البسائط فقط كذلك بل المركبات ايضا كذلك ولهذا يتكون
ويحدث الابيض من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات بين الابيض والاسود
وكذلك الموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من لا موسيقي قابل للموسيقي كما قال المص في المتن الثالث
والاربعين ولهذا يجب ان يتكون ويحدث كل موافق من اللاموافق وكل لا موافق من الموافق كما قال
المص في المتن الخامس والاربعين ولما لم يقل المص في موضع ما من المتن الثالث والاربعين الى
السابع والاربعين ان بعض المبادي يكون من الاخر لان الكون من الاخر هو المركب منه ولكن قال احد
المتضادين يتكون ويحدث من الاخر لما عرفت تدبر فيما نحن فيه اي فيما قال لا يكون شي منها من اخر ولا حفظ
ان مراده لا يتركب شي منها وهذا الشراح اي شرح قوله المبادي لا يكون بعضها من بعض بيان مبداء ما لا يتركب
من الاخر بين ان يلاحظ فحول الشراح كالاسكندر الافروديسي وسمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي وابن
رشد القرطبي فانهم قالوا لفظة من في قوله المبادي هي التي لا يكون شي منها من اخر لا يجوز ان يلاحظ
من حيث تدل على الضد منه بل يجب ان يلاحظ من حيث تدل على حال الموضوع المأخوذ الباقي في الشي
المجعول ولكن لم يبين احد منهم سبب عدم دلالة هذه العبارة على الضد منه وسبب دلالته على جزء
المركب فقط وهذا السبب يؤخذ مما فرقنا به بين ان يكون ويوجد شي من اخر وان يتكون ويحدث
شي من اخر واخذناه من تعريف المص للمبداء في خامس ما بعد الطبيعة والجزء الثاني هو قوله و
لا تكون من امور اخر وهذا الجزء ينبغي ان يوضع في الموضع الثاني من التعريف لا في الاول لانه لازم
للحال الاولى لانه اذا لم يكن هذا المبداء من ذاك ولا هذا من ذاك فلا يكون شي من اخر واذا
لم يكن شي من اخر يكون كل واحد اول والاول لا يكون من امور اخر فالشراح الذين ذكروه

المص تتكون من العدم والهيولى بوجهها المخصوص بها

التكون حقيقة هو المركب فقط

ذكروه في الموضع الاول وقالوا المبادي هي التي لا تتكون من امور اخر ولا شي منها من اخر ذكروه فيه بلا فكر
وغيّروا ترتيب المص المجعول بالفكر المصيب وعبارته اللطيفة الدالة على ان المبادي هي التي لا يكون ولا يتركب
شي منها من اخر ولا يكون ولا يتركب من امور اخر والجزء الثالث هو قوله والجميع منها انما لم يقل هنا ويكون منها الجميع
او يتكون ويحدث منها الجميع بل ذكر قوله منها بلا متعلق مخصوص ليفيد تحمل الوجوه انه انما يكون الجميع من المبادي او يتكون
ويحدث منها وليفهم مجموع التعريف الذي ذكره في خامس ما بعد الطبيعة وهو شي اول اما يكون او يتكون
اي يحدث او يعلم منه شي لانه يصح ان نقول لجميع قوابل الكون والفساد انها يكون منها وتتكون او تعلم
منها فبقوله منها يكون الجميع يشير الى الهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجميع وبقوله يتكون منها الجميع
يشير ايضا الى العدم الذي يتكون ويحدث منه الجميع وبقوله ويعلم منها الجميع الى ان جميع المركبات انما تعلم اذا علم مباديها
كما علمنا الفيلسوف في اول هذا الكتاب وفي المتن الثالث والثلثين فلو قال المص المبادي التي منها الجميع لدلّ
دلالة خفية على حقيقة المبادي لكنه قال كما قال للتفصيل ومما ذكرنا تعرف انه لا يجوز ان يؤخذ كلمة من المذكورة
في مواضع ثلثة وانها على معنى وحالة واحدة كما زعم اكثر الشراح لانها في الموضعين الاولين تؤخذ بمعنى واحد
وتتعلق بكلمة تكون وبها يبيّن ويعيّن وجه الوجود وحالة وفي الموضع الاخير تؤخذ بما يشمل جميع **الفصل الثالث**
في الجواب عن الادلة المذكورة في الفصل الاول نقل سمبلقيوس في شرح المتن السبعين من هذا الكتاب
عن اسكندر الافروديسي ما سأل في كتابه الاول للاسولة الطبيعية من انه لما كان الصورة تتكون وتفسد
كيف تكون مبداء للاجسام الطبيعية لانه كما قال افلاطون في فيذروس اذا فسد المبداء لا يكون من اخر ولا يتكون
منه شي اخر ثم نقل سمبلقيوس اجوبة اخر ثلثة عن اسكندر الاول المذكور هو انه لا يجب ان يكون جميع مبادي
الاشياء التي تطلع وتغرب بعيدا عن الفساد بل الموضوع الاول والفاعل الاول فقط والا لما تكون شي
من الجديد والثاني هو ان الصورة الجزئية تفسد لكن الكلية ليست بفاسدة وليس من لوازم المبداء ان يبقى
في هذا التكون او في ذاك بل في التكون النوعي وهي تبقى فيه ولهذا كانت مبداء للتكون كما ان الحار
والبارد يكونان دائما لكن لا هذا الحار وهذا البارد والا لم يكن التكون في الموجودات والثالث هو ان الصورة
لا تتكون ولا تفسد لانه لا تتكون الهيولى والصورة بل المركب منهما فقط وهو اذا فسد لا يمكن ان يبقى
صورته لان الشي لا يفسد بسبب الا بزوال صورته ثم وافق سمبلقيوس اسكندر في ان افلاطون
لم يقل ان المبداء العنصري للاجسام الطبيعية اي الصورة يجب ان يكون لا متكونا بل المبداء الذي
هو منشاء الحركة ومنبعها فقط وهذا المبداء كان من ذاته محركا ولم يقل للجواب الثاني شيئا لانه
صادق حق ولكن رد الثالث لان الصورة تكون بحالة قد توجد الان مع عدم وجودها اولا
وقد توجد الان ولا توجد بعد وكل ما يوجد الان ولم يكن قبل فهو متكون حادث بلا ريب و
كذلك كل ما كان اولا ولم يكن بعد يقال انه فاسد قطعا فالصورة متكونة وفاسدة قطعا
وايضا كلما يتكون المركب ينتقل صورته من العدم الى الوجود وكلما فسد ينتقل صورته من الوجود
الى العدم والتكون ليس الا انتقال الشي من العدم الى الوجود والفساد ليس الا الانتقال من الوجود

المركبات انما تعلم اذا علم مباديها

لا يجب ان يكون جميع مبادي الاجسام الطبيعية الكائنة والفاسدة لا فاسدة بل الهيولى الاولى والفاعل الاول فقط

الصورة الجزئية تفسد لا الكلية

الهيولى والصورة لا تتكونان ولا تفسد بل المركب منهما

الاول

لا العدم فالصورة تتكون وتفسد قال الشارح ما قال اسكندر من ان الصورة لا تتكون مأخوذ مما قال
الفيلسوف في المتن الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة فانه قرر فيه ان الصورة توجد ولا توجد بلا تكون وفساد
لان الصورة لا تتكون بل المركب لان كل ما يتكون يصير من جسم جسما ولنذكر ترجمة عين عبارته وهي هكذا
لما كان بعض الاشياء يوجد ولا يوجد بدون التكون والفساد مثل النقطة لو وجدت وكالانواع اي الصور
لانه لا يتكون البياض بل الحجر الابيض لان كل متكون تصير من شيء وشيئا لا يكون ضد ما من ضده وقال
في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فظاهر انه لا يتكون صورة ما ثم قال فظهر من المذكورات
ان ما يقال كالصورة والجوهر لا يتكون بل المركب وقال في المتن الرابع والستين من هذا الكتاب فظهر مما ذكر
ان كل ما يتكون مركب وانما انتهى وسببه ظاهر لان المركب فقط يوجد لا الصورة وكل شيء يتكون انما يوجد فالمركب
فقط يقال انه متكون لا الصورة **وانا اقول** الصورة ايضا توجد لانها جوهر والجوهر هو الموجود بالذات
ولانها لو لم توجد لما وجد المركب لان عدم وجود الجزء مستلزم لعدم وجود الكل بديهة والتالي باطل فكذا المقدم
وسيقر بوجودها في مواضع ثم قال ان النزاع بينهما لفظي لا معنوي لان التكون والتولد يستعملان في اللغة
والعرف العام حقيقة فيما يقال تكون وتولد بالذات لا بالتبعية وكل ما يتكون ويتولد على هذا الوجه يتكون
ويتولد بالتشبه من شيء وشيء وهو الجسم المركب فقط فانه اذا ولد زيد مثلا يقال حقيقة انه تولد وتكون
ولا يقال تولدا وتكون صورته او عرض من اعراضه وقد يستعملان مجازا في كل ما لم يكن اولا ثم وجد سواء
وجد بالتكون على الاطلاق او بالتكون بالعرض وبوجه ما كما اذا تكون وتولد زيد مثلا بالتكون على الاطلاق
وبالذات تتكون وتتولد اعراضه ايضا تكونا بالعرض وكما اذا تكون وتولد الحرارة في العود الموضوع
في النار يعني وان كان يرى ان يكون التكون اعم من التولد كما اذا وقع غيم مظلم بين الشمس والارض فحدث
ظلمة فانه يقال حدث وتكونت الظلمة ولا يقال تولدت فمراد اسكندر مما قال ان الصورة لا تتكون ولا تتولد
بل المركب فقط انها لا تتكون ولا تتولد بالتكون والتولد بالذات وعلى الاطلاق بل انما يتكون ويتولد بهذا
المعنى المركب وهذا حق وما قال سمبلقيوس من انها تتكون وتتولد انما يريد به التكون والتولد بالمعنى الثاني
وهو حق ايضا بلا ريب فانها تتكون من الهيولى والعدم نعم يرد على سمبلقيوس انه لم يفهم مراد اسكندر واعترض
عليه عبثا وبما حققنا انتهم مواضع كثيرة من كتب المص حتى فهمها فانه يتكلم في المتن الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة
وفي المتن الرابع والستين من هذا الكتاب للتكون والتولد بالمعنى الاول ولهذا ينفي كون الصورة متكونة
ومتولدة ويتكلم في بعض مواضع اخر بالمعنى الثاني ويثبت كونها متكونة ومتولدة كما قال ولهذا قال في المتن
الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون كان بوجه في التكون والتحرك وفي المتن الثالث عشر من الثاني
عشر منه كل صورة تتكون تتكون مما يشابهها واقول قولا كليا ان الصورة تصدر من قوة الهيولى والصدور
صيرورة ما كان في القوة بالفعل فلما صارت الصورة بالفعل تكونت لكنها صارت فتكونت وان شئت فرقهما
بوجه اخر وقل المركب يتكون وحده والصورة لا تتكون وحدها بل تتكون مع تكون المركب او قل المركب يتكون
اصالة والصورة تتكون تبعا ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاول وكذلك عن الثاني فان الصورة تتكون

التكون والتولد يستعملان حقيقة في الجسم الحادث وفي صورة واعراضه مجازا

تتكون من الهيولى والعدم لكن لا يتركب منهما والمنفي بقوله لا يتكون بعضها من بعض هو التركب الكل كما فصلناه
وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الثالث ايضا ويجاب عنه ايضا بان الضدين المتنزعين متغايران للضدين
الغير المتنزعين لا يتكون من الاخر بل ولا من عدمه لان الحرارة مثلا المتنزعة من معنى الحرارة وتلك اي الحرارة
بمعنى المصدر لا تتكون من البرودة كما قال المص في المتن الحادي والخمسين ولا من عدمها لكن احد الضدين الغير
المتنزعين يتولد ويتكون من الاخر مثلا الابيض من الاسود ومن سائر الالوان المتوسطة والموسيقي من
اللاموسيقي القابل للموسيقي على ما قال المص في المتن الخامس والاربعين فلما ازيد من الصورة والعدم اللذين
هما مبدأ متضادان الصورة والعدم المتنزعين لان غير المتنزع المركب هو المصور والمعدوم لا يمكن ان
يتكون شيء منهما من الاخر ويجاب عن الدليل المورد على كذب الجزء الثاني بانا نسلم ان الهيولى والصورة
داخلتان في مقولة الجوهر الجنسي دخولا جنسيا لا دخولا استقيما لان الداخل بالاستقامة فيها ليس الا الاجسام
التامة لكن لا يلزم منه ان يتركبا من الجنس والفصل لانهما بسيطتان والاولى ان يتركب الفصل الجوهري ايضا
من الجنس والفصل لاجل دخوله في مقولة الجوهر كالصورة والهيولى وكذا فصل الفصل وفصل فصل الفصل
وفصل فصل فصل الفصل الى غير النهاية وهو مستحيل ولو سلم ان الهيولى والصورة تتركبان من الجنس والفصل لكن
لا يلزم منه ان يتركبا من المبادي الطبيعية الاخر التي نتكلم ههنا لها لان الجنس والفصل يركبان الشيء تركيبا
عقليا وفلسفيا وعن الدليل الثاني المورد على كذبه ايضا بالجواب الثاني لاسكندر الافروديسي الذي
نقل سمبلقيوس لانه يقال الصورة والعدم الجزئيان يتكونان واما الكليان فلا وهذا كاف لمعنى المبدء
وعن الدليل المورد على بطلان الجزء الثالث بان كلام المص ههنا انما هو للاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك
القمر الحاصلة بالتكون والفلك ليس بمصنوع بالتكون عنده وعلى هذا يكون مراده من لفظ الجميع جميع ما تحت
فلك القمر وبانه يوجد في الفلك مبادي ثلثة كما في العناصر فانه مركب من الهيولى والصورة كما سيجيء في محله فصارت
الهيولى والصورة مبدأين واما العدم فينبغي ان لا يلاحظ فيه بالنسبة الى صورة اخرى جوهرية والا لكان
قابلا للفساد بل بالنسبة الى صورة الاين لانه اذا كانت الشمس مثلا في المشرق تكون متصفة بعدم كونها في المغرب
وعن الثاني المورد على بطلانه ايضا بما بيّنا في الفصل السابق من ان معنى والجميع منها ويعلم الجميع منها يكون
او يتكون وعن الدليل الاخير بان القوة والفعل وان لم يكونا من امور اخر ولا الواحد منهما من الاخر لكنه لا يكون
ولا يتكون الجميع منهما لانه يوجد بعض الاشياء كالصور المجردة والبسائط الاخر بحيث لا تتركب من القوة
والفعل عند المص وبان جميع الاشياء لا تتكون من جميع المقولات وبان الجواهر المجردة بالذات غير الهيولى
وان صدق عليها الجزء الاول والثاني من التعريف لكن لا يصدق عليها الجزء الثالث اي يتركب او يتكون
الجميع منها **اقول** لو اريد من الجميع جميع الموجودات لا يصدق تعريف المبادي المذكور في المتن على شيء من افراد
المبادي لانه لا يتكون ولا يتركب الواجب والصور المجردة والبسائط الاخر من شيء منها وان اريد به جميع الاجسام
الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر فلا يخفى انها مركبة من القوة اي الذات والفعل اي الوجود فان كلا منها
ذو وجود وهذا لا يندفع بجواب الشارح بل يجب ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال القوة والفعل

من الموضوع . حج

الهيولى والصورة مع كونهما جوهريتين لا يلزم
ان يتركبا من الجنس والفصل ولو تركبا
منهما لا يلزم ان يتركبا من المبادي الطبيعية
الفصل غير مركب من الجنس والفصل

بعض الضدين وجوديان وبعضها وجودي وعدمي

واختلاف في المبادي فان قوة الاجسام الطبيعية ليست الا هيولاها وفعلها صورها **البحث الثاني في انه**
هل يكون [illegible] **للمبادي الاول للاجسام الطبيعية متضادة ام لا وفيه فصلان الفصل الاول في تعيين**
البحث علم ان الاضداد المناسبة للمقام بعضها اضداد وجودا وبعضها عدما والاضداد الوجودية الكيفيات
الاول الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتي تصدر منها كالبياض والسواد والحلاوة
والمرارة وغيرها والاضداد العدمية هي الملكة والعدم كالنور والظلمة والعلم والجهل والبصر والعمى كالصوت
وعدمها وانما اطلق الاضداد على هذه لانه كما ان الاضداد الوجودية كالحرارة والبرودة لا يمكن ان توجد
معا في قابل واحد بل اذا وجد احدهما ارتفع الاخر كذلك الملكة والعدم لا يمكن ان يوجدا معا في قابل واحد
بل اذا تحقق احدهما فيه ارتفع الاخر منه والاضداد العدمية اول الاضداد كما قال الفيلسوف في الفصل
الرابع من عاشر ما بعد الطبيعة الاضداد الاول هي الملكة والعدم وسببه ظاهر لان تقابل العدم والملكة
اصل سائر الاضداد ومبداؤها لان العدم والملكة داخل في كل منها ومن ثمه يكون عدم احد المتضادين
الوجوديين اقل كمالا منهما كما قال الفيلسوف في الفصل الرابع المذكور وفي المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات
وكل اصل ومبداء اول واقدم من ذي الاصل وذي المبداء ولان هذين الضدين اي العدم والملكة فقط
يوجدان في الجوهر وهو لما كان مبداء سائر المقولات يلزم ان يكون التضاد الموجود فيه ايضا اول
التضادات الاخر فحينئذ صح ان يقال الاضداد العدمية اي أيّ مبادٍ اول للاجسام الطبيعية والاظهر ان يقال
الصورة الجوهرية والعدم مبدأن اولان للاجسام الطبيعية ثم اعلم ان بعض المبادي مبادي التبدل

بعض المبادي مبداء التبدل وبعضها مبداء التركيب

والتغير وبعضها مبادي التركيب ومبادي التركيب يجب ان تكون جواهر لانها اجزاء للجواهر التامة
وكل جزء من اجزاء الجواهر التامة يجب ان يكون جوهرا والا لم يكن المركب منه جوهرا ومن ثمه المبادي اي
الهيولى الاولى والصورة الجوهرية ومبادي التبدل والتغير هي الهيولى الاولى والصورة والعدم واذا عرفت
هذا فاعلم اولا ان مبادي التركيب لا تكون اضدادا على ما ادعى المص في المتن الثاني والخمسين واستدل
عليه بان مبادي التركيب تركب الاجسام الطبيعية والاضداد لا تركب شيئا لانها لا تجامع في شيء والمركبات
تجامع في شيء فمبادي التركيب ليس باضداد وايضا مبادي التركيب جواهر ولا شيء من الجواهر بضد

لا شيء من الجوهر بضد للجوهر

لاخر كما قال المص في المتن المذكور لانه لو كان جوهر ضد الجوهر لامكن ان ينعدم جوهر بسبب جوهر اخر بلا واسطة
امر اخر لان كل ما يكون له ضد يمكن ان يفسد بسببه فامكن ان تفسد الجواهر المجردة بعضها عن بعض وهو مستحيل
فمبادي التركيب ليست باضداد وايضا مبادي التركيب هي الهيولى والصورة وهما ليستا باضداد لان
الهيولى موضوع الصورة الحالة فيها ولا شيء من الموضوع بضد لما يحل فيه من الصورة على ما قال الفيلسوف
في المتن المذكور فمبادي التركيب ليست باضداد واعلم ثانيا ان الهيولى والعدم ليسا متضادين على ما
ادعى المص في المتن الحادي والخمسين ~~وبحسب الثمن~~ والثاني والخمسين والسابع والخمسين وهو ظاهر
لان الهيولى والعدم يوجدان معا لان الهيولى توجد الان مثلا مع صورة واذا ارتفعت هي توجد مع اخرى
وتتصف مع عدم الصورة المرتفعة لان موضوع الاضداد يجب ان يكون امرا واحدا بعينه والمتضادان

والمتضادان لا يوجدان معا فالهيولى والعدم ليسا متضادين وثالثا ان مبادي التبدل والتغير ثلثة
الهيولى التي هي الموضوع والمحل والعدم الذي هو الحد منه للتكون والصورة التي هو الحد اليه له وهذه
الدعوى ظاهرة لان التبدل والتغير يكون من شيء الى شيء كما بينه الفيلسوف في المتن الحادي والاربعين
من ثالث السماع الطبيعي وفي المتن الخامس والخمسين من خامسه وفي المتن الثاني والثلثين من سادسه
وفي مواضع كثيرة اخرى وهو لا يمكن ان يتحقق في اللاشيء واللاموجود فيطلب شيئا يكون قابلا له وهو
الموضوع والمحل اي الهيولى ويطلب ايضا شيئا يتبدل منه كالحد منه وهو عدم الصورة المطلوبة ويطلب
شيئا يتبدل ويتغير اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة فالتبدل والتغير يطلب الهيولى التي هي الموضوع
والعدم الذي هو كالحد منه والصورة التي هي كالحد اليه فكما ان الماء مثلا اذا استحال من البرودة الى الحرارة
يكون الماء هو الشيء المتبدل والمتغير في نفس الامر والبرودة وعدم الحرارة هو الشيء الذي يتبدل منه
كالحد منه والحرارة هو الشيء الذي يتبدل اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة كذلك في التبدل الجوهري
الهيولى الاولى المصورة بصورة الماء اذا تبدلت وتحولت منها الى صورة الهواء هو الشيء المتبدل المتغير
في نفس الامر وصورة الماء وعدم صورة الهواء هو الشيء الذي تتبدل هي منه كالحد منه وصورة
الهواء هو الذي تتبدل الهيولى اليه كالحد اليه فالهيولى الاولى والعدم والصورة مبادي التبدل والتغير ورابعا
ان الصورة والعدم من هذه الثلثة متضادان تضاد العدم اما انهما متضادان فظاهر لانهما لا يرتفعان
من الهيولى معا بل كل منهما يتعاقب الاخر ويبرهن عليه بالاقدم بان يقال التبدل هو تحول ما وهو انما يكون
بتحويل الفاعل المحول شيئا ما وهو يقتضي ان يكون الشيء المتحول مغايرا لما كان اولا وهذا التحول والتبدل
يجب ان ينتهي الى شيء يطلبه الفاعل المبدل ويفعل فعله لاجله والشيء المنتهى لا يمكن ان يكون هو الموضوع
المتبدل وهو ظاهر ولا ان يكون عدما مطلقا مجردا عن كل صورة لان العدم المطلق غير متحقق في نفس الامر
ولان الفاعل لا يطلب العدم المطلق ولا يمكن ان يكون امرا اخر مشارا اليه بالفعل لما يتبدل لانه ح لم يكن التبدل
لازما لانه قد كان له ما كان حصوله مطلوبا بل هو امر يستعد الموضوع لان يحصل وهذا الاستعداد هو عدم
الصورة التي سيفعلها الفاعل فيه وهذا العدم لا يمكن ان يجتمع مع هذه الصورة التي يتبدل ويتحول اليها فح
نقول الصورة الاتية وعدمها متضادان لانهما لا يجتمعان معا في الوجود وكل ما لا يجتمعان في الوجود متضادان
فالصورة الاتية وعدمها متضادان واما انهما متقابلان تقابل العدم والملكة فابين من الشمس **الفصل الثاني**
في ايراد بعض الادلة على خلاف ما ادعينا وردها يستدل على خلاف ما ادعينا اولا من ان مبادي التركيب اي الهيولى
والصورة ليستا متضادتين بان الهيولى قوة على ما قال المص في المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب والصورة
فعل على ما قال في المتن الخامس من ثاني النفس وكل قوة وفعل متضادان على ما قال في المتن السابع من ثانية
الفلسفة الاولى لانهما بعيدان كمال البعد ويتعاقبان على موضوع واحد فالهيولى والصورة متضادان

للقوة معنيان تجتمع مع الفعل باحدهما دون الاخر

ويجاب اولا بانه ليس كل قوة وفعل متضادتين لان القوة تطلق على معنيين على ما قال الفيلسوف في الفصل
الخامس من تاسع ما بعد الطبيعة فالقوة بمعنى لا يمكن ان توجد مع الفعل الذي تتهيؤ له بل تنعدم عند

وجوده كالقوة الكائنة في العود للاحتراق فانه اذا احترق لم تبق فيه قوة الاحتراق وبمعنى اخر تجتمع في الوجود
مع الفعل فان قوة المشي في الماشي لا تنعدم اذا مشى بالفعل والهيولى قوة بالمعنى الثاني مجامع في الوجود
بالصورة التي هو فعل وثانيا بان الموضوع المتصف بقوة لا يقابل الفعل والصورة بالذات لان الموضوع
باقيا بعينه يقبل الفعل بل يقابله بسبب عدمه المتحقق فيه فالهيولى لا تقابل الصورة بالذات بل بسبب العدم
ويستدل على خلافه ايضا بان الهيولى بالذات مشعرة ببعد كل صورة وعدمها لانها لا تخلو صورة كما قال الفيلسوف
في المتن الحادي عشر في اول الكون والفساد وفي المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وكل ما يشعر ببعد صورة
وعدمها بالذات ضد لها عدما فالهيولى بالذات ضد للصورة عدما ويجاب بان الهيولى ليست مشعرة ببعد كل
صورة وعدمها بالذات من انها هيولى وجوهر فالانها من حيث انها جوهر لا تضاد شيئا لان الجوهر لا يضاد شيئا
على ما قال المص في فصل الجوهر من كتاب المقولات بل مشعرة ببعد كل صورة من حيث انها بالنظر الى ذاتها
مقارنة بعدمها دائما لانه يستحيل ان تلاحظ الهيولى بحسب الذات ولا تلاحظ مع العدم ويستدل على خلاف
المدعى الثاني وهو ان الهيولى والعدم ليسا متضادين بان الهيولى موجودة والعدم لا موجود والموجود
واللاموجود يتقابلان تقابل الايجاب والسلب لانه احد اقسام التقابل على ما قال المص في فصل التقابل
من ما بعد المقولات فالهيولى والعدم متقابلان تقابل الايجاب والسلب اما كون الهيولى موجودة فظاهرة من تعريفها
المذكورة في المتن الثاني والثمانين لانها موضوع اول يكون منه شيء واما كون العدم لا موجودا فلان العدم
هو اللاموجود بالذات على ما قال المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين ويجاب بان الهيولى
والعدم ينظران على وجهين ينظران بمعنى الموجود واللاموجود وبهذا الوجه يتقابلان تقابل الايجاب
والسلب وينظران بمعنى التقابل وبهذا الوجه لا يتقابل العدم الهيولى بل يشترك معها كما تنافيا وايضا لكان
موضوع المتضادين واحدا كما صرح به في مواضع كثيرة يلزم منه ان الهيولى كما لا تقابل الصورة بل تقبلها وتحملها
انه لا تقابل العدم ايضا بل ان تقبل كلا منهما بالتناوب كما ان العين تقبل البصر والعمى ويستدل
على خلاف ما ادعينا رابعا من ان الصورة والعدم متضادان بان العدم هو لا شيء وهو
لا يضاد شيئا لان اللاشيء ليس بحال الشيء فلا يضاد شيئا ويجاب بان العدم ليس لا شيئا مطلقا بل هو
عدم شيء مع القابلية في الموضوع له ويلاحظه العقل كصورة مقارنة مع الموضوع ولهذا قال المص في
المتن الخامس عشر من الكتاب الثاني من الثمانية ان العدم يقال صورة ما البحث الثالث في ان مبادي الاجسام
الطبيعية هل هي متضادة وجودا او عدما وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في اثبات انها
متضادة وجودا اعلم ان الملكة والصورة والعدم لا يتقابلان تقابل التضاد الوجودي بل تقابل العدم
والملكة لما قال المص في فصل التقابل من ما بعد المقولات ان تقابل الشيء شيئا على اربعة اوجه اما كالمتضايفين
او كالضدين او كالعدم والملكة او كالاثبات والسلب والمتضايفان كالضعف والنصف والضدان
كالخير والشر والعدم والملكة كالعمى والبصر والايجاب والسلب كيقعد ولا يقعد وسببه ظاهر لان التضاد
الوجودي يكون بين صورتين وجوديتين كما بين الحرارة والبرودة والبياض والسواد والتقابل بالعدم

بالعدم والملكة يكون بين صورة وعدمها من موضوع قابل لها كالبصر والعمى والنور والظلمة فلما كان
المبادي للاجسام الطبيعية الصورة والعدم على مذهب المشائين فهما ليسا متضادين حقيقة وتضادا وجوديا
بل متقابلان تقابل العدم والملكة وقال بعضهم انهما متضادان حقيقة تضادا وجوديا وقالوا الحفظ ذلك
ان المص لم يرد بلفظ العدم الذي عينه مبدأ ثالثا للتكون وحدا منه له محض عدم الصورة في الموضوع بل
اراد به صورة جوهرية وجودية مضادة بالوجود للصورة اللاحقة التي ستكون بعد وهي الصورة الموجودة
في الهيولى قبل الصورة اللاحقة لكن لا من حيث انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة مع عدم الصورة اللاحقة
مثلا لما كان مني الفرس مستعدا بالقوة القريبة لصورة الفرس كان صورة مني الفرس عدم صورة الفرس لكن لا من حيث
انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة لهذا العدم اي لعدم صورة الفرس التي ستكون وصورة
المني امر موجود قطعا فهي مبدأ ثالث وحد منه للتكون الجوهري وهي بالعدم ومن هذا تعرف ظاهرا ان المبدأ
الثالث للتكون الاجسام الطبيعية امر موجود لا عدمي ولما لم يمكن ان يكون جوهر ضد الجوهر على ما اتفق عليه
كلمة القوم قالوا ان صورة مثلا التي هو مبدأ ثالث وحد منه للتكون ومسماة بالعدم للمناسبة المذكورة
وصورة الفرس مثلا وان لم يكونا متضادتين حقيقة لكن لما لم يمكن ان يجتمعا في مادة وكلما وجد احدهما فيها
لا يوجد الاخرى فيها لا سيما سماهما متضادتين بطريق الاستعارة لمشابهتهما بمتضادين حقيقيين والى هذا
الرأي ذهب سمپليقيوس على ما صرح في شرح المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات والى هذا ذهب اسكندر
الافروديسي في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب وهكذا نجد في الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني
للاسولة الطبيعية لاسكندر الافروديسي وتبعهما ابن رشد القرطبي على ما صرح في الفصل الثاني عشر من التعليم
الثاني من كتابه خلاصة ما بعد الطبيعة وانبرتس وزابارلا وكثير من المتاخرين ويثبتون دعويهم نقلا وعقلا
اما نقلا فبما قال المص في المتن الثالث والاربعين من هذا الكتاب ولا يكون كل شيء من كل شيء الا ان
يأخذ احد بالعرض لانه كيف يكون الابيض من الموسيقي الا ان كان الموسيقي عارضا على الابيض او لا ابيض
ولكن الابيض يكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض من الاسود او من المتوسطات بينهما فانه فسر مراده
من اللاابيض بالامر الموجود وقال اعني من الاسود او من المتوسطات الموجودة في الخارج وعلى ظاهر ان
الحد منه للتبدل هي صورة موجودة مضادة للصورة اللاحقة مثل السواد وسائر الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض ويقرب منه ان المص حين اراد ان يبين في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب
الهيولى المخصوصة التي يتحقق فيها عدم الصورة المعينة اللاحقة جعل هيولى النباتات والحيوانات البذر حيث
قال لانه يوجد دائما شيء موضوع يكون منه ما يكون كما يكون النباتات والحيوانات من البذر
فانه عين البذر هنا مبدأ واحدا منه للتكون الجوهري للنباتات والحيوانات لكن لا من حيث انه
تركب من الهيولى وصورته بل من حيث انه تحقق فيه عدم النبات والحيوان اللذين سيكونان لان كلاهما
يكونان يكون من الهيولى المتصفة بعدم الصورة التي سيكون فالعدم الذي وضع لان يكون مبدأ
ثالثا وحدا منه للتكون الجوهري ليس هو محض عدم صورة النباتات والحيوان بل هو صورة البذر

من حيث تنسب الى صورة النبات وهاتان الصورتان متضادتان وجودا ولهذا سماه المص في المتن الخامس
عشر من ثاني الثمانية صورة ما حيث قال فيه فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على وجهين لان
العدم صورة ما واما عقلا فبان الحد منه هو الشيء المتقلب الذي يظهر منه تكون الشيء الذي يتكون
وكل ما يظهر منه تكونات الاشياء التي تتكون هو العدم المتقلب الذي هو عين الصورة المقابلة للصورة
اللاحقة الصادرة بعدها بسبب الرفاقة الضرورية الواقعة بينهما فالحد منه هو العدم الذي هو
عين الصورة المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها فالعدم بهذا المعنى اي تلك الصورة هو الحد
منه فهو مبدا ثالث لتكونات الاشياء ويثبت الصغرى بانا نقول اتفاقا من ان الدم يتكون من الطعام
واللحم من الدم والنبات من البذر والكبرى بانا لا نقول ان شيئا من المذكورات يتكون من اي عدم كان
ما كان كعدم الحجر والحديد والنحاس والاثرب بل من الاعدام المعينة كتكون الدم من عدم صورة الدم
الذي هو عين صورة الطعام المقابلة لصورة الدم وتكون اللحم من عدم صورته الذي هو عين صورة الدم
المقابلة لصورة اللحم ويلين بهذا بان الهيولى تنتقل في التكون من صورة الى صورة اخرى والصورة تنتقل
منها هو الحد منه اي المبدا لهذا الانتقال وتسمى عدما من حيث تتوجه الى صورة اخرى هو الحد اليه اي المنتهى
فالصورة المتقدمة من حيث تنسب الى الصورة التي ستتكون تسمى عدما ومبدا ثالثا وبانه لو كان
العدم الذي نتكلم له هو عدم الصورة فقط في الهيولى للزم انه لو كان هيولى بلا صورة ما ان يمكن فيها التكون
لتحقق الموضوع والحد منه وهو مستحيل كما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث عشر من اول الكون
والفساد وكما ابن رشد في شرح الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكون التكون في الهيولى العارية عن كل
صورة مستحيلا مسلم عند القوم حتى قال فونسقه في الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة لو عريت
الهيولى عن كل صورة ووضعت على النار لا تفعل النار فيها شيئا ما اصلا لان الفاعل الطبيعي لا يفعل شيئا الا
في الهيولى المكيفة وهي لا تتكيف الا ان يكون لها صورة جوهرية الفصل الثاني في ان العدم الذي هو الحد منه
للتكون الجوهري المعين من المص مبدا ثالثا للاجسام الطبيعية ليس هي الصورة الجوهرية المتقدمة على الصورة
اللاحقة وليس امرا وجوديا ومن ثمه لا يكون المبادي متضادة بالتضاد الوجودي بل العدمي وهذا مذهب
كثير من المشائين ويثبت اما اولا فبان كل عدم مقابل للصورة التي هو عدمها على ما قال المص في فصل
التقابل مما بعد المقولات وفي الفصل الرابع من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وليس صورة من الصور
الجوهرية المتقدمة في الصور اللاحقة المتكونة بمقابلة لصورة اخرى فلا شيء من العدم بصورة جوهرية
متقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة ويثبت الكبرى بان كلا من الصورة السابقة واللاحقة جوهر
على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع من سابع ما بعد الطبيعة ولا شيء
من الجواهر بمقابل لاخر لا وجودا وتضادا ولا عدما فلا شيء من الصورة السابقة واللاحقة بمقابل لاخرى
لا وجودا وتضادا ولا عدما ويثبت عدم كون جوهر مقابلا لاخر وجودا وتضادا بان التضاد
الوجودي خاصة الاعراض اتفاقا وبان الجواهر لا تفعل بعضها في بعض ولا تنفعل بعضها من بعض

لو جردت الهيولى لا يمكن ان يقع فيها التكون وان يؤثر فيها الفاعل

لا شيء من جوهر مقابلا لجوهر

الجواهر لا تفعل بعضها في بعض ولا تنفعل بعضها من بعض بدون واسطة الاعراض

بدون واسطة الاعراض ولهذا قال المص في الفصل الرابع من كتاب الحس والمحسوس ان النار والتراب وسائر
العناصر لا يمكن ان تفعل شيئا من حيث انها جواهر بل من حيث كونها متصفة بالحرارة والبرودة وسائر الاعراض
والاضداد تضادا وجوديا تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة كما يمكن ان يعرف بالاستقراء
فالجواهر ليست باضداد ويثبت عدم كونه مقابلا لاخر تقابلا بالعدم بان جوهرا ليس بعدم لجوهر اخر والمتقابلان
بالعدم يكون احدهما عدم الاخر كالعمى والبصر والظلمة والنور فلا شيء من الجواهر بمقابل لاخر تقابل العدم والملكة
واما ثانيا فبانه لو كان العدم الذي عين [illegible] لان يكون حدا منه ومبدا ثالثا للتكون هي الصورة الجوهرية
الموجودة في الهيولى اولا المتقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة بعدها لكان الصورة اللاحقة من صورة اخرى لتكونها
من العدم الذي هو عين الصورة الاولى عند هؤلاء القائلين بكون الصورة المتقدمة حدا منه ومبدا ثالثا
للتكون الجوهري فلزم ان يتكون صورة جوهرية من اخرى وهكذا فيلزم التسلسل في الصورة ولزم ايضا
ان يتكون مبدا من مبدا اخر مجانس للاول اي صورة من صورة ولزم ان يكون من الغير وان لا يكون من الغير
واللوازم باطلة وقال سمپلقيوس في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب يلزم على الراي السابق ان يكون
للعدم عدم اخر وللاخر اخر وهكذا الى غير النهاية وهو مستحيل لان المقابل للعدم هو الصورة لا عدم اخر والملازمة
ظاهرة لان صورة البذر مثلا عدم صورة النبات على راي هؤلاء وفيها هذا العدم ايضا فيكون للعدم عدم واما
ثالثا فبانه لو كان العدم الذي هو حد منه ومبدا ثالث للتكون الجوهري عين الصورة المتقدمة لكان الحد اليه
اي المنتهى ايضا في الفساد الجوهري صورة جوهرية تنتهي اليها الشيء الفاسد لان التكون والفساد متقابلان
فكما ان التكون تبدل ما من اللاوجود الى الوجود كذلك الفساد تبدل ما من الوجود الى اللاوجود كما بينه
اليه ح المص في المتن السابع والثامن من خامس الثمانية ومن ثمه كما يكون الحد منه للتكون العدم على ما ذهبوا من ان
العدم هو الحد منه لا الصورة كذلك يكون الحد اليه للفساد هو الحد اليه العدم في نفس الامر فكذلك لما
كان الحد منه للتكون الجوهري اي الصورة الجوهرية المتقدمة على الشيء وصورته المتكونين عند هؤلاء
الحكماء لزم ان يكون الحد اليه للفساد الجوهري اي الصورة الجوهرية المتاخرة عن الشيء والصورة الفاسدين
ومن يقول بكون الحد اليه للفساد الجوهري هي الصورة الجوهرية هل لا يكون التبدل ح الى الكون لا الى اللاكون
وهل لا يكون تكونا لا فسادا واجاب حماة الراي السابق الذين منهم زابارلا بان صورة البذر مثلا
يمكن ان تلاحظ بوجهين الاول من حيث انها صورة بها يكون البذر بذرا والثاني بالنسبة الى الصورة
المتكونة اي صورة الفرس مثلا والملحوظة بالوجه الاول مضادة لعدمها المتقدم عليها لا للصورة المتكونة
للفرس لان الملحوظة بهذا الوجه ليست عدما بل صورة وهي بهذا الوجه حد اليه للتكون لان بذر الفرس
تكون من الدم وبالوجه الثاني تقابل هذه الصورة اي صورة الفرس لا كتقابل صورة صورة اخرى
بل كتقابل العدم الصورة من حيث تقترن بعدم صورة الفرس وبهذا الوجه حد منه للتكون لان الفرس
يتكون من البذر اي المني اقول هذا الجواب لا يدفع ادلتنا المذكورة لان صورة البذر المنسوبة الى صورة
الفرس جوهر بلا ريب فبهذا الوجه لا يمكن ان يعين ويقال انها عدم لان الجوهر اما لا يقابل جوهرا كما قلنا

في الدليل الثاني مع انه ليس لهم في نفس الامر ان يقولوا على دليلنا الثالث شيئا ثم يرد الرأي والجواب المذكور انما قال ابن رشد في شرح المتن الثامنة عشر ومائة من الكتاب الرابع من الثمانية وفي شرح المتن الحادي والعشرين من ثالث النفس وفي مواضع اخر ان الاعدام تتعين بالنظر الى ملكاتها لانه ليس للعدم من حيث انه عدم فصل انتهى وكذا قال المص في الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات ولهذا ذهب جمهور الفلاسفة الى ان الاعدام ليست بانواع بل تنتسب الى نوع ملكة او صورة تكون هي اعدامها له وتفترق بالنوع بسبب الملكة او الصورة المضافة هي اليها ولا يمكن هذا القول على راي هؤلاء وجوابهم لان الاعدام على رأيهم صور جوهرية موجودة في الخارج وانواع حقيقية لا تتعين بصور اخرى بل تتفارق بينهما بالذات وبما قال المص في المتن التاسع والتسعين من ان العدم ليس بجوهر وليس بموجود بالذات انتهى وهذا لا يمكن ان يتحقق في الصورة الجوهرية الموجودة في المادة اولا وبما فرق في المتن السادس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة بين التولد العرضي كتولد الابيض من الاسود والحار من البارد والتولد الجوهري كتولد زيد من النطفة والفرس من المني حيث قال وهذه التولدات الكائنة في الهيولى من الاضداد تكون اما من النوع وحال النوع اي الصورة او من عدم النوع والصورة يعني ان التولد العرضي يكون من النوع وحال النوع لانه وان كان الحد منه لكل تولد عرضيا كان او جوهريا هو العدم بالفعل لكن بينهما فرق بان العدم في التولد العرضي يبتنى على الموجود بالفعل ولهذا قال يكون من النوع وحال النوع والعدم في التولد الجوهري يبتنى على الموجود بالقوة فقط اي الهيولى الاولى ولهذا قال يكون من عدم النوع والصورة فالعدم في التولد ليس هو الصورة الجوهرية المتقدمة وظهر مما حققنا انه لما لم يكن العدم عين الصورة الجوهرية الموجودة في الهيولى ولاجله لم يكن متقابلا للصورة المتكونة بالتضاد الوجودي وجب ان يعرف بانه يكون متقابلا لها تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد الوجودي بالمعنى الاخص المقابل لتقابل العدم والملكة وما قال الجمهور من انهما متقابلان تقابل التضاد فمرادهم من التضاد هو التضاد بالمعنى الاعم اي عدم تحقق الشيئين في محل واحد معا على ما اعتاد ان يستعمله القدماء بهذا المعنى ولان تعرف حقيقة الحال ينبغي ان تعلم ان الهيولى الاولى لما كان ان توجد دائما تحت صورة ما جوهرية فاذا المتكون شيء وتنتقل من عدم صورة ستكون الى وجودها وعدم الصورة المتكونة عدم متحقق في الهيولى وحد منه ومبداء للتكون وايضا هذه الهيولى من حيث انها ملبسة بصورة ما دائما تنتقل دائما من صورة الى صورة اخرى ومنه يكون الصورة الاولى ايضا حدا منها يبتدئ التكون لكن العدم حد منه ومبداء بالذات للتكون والصورة حد منه ومبداء له بالعرض فقط اما كون العدم حدا منه ومبداء بالذات للتكون فظاهر من كلام المص في هذا الكتاب ولانه اذا وجد شيء بالعرض بالنسبة الى فعل يمكن ان يوجد هذا الفعل بدونه لكنه لا يمكن ان يوجد تكون صورة بدون تحقق عدمها مع الهيولى لان التكون هو الانتقال من العدم الى الوجود اي من عدم الصورة اليها واما كون الصورة حدا منه ومبداء للتكون بالعرض فقط فهو ظاهر ايضا لانه يمكن ان يتحقق التكون مع تحقق هذه الصورة وتلك ولهذا قال اصحاب هذا الرأي لو وجدت الهيولى بدون كل صورة واقترنت بالفاعل لكانت

العدم من حيث انه عدم ليس له فصل مميز نوعا وانما يتعين بالملكة التي اضيف اليها

المناسب ممكن ان يدخل غيرها الاحوال المتقدمة ثم ينفعل غيرها صورة قد تحقق فيها عدمها اولا ولما لم تكن الصورة مبداء بالذات للتكون بل بالعرض فقط وكان العدم مبداء بالذات لا بالعرض لم يعد الصورة من مبادي الاجسام بل انما عد منها العدم فلو كانت مبداء له بالذات كالعدم لعد منها وصارت المبادي اربعة لا ثلثة فان قلت لما لم يكن المبادي متضادة بالوجود حقيقة بل متقابلة تقابل العدم والملكة كما قررت لم لم يقل المص انها متقابلة تقابل العدم والملكة بل قال انها اضداد مع انه يجب التكلم بالحقيقة لا بالمجاز والاشتراك قلت ليحفظ استعمال قدماء الحكماء المسمين للمبادي اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملكة كما يظهر من المتن الحادي والاربعين والثاني والاربعين من هذا الكتاب ومن الفصل الثاني والثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة

الفصل الثالث في رد الادلة الموردة لاثبات الرأي السابق

اولا اعلم اولا ان العدم المتحقق في الهيولى اثنان احدهما عام بعيد والثاني خاص قريب فانه لما كان العدم هو عدم صورة في الموضوع القابل لها يتحقق فيه امران عدم الصورة فيه واستعداده لها يكون على الاختلاف فكذا العدم فيه مثلا الاستعداد للبصر المتحقق في اليربوع والعقرب مغاير لاستعداد البصر المتحقق في ولد الكلب ~~المتولد الان انهم بمعنى آخر والانسان اللحمي اعمى بمعنى آخر وسيجي تفصيل هذا في اخر الكتاب~~ المتولد الان واستعداده المتحقق في الانسان الاعمى فيكون العدم ايضا على الاختلاف لان عدم البصر لا يتحقق في الامثلة المذكورة بمعنى فان اليربوع والعقرب اعمى بمعنى وولد الكلب المتولد الان اعمى بمعنى اخر والانسان اللحمي اعمى بمعنى آخر وسيجي تفصيل هذا في اخر الكتاب فح نقول ان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات تنظر اولا من حيث انها قابلة لكل صورة تنتقل بلا صورة ما ويتحقق فيها عدم يسمى عاما وبعيدا ثم تنظر من حيث انها متعينة ومستعدة بوجه ما الصورة متعينة بحيث تكون بسبب صورة جوهرية اولا اول بسبب استعدادات متقدمة اقبل لهذه الصورة من اخرى ولهذا يتحقق ويتعقل فيها عدم من خاص مثلا الهيولى الاولى قابلة من ذاتها لصورة المعدن والنبات والحيوان ثم اذا انضم اليها صورة المني تكون اقبل الى صورة الحيوان من صورة اخرى وكذلك لو صورت هذه الهيولى بصورة مني الانسان تكون اقبل الى صورة الانسان من غيرها ومن هذا يعرف تحقق عدمين في الهيولى احدهما عام والثاني خاص واذا عرفت هذا فاقول في الجواب عن الدليل الاول ان المص لم يرد بقوله لا يكون كل شيء من كل شيء والابيض لا يكون من كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسط ان يبين ان التكون بالذات يستدعي في صورة متقدمة متضادة للصورة اللاحقة كالحد منه والمبداء بل يشير به الى الهيولى القريبي المتحققة بالعدم الخاص الذي منه يجب ان يكون ذلك التكون ولهذا قال مشيرا الى ذلك ان الابيض لا يكون من كل لا ابيض اي من كل عدم يتحقق في الهيولى باي وجه كان لان الانسان والخط والجسم والحار والبارد واشباهها لا ابيض في نفس الامر مع انه لا يكون منها الابيض الا بالعرض لما قال المص في القول المذكور كيف يكون الابيض من الموسيقى الا ان يعرض الموسيقى عليه او على الاسود نعم التكون بالذات يجب ان يكون بين الاشياء التي تكون من مقولة واحدة كما يفيدنا المعلم الاول في المتن الثالث عشر من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال لان الاشياء التي

٢ العدم الكائن في الهيولى اثنان عام بعيد وخاص قريب

٣ التكون بالذات يكون في الاشياء المتجانسة

تخالف جنسًا ليس لبعض منها طريق الى بعض آخر منها بل تتفارق ولا تجتمع لكن توجد التكونات من الاضداد كما
من الحدود في الاشياء التي تتخالف نوعًا وتتباعد الحدود وعظيم كذا تباعد الاضداد وايضًا اذا قال
المص ان الابيض لا يكون من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات لا يريد ان الابيض يتكون
بالذات من صورة موجودة مضادة للصور اللاحقة المتكونة كما من الحد منه والمبداء بل يشير به الى الهيولى
المتحققة بالعدم الخاص فانه بين مراده بعده حيث قال والموسيقى من اللاموسيقى لكن لا من كل لاموسيقى
بل من لاموسيقى قابل للموسيقى واللاموسيقى لا يدل على صورة مضادة للموسيقى بل على عدم الموسيقى في الموضوع
القابل له قريبًا وبهذا الوجه ينبغي ان يجاب عما قال في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب فان حسب هذا
القول اي قوله ان النبات والحيوانات تتكون من المني ظاهر عما قلنا ويجاب عن قولهم ولهذا اسماه المصنف
في المتن الخامس عشر من الثمانية صورة ما بانه انما سماه كذلك لانه يوجد في الهيولى كصورة ما وكما قال سمبليقيوس
من ان العدم صورة ما من حيث انه يفارق وينفصل عن الموضوع ولانه لما كان متحققًا في الموضوع كالصورة كان
صورة ما للموضوع لان العوارض صور لما تعرض عليه بوجه ما لانه ليس العدم الذي تكلم ههنا هو العدم
المطلق بل هو العدم المتحقق في الموضوع القابل للصورة هو عدمها ويجاب عن اول الدليل العقلي بان الحد منه والمبداء
للتكون بالذات هو العدم المتعين لهذه الصور وتلك واما الصور المتقدمة فهي مبداء وحد منه للتكون بالعرض
فقط كما حققنا آنفًا وعن الثاني بان تكون الهيولى موجودة بالذات في الخارج بل كل صورة مشتمل على التناقض
لا تحتاج تكون بالفعل وبلا فعل ولهذا يلزم ايضًا ان تقدر بالذات ان تقبل فعل الفاعل في نفسها وبهذا يثبت
الدليل المذكور وايضًا اذا سلمت المقدمتان اي ان توجد هي بالذات وان ينفعل فيها الفاعل الموافق لطبع
ان يصدر منها صورة **المتن الثالث والاربعون قال** لكن يجب ان ننظر ايضًا بالدليل كيف يقع هذا فينبغي ان يعلم اولًا
انه لا شيء من الموجودات بقابل ان يفعل في كل شيء وان ينفعل من كل شيء وانه لا يكون كل شيء من كل شيء الا ان
يأخذ احد بالعرض لانه لا يكون الابيض من الموسيقى الا ان يعرض الموسيقى على لا ابيض او الاسود بل الابيض
يكون من اللاابيض وهذا الاخر لا كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسطات والموسيقى من اللاموسيقى لا من كل لاموسيقى
بل من لاموسيقى قابل للموسيقى او من المتوسط ان كان **اقول** اختلف الشراح في بيان مراد المص ههنا فذهب الاكثر الى انه
اراد ان يبين الجزء الثالث للصغرى من القياس المذكور في المتن السابق والقياس المذكور فيه هو ان الاضداد
الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منها وجميع الاشياء التي لا يكون بعضها
من بعض ولا من امور اخر ويكون جميع الاجسام الطبيعية منها يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية
فالاضداد الاول يجب ان يكون مبادي للاجسام الطبيعية وقد بين في المتن السابق الجزئين الاولين من الصغرى
اعني ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور آخر فاراد ان يبين ههنا الجزء الثالث منها اعني
ان جميع الاجسام الطبيعية منها ومن هذا البيان سيتبين ايضًا بان معنى لا يكون ضد ما من آخر وبين هذا من هذا
المتن الى المتن السابع والاربعين ثم يستنتج فيه انه يكون كل ما هو قابل للتكون ويفسد كل ما هو قابل للفساد
انما من الاضداد او الى الاضداد او متوسطاتها ووضع في هذا المتن اولًا مقصوده ثم بعض المقدمات ثم يجيب

يجيب عن سؤال مقدر فقال لكن يجب النظر ايضًا بالدليل كيف يقع هذا يريد انا قد قلنا اولًا ان الاضداد
الاول لا تكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وقد بينا الجزئين الاولين في المتن السابق
فالان نبين الجزء الثالث ونقول لكن يجب ان ننظر ايضًا بالدليل كيف يقع هذا اي ان الجميع منها اي
يجب ان ننظر بالدليل كيف يكون جميع المتكونات من الاضداد الاول لانا اذا علمنا بالدليل ان جميع
المركبات تفعل من الاضداد وكالابيض من اللاابيض القابل للبياض والموسيقى من اللاموسيقى القابل
للموسيقى واخرجنا المنتزعات البسيطة فانه لا يكون البياض من السواد ولا الموسيقى من اللاموسيقى
نعلم هذا الجزء الثالث اي ان الجميع يكون من الاضداد الاول ونعلم ايضًا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها
من بعض وذهب البعض الى ما يخالف هذا المعنى والربط وقالوا ان المص يتكلم ههنا الاضداد بغير ما تكلم في المتن
السابق فانه اذ قال فيه ومنها الجميع اراد من الاضداد الاول الجميع ولم يذكر ههنا الاضداد الاول اصلًا
بل يتكلم لجميع الاضداد على العموم اولًا كان اولًا وانه اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب لا دالة على المبدائية
لانه نسب الاضداد الاول بعضها الى بعض حين قال فيه لا يكون بعضها من بعض ونسبها الى امور اخر حين
قال ومنها الجميع وكلمة من في هذين الموضعين دالة على التركيب لان المراد فيهما ان الاضداد الاول
لا يتركب بعضها من بعض ويتركب الجميع منها واخذها ههنا دالة على المبدائية لا على التركيب بمعنى ان كل
ما يكون يكون من ضده اي بعد ضده واذا كان مقصوده هذا فلا يمكن ان يكون هذا القول مثبتًا للجزء
الثالث من الصغرى فقالوا مقصود المص في هذا المتن وفي المتون الاربعة الاتية هو انه قد كان اثبت
في المتون السابقة تضاد المبادي بشهادات القدماء وبالدليل المقنع المأخوذ من كلماتهم واراد الآن
ان يثبت بالبرهان الطبيعي اقول هؤلاء البعض لئن يفهموا الكلام المص حق فهمه لان ما قالوا ان المص اثبت تضاد
المبادي الاول في المتن الحادي والاربعين بشهادات القدماء حق لكنه اثبت بعد ذلك في المتن الثاني والاربعين
بالدليل العقلي حيث قال وهذا معقول لانه يجب ان لا يكون المبادي بعضها من بعض الى اخره فان قلت ان
الدليل المذكور فيه جدلي او خطابي مقنع قلت ليس الامر كذلك لان الدليل المذكور فيه وهو قوله لانها من حيث
تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها عن بعض دليل برهاني بلا ريب لا جدلي
الزامي او خطابي وما قالوا من ان المص لا يتكلم في هذا المتن للاضداد الاول بل لجميع الاضداد على العموم كذب
لان المص قال في هذا المتن ان الابيض يكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود اي من عدم
الابيض على ما فسره هؤلاء البعض والموسيقى يكون من اللاموسيقى والاضداد الاول هي الصورة والعدم
كما بينا آنفًا واما ما قالوا من انه اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب الى اخره فقد بينا معناها فيما سبق
وقلنا انها تؤخذ في الجزء الثالث من الصغرى بمعنى اعم شامل للتركيب والمبدائية فرأي هؤلاء ههنا باطل
فيجب قبول الرأي الاول ثم ذكر مقدمات ثلثة احديها للفاعل والمنفعل والثانية للعلول الصادرة منها
والثالثة للحد منه للتكون فقال ينبغي ان يعلم اولًا انه لا شيء من الموجودات بقابل ان يفعل في كل شيء وان ينفعل
من كل شيء يعني ينبغي ان يعلم ويسلم اولًا انه ما من موجود بقابل لان ينفعل في كل موجود بلا فرق وما من موجود

قابلا لان ينفعل من كل موجود بلا فرق بل الموجود المتعين يفعل في المتعين والموجود المتعين ينفعل من
المتعين يعني ان الفاعل يفعل في ضده المعين ايضا والمنفعل ينفعل من ضده لانه لو امكن ان يصدر كل شيء من كل شيء
لامكن ان يصدر من الانسان الفرس والحمار وامثالهما والارض والسماء مثلا واستحالته ظاهر والمقدمة الثانية
هي انه لا يكون كل شيء من كل شيء بلا فرق لانه لا يكون الحيوان من الحجر او الشجر او النحاس ولا الابيض من الموسيقي
بل يكون من ضده المعين لكن لما كان لاحد ان يقول ان الاشياء تكون من اشياء غير معينة فانه اذا فرغ احد
من ان يكون موسيقيا وابتدا ان يكون ابيض يرى ان يكون الابيض من الموسيقي وظاهر ان الموسيقي والابيض
ليسا متضادين اجاب المص بقوله الا ان يأخذ احد بالعرض يعني ان هذا التكون وامثاله ليس بالذات بل بالعرض
لانه يعرض على الاسود الذي منه يكون الابيض ان يكون موسيقيا لانه لو كان احد موسيقيا وكونه اسود يمكن
ان يتقار فامن محل لان بعض الاسود لا يكون موسيقيا والاشياء التي تكون كذلك تكون بالعرض فلا يكون
شيء ابيض بالذات الا من ضده المعين وبين هذا اذ قال لكن الابيض يكون الى اخره يعني ان كل ما يكون
يكون من ضده المعين كما ان الابيض يكون من اللا ابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من ضده الذي هو الاسود
او من الملونات المتوسطة كذلك الموسيقي يكون من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من ضده الذي هو
اللاموسيقي القابل للموسيقي ومن المتوسط لو كان **المتن الرابع والاربعون قال** فلا يفسد اولا الى اي شيء كان
كما ان الابيض لا يفسد الى الموسيقي الا بالعرض بل الى اللا ابيض ولا الى اللا ابيض ايا كان بل الى الاسود او المتوسط اللاموسيقي
وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي ولا الى اي شيء كان بل الى اللاموسيقي القابل للموسيقي او الى المتوسط لو كان **اقول**
لما بين في المتن السابق التكون اراد ان يبين ههنا الفساد وقال كما ان كل شيء لا يكون من كل شيء كما ان
الابيض لا يكون من كل شيء بل من اللا ابيض ولا من كل لا ابيض بل من الاسود فكذلك لا يفسد كل شيء الى كل
شيء كما ان الابيض لا يفسد الى الموسيقي بل الى اللا ابيض ولا الى كل لا ابيض بل الى الاسود او الى المتوسطات
وقوله اولا بمعنى بالذات على ما يدل عليه استثناء بالعرض يعني لا يفسد اي شيء كان الى اي شيء كان فسادا
كائنا بالذات الا ان يقع ذلك بالعرض لانه لا مانع من ان يفسد الابيض الى الموسيقي احيانا بالعرض ثم اورد
مثالا اخر وقال وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي الى اخره **بعض ايرادات** على المتنين السابقين اورد اولا
ان تكلم المص في المتن السابق للفاعل والمنفعل تكلم بما هو خارج عما نحن فيه لان كلامه في هذا المقام للمبادي
الداخلة للتكون والفاعل مبدا خارجي له ولان الكلام ههنا للمبادي المتضادة والفاعل والمنفعل ليسا
بضدين لانهما قد يكونان من نوع واحد كما ان النار الكبيرة تفعل في النار الصغيرة وتطفئها كما قال المص
في الفصل الخامس من كتاب الشباب والشيخوخة مع ان النار الكبيرة ليست بضد للنار الصغيرة وكذلك
الاجسام الفلكية تفعل في هذه الاجسام السافلة على ما قال المص في الفصل الثاني من اول جو الكائنات
وهما ليسا بمتضادين واجيب بان المص بين من حال الفاعل والمنفعل اصل تضاد كل تبدل ومن تضاد
التبدل تضاد الحدود ولان تفهم هذا على الكمال ينبغي ان تتذكر ما قال الفيلسوف في المتن السادس والاربعين
من اول الكون والفساد وفي المتن الثالث والاربعين من ثاني النفس من ان دوام الاشياء يطلب ان

ان يصدر كل فاعل طبيعي شيئا مثله ويسعى لان يصدره لانه يكون ذا حصة من الدوام الالهي على ما قيل
في المتن الرابع والثلثين من هذا الكتاب ولانه يحصل هذا يجب ان يجتمع مع المنفعل في الهيولى على ما قال الفيلسوف
في الكتاب الاول من الكون والفساد والثالث من كتب النفس وان يكون مضادا له بالصورة لانه لو كان صورة
الفاعل مماثلة لصورة المنفعل لكان سعي الفاعل عبثا وطلبا لايجاد ما هو حاصل في المنفعل بالفعل بل انما يفعل فيه
بسلب صورة المنفعل المضادة للصورة التي سيلحقها فيه ورفعها من الهيولى فانه اذا رفعها منها يدخل صورته فيها
ولهذا يكون الفاعل في ابتداء الفعل مضادا بالصورة للمنفعل واما في نهاية الفعل فيفعله مماثلا لنفسه
وكذلك يكون المنفعل في اول الانفعال مضادا بالصورة للفاعل وفي نهايته مماثلا له ويتفرع من هذا الاصل
ان كل ما يتبدل يجب ان يتبدل من الضد الى الضد وكل ما يكون يجب ان يكون من ضده وكذلك كل ما يفسد
يفسد الى ضده لانه وان كان الذي ينفعل ويتحول ويكون في ابتداء الانفعال والتبدل يكون له صورة
مضادة لصورة الفاعل لكنه اذا رفعت صورته حين ينتهي التبدل يأخذ صورة مماثلة لصورة الفاعل
ومضادة لصورته الاولى ومن الذي لا يعلم يقينا ان كل ما يكون ويتبدل يكون ويتبدل من الضد
الى الضد فان جميع الناس يقولون ان شيئا صار الان حارا فلم يكن قبل حارا بالفعل والا لما قالوا
صار الان ولكن كان في قوة ان يصير حارا فتكون من اللاحار اي البارد بالفعل القابل لان يصير حارا او البارد
ضد للحار فالحار صار من ضده وكذلك يقولون فسد حرارة شيء الان وذهبت فتحول الى عدم الحرارة
اي البرودة لانه لو لم يتحول اليه وكانت الحرارة محفوظة فيه بوجه ما لما صدق قولهم ومما حققنا تعلم كيف
تصدر تضاد الاطراف من تضاد التبدلات وتضاد التبدلات من حال الفاعل والمنفعل ولهذا السبب
شرع المص من الفاعل والمنفعل ومن هذا يعرف الجواب عن الادلة المذكورة في مقابلة صنيع المص
لان الفاعل والمنفعل وان كانا امرين خارجين من التكون لكنهما اصل تضاد التبدل والاطراف
كما بينا والنار الكبيرة انما تطفئ النار الصغيرة بالعرض بسبب ان النار الكبيرة تجذب الى نفسها
الكلاء الذي كان يكبر منه الصغيرة كما قال المص في الموضع الذي ذكر في الدليل والاجسام الفلكية
فواعل بعيدة لا قريبة والكلام ههنا للفاعل الطبيعي القريب وهو يجب ان يكون مضادا للمنفعل الطبيعي
بالصورة واورد ثانيا بان ما قال المص في هذين المتنين من ان التكون والفساد يكونان من الضد
الى الضد تضادا وجوديا كما يفهم من امثلته مخالف لما قال في المتن التاسع من الخامس من انهما لا يكونان
بين الاضداد بل بين المتناقضين واجاب عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن الرابع والاربعين بان
حدود التكون تنقسم الى ثلثة اقسام بعضها حدود بالذات واول وهذه الحدود وتكون متقابلة
تقابل العدم والملكة في كل تكون جوهريا كان او عرضيا وعلى هذا يكون كل تكون بالذات واولا من العدم
الى الملكة اي الوجود وكل فساد بالذات واولا يكون من الملكة الى العدم وعلى هذا يكون الانسان
من اللاانسان اي من الموضوع العديم للصورة الانسانية والابيض من اللاابيض اي من الموضوع العديم
صورة البياض ويفسد الانسان الى اللاانسان اي الى موضوع عديم الصورة الانسانية والابيض الى اللاابيض

الفاعل يجب ان يجتمع مع المنفعل

كل ما يتركب يجب ان يتبدل من الضد الى الضد وكل ما يكون من ضده وكل ما يفسد الى ضده

الكتاب

اللاموسيقي

اى الى موضوع عديم صورة البياض وبعضها ضد وبالذات لا اول بل ثوان وهذه الحدود
متضادة تضادا وجوديا كما ان الابيض يكون من الاسود والحار من البارد وبعضها ضد وبالعرض
كما ان الابيض يكون من الموسيقى تكونا بالعرض والمص يتكلم ههنا الحدود والثواني للتكون وهي متضادة
تضادا وجوديا كالابيض والاسود ويتكلم في الكتاب الخامس للحدود بالذات والاول للتكون وهي
متقابلة تقابل العدم والملكة واقول هذا الجواب ليس على رأي المص ومخالف للصدق اما الاول
فلان المص يتكلم ههنا للضدين اللذين يكونان مبدأين وهما العدم والملكة كما يدل عليه عبارة
الموسيقى واللاموسيقى ولا يتكلم ههنا للمبادي الوجودية التي هي مباد بالذات وثوان على زعمه
واما الثاني فظاهر لان الحدود المتضادة لا توجد في كل تكون وكل ما يكون بالذات يوجد في كل
ما يحاط تحت المحمول لان ما بالذات متضمن لكل واحد مما يكون تحته على ما قال المص في اول كتابي التحليل الثاني
فالحدود المتضادة لا تكون بالذات في التكون ولا ثواني والصغرى ظاهرة في امثلة كثيرة لان النور يكون
في الهواء مع انه لم يتحقق فيه ضد اولا تضادا وجوديا لان النور عديم الضد وكذلك يتولد في ذهن المتعلم
علم ما كان لم يعلمه اولا من غير تحقق ضده تضادا وجوديا فيه اولا لانه ليس للعلم ضد حقيقة وكذلك الجواهر
تكون حقيقة لكن لا من الضد الموجود لان الجوهر لا يضاد شيئا واقول في الجواب عن الايراد المذكور ان حدود
التكون بالذات تكون متضادة تضادا عدميا واما ما قال المص كل ما يكون يكون من ضده فمراده
من الضد هو الضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق المقابل تقابلا عدما ووجودا كما بينا في البحث الثالث على المتن
الثاني والاربعين وقد تكلمنا فيه ايضا المثال الابيض والاسود المورد من المص في المتن الثالث
والاربعين وقلنا ان المص وضع الاسود مقام اللاابيض لانه اذا قال ان الابيض يتكون من اللاابيض
كان يمكن ان يؤخذ هذا سلبا وعدما واذا اخذ سلبا يدل على جميع الموجودات اللاابيض لان الواجب تع
والعقول والافلاك والعناصر وكل ليس ابيض يصدق عليها ان شيئا منها ليس بابيض سلبا فرد هذا
المعنى وقال وهذا الامر كل لاابيض بل هو من الاسود وغيره ومفهوم اللاابيض عدما فكانه قال
مرادي من اللاابيض هو اللاابيض عدما لا سلبا ويمكن ان يثبت هذا بان احد المتضادين متضمن لعدم الاخر
كما ان الاسود والبارد يكونان كذلك بالنسبة الى الابيض والحار كما علمنا المعلم الاول في عاشر ما بعد الطبيعة
وفي مواضع اخر ومن هذا تعرف انه ليس بين كلامي المص مخالفة لكنه نشاء من هذا الجواب مخالفة اخرى
بين كلامي المص فانه قال في المتن الثالث والاربعين والرابع والاربعين كل ما يكون يكون بالذات
من ضده واذا كان مراده من الضد ما قلنا اى العدم يلزم ان يكون من العدم بالذات وقال في المتن الرابع
والسبعين والخامس والسبعين من هذا الكتاب ما ينافيه لانه قال فيه الاشياء التي تتكون لا تتكون بالذات
من اللاموجود ومن العدم الا بالعرض واقول في الجواب ان العدم ينسب بنسبتين الى التكون والى الشيء
المتكون فاذا نسب الى التكون يكون مبدأ وحدا منه بالذات له ولهذا يكون مبادي التكون بالذات
ثلثة واذا نسب الى الشيء المتكون يكون مبدأ بالعرض فقط كما يشهد به المص في المتن السادس والستين

والستين لان العدم لا يكون مركبا للشيء وانما يكون المبادي المركبة اثنين الهيولى والصورة والمص يتكلم
في هذا المتن للعدم بالنسبة الى التكون ولهذا قال كل ما يكون يكون بالذات من ضده اى من العدم وقال في المتن
الرابع والسبعين والخامس والسبعين للعدم بالنسبة الى الشيء المتكون ولهذا قال لا تتكون الاشياء
من العدم الا بالعرض واورد سمبليقيوس نقلا عن اسكندر الافروديسي على ما قال المص من ان كل ما يكون
يكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده ان الجواهر الاول تكون وتفسد حقيقة مع انها لا تتكون
من ضدها ولا تفسد الى الضد لانه ليس للجوهر ضد كما قال في مقولة الجوهر واجاب اسكندر وسمبليقيوس
وتبعهما كثير من الشراح بان الجواهر الاول تلاحظ بوجهين اما بالذات بمعنى الكيفيات المتضمنة بها والجواهر
المأخوذة بالوجه الاول لا يكون لها ضد واما المأخوذة بالوجه الثاني فيكون لها ضد وبهذا الوجه تتكون
وتفسد فيكون قول المص كل ما يكون يكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده صادقا على الكلية
والضد يناسب لما يتكون ويفسد بالذات ولما يتكون ويفسد بسبب شيء اخر فبهذا الوجه الثاني
تتكون الجواهر الاول وتفسد من الضد الى الضد اقول هذا الجواب يرد بان الجواهر الاول من حيث انها
جواهر اول تتكون وتفسد فهي من حيث انها جواهر اول وبالنظر الى ذواتها اما ان يكون لها ضد اولا
فان كان لها ضد يكون الجواب باطلا وان لم يكن والحال انها تتكون وتفسد من حيث انها جواهر اول
يكون قوله كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كاذبا واقول في دفع الايراد
المذكور ان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول وان لم يكن لها ضد بالمعنى الاخص اى تضادا وجوديا
لكن يكون لها ضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق المقابل فان اعدامها متقابلة لها تقابل العدم والوجود والمراد
من الضد فيما قال في مقولة الجوهر ان الجوهر ليس له ضد هو الضد بالمعنى الاخص لا الضد بالمعنى الاعم
والمراد منه فيما قال كل ما يتكون يتكون من ضده الى اخره هو الضد بالمعنى الاعم واورد على ما قال ان الابيض
يكون من الاسود او من المتوسط بينهما والموسيقى يتكون من اللاموسيقى المقابل للموسيقى والمتوسط
بينهما لو كان انه لم جزم في الاول دون الثاني ويجاب بان وجود المتوسط بين الابيض والاسود من حيث
انهما طرفان معلوم عند كل احد بلا ريب فان سائر الالوان متوسطات مبصرة وقد بينها المص في فصل التقابل مما بعد المقولات
واما وجود المتوسط بين الموسيقى واللاموسيقى فليس بمعلوم عند كل احد بل مشكوك وليس هذا المقام مقام
اثباته فلهذا ذكره بكلمة الشرط المفيدة للشك وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال ههنا فاستمع لما نسلق اليك
ان المتوسط يكون على وجوه كثيرة والمناسب للمقام اثنان احدهما هو المتوسط المركب من الطرفين وبهذا الوجه
يكون الفاتر الذي ليس بحار ولا بارد والمسمى في اللغة التركية ايليجق متوسطا بين الحار والبارد لحصوله من اختلاطهما
بالفعل ومثل هذا المتوسط لا يمكن ان يوجد بين الملكة وعدمها القابل لها لان العدم لما كان هو لا وجود شيء لا يمكن
ان يكون مركبا لشيء والثاني ينشأ من ان الموضوع يبتدئ ان يتباعد من تمام عدم شيء ويتقارب الى وجوده
بوجه ما حتى يكون اخص منه باقل درجة من درجاته واضعفها فعلى هذا الملكة والصورة طرف واحد تام وعدمها
طرف اخر تام والذي يبتدئ ان يتباعد من هذا العدم ويقرب الى الصورة تقربا قليلا يكون متوسطا مثلا البصر

والعمى طرفان وضعف البصر متوسط والنور والظلمة اي علام النور طرفان وحصة الفجر والشفق متوسطان
ومثل هذا المتوسط يوجد بين الملكة وعدمها المتن الخامس والاربعون قال وكذلك هذا في امور
اخرى لان من الموجودات التي لا تكون بسائط بل مركبا تكون على هذا الوجه لكن لما لم يكن الاحوال المتقابلة
مسماة خفي هذا الواقع لانه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق واللاموافق من الموافق وان يفسد الموافق
الى اللاموافق ولا الى اي شي كيف كان بل الى المقابل قال الشارح فعل المص في هذا المتن امورا ثلثة
يضع مقصوده ومن نظر ارتباط هذا المتن لا بما سبق ويجيب عن سؤال مقدر ويثبت مقصوده
فقال ان ما ذكر وبين فيما سبق للبسائط من ان كل ما يكون يكون من ضده المتعين اي من عدمه السابق
وكل ما يفسد يفسد الى ضده المتعين اي الى عدمه اللاحق كذلك يقع في المركبات ولما كان لسائل ان يسال ان
اشياء هذه الاضداد او الاعدام التي تتكون منها المركبات وتفسد اليها بانها تتكون كذلك وان كان
تكونها خفيا لنا لان الاحوال المتقابلة اي الاعدام ليست بمسماة باسماء مخصوصة تدل عليها مثلا لم يسم
ضد البيت باسم مخصوص حتى نقول ان البيت يكون منه او يفسد اليه كما سمي اللابصير بالاعمى واللامنور بالمظلم
او بالمتوسطات واللاابيض بالاسود او بالمتوسطات كالاحمر والاصفر والاخضر ولما اجاب اثبت مقصوده اي قوله
كما ان كل ما يكون من البسائط يكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كذلك يقع في المركبات بقوله لانه يجب
ان يكون كل موافق من اللاموافق المتعين وبالعكس اي ان يكون كل لا موافق من الموافق المتعين وان يفسد
كل موافق الى اللاموافق المعين وكل لا موافق الى الموافق المتعين اي كل مركب يكون من ضده المعين ويفسد
الى ضده المعين بالضرورة المتن السادس والاربعون قال المصنف لانه لا فرق في ان يقال الموافقة
او الترتيب او التركيب لانه ظاهر ان المثال واحد لان البيت والصنم وكل مركب اخر يكون كذلك لان البيت
يكون من ان لا يكون هذه اي الاجزاء مركبة بل متفرقة والصنم والواحد من الاشكال من اللاشكل وكل واحد منها
ترتيب ما بالنظر الى امر وتركيب ما بالنظر الى اخر قال الشارح لما كان لاحد ان يقول لما كان الوجوه التي بها
تتكون الاشيا خمسة التشكل والوضع والافراز والتركب والاستحالة على ما سنقول في المتن الثالث
والستين هل يكون قولك يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق كليا شاملا لهذه الاقسام ام لا اجاب
في هذا المتن بانه كلي شامل لها لانه لا فرق اصلا في ان يقال الى الموافقة او الترتيب والتركيب يريد ان ما قررنا
في المتن السابق للموافقة واللاموافقة من ان كل موافق يكون من اللاموافق وبالعكس اي كل لاموافق
يكون من الموافق نقرره للترتيب يعني الاشياء التي تتكون من الترتيب وللتركيب يعني للاشياء التي
تتكون من التركيب ولساير الوجوه المذكورة في المتن الثالث والستين واثبت ما قال بقوله لانه ظاهر
ان المثال واحد اي فيما ذكرنا ههنا وفي الساير واثبت كون المثال واحدا بقوله لان البيت والصنم وكل مركب
اخر يكون كذلك يعني ان هذه كلها اي البيت والصنم وكل مركب اخر تتكون كذلك اي يكون الموافق من
اللاموافق يعني من مقابله المتعين وقل من عدمه الخاص واثبت هذا بقوله لان البيت يكون من كون الاحجار
والخشب والجص لا مركبة ومتماسة بل من ان تكون متفرقة ولا ان يشير انه لا يصنع من كل لا تركيب لا اجزاء او

اجابه

كلُ موافق يكون من اللاموافق واللاموافق من الموافق ويفسد الى اللاموافق

الاجزاء قريبة كانوا وبعيدة بل من تقارب فيها حال كونها حاضرة قريبة الى التركيب والتماس قال بل متفرقة
وكذلك الصنم بالفعل ويرتب من الآن ترتيبا اي من علام كون اجزائه موضوعة على الترتيب لان المادة
التي يفعل منها كالنحاس والرخام كانت بحيث لم يكن فيها اجزاء اي راس ورقبة وظهر وصدر وساير
الاجزاء بالفعل قبل ان تفعل بل بالقوة فقط لانه لا يمكن ان يكون هذا الترتيب فيها من الآن الشي ثم اذا رتبت
منه فيها بالفعل حصل الصنم بالفعل من الآن ترتيب بالفعل وكذلك واحد من الاشكال كالمربع والمدور
فانهما اذا لم يكونا وحدثا يكونان من اللاشكل المعين اي اللاتربيع واللاتدوير ثم قال وكل واحد منهما
ترتيب ما بالنظر الى امر وتركيب ما بالنظر الى اخر اقول هذا القول يمكن ان يشرح على وجهين احدهما هو ان الاشياء
التي يبتدئ منها الترتيب كما اذا لم يكون الصنم والتي ينتهي اليها اذا فسد يكون مغايرة ومخالفة للاشياء التي
صار منها التركيب كما اذا لم يكون البيت وانتهى اليها اذا انهدم لان الشي الذي يبتدئ منه قريبا ترتيب
اجزاء الصنم هو اللاترتيب او قل علام الترتيب القريب وكذلك الشي الذي ينتهي اليه الترتيب هو اللاترتيب
واما الاشياء التي يبتدئ منها تركيب البيت فهي الاشياء الغير المركبة او قل علام التركيب القريب للبيت
والتي ينهدم اليها اذا انهدم هي اجزاؤه الغير المركبة المنفصلة او قل علام التركيب والانفصال المعين وهذا التوجيه
يكون الترتيب بالنظر الى امر والاخر وهذا مثلا ان يقال ان شيئا ما انسانا بالنظر الى امر اخر فرس وشجر بالنظر الى اخر
لان الشي الذي يكون منه الانسان هي الهيولى القريبة العديم الصورة الانسانية والذي يكون عنه الفرس هي
الهيولى القريبة العديم الصورة الفرسية وكذلك الذي ينحل اليه الانسان بالفساد هي الميتة الانسانية وهي ليست
ما يفسد وينحل اليه الفرس والشجر وهذا هو ما قال في المتن السابق الموافق يفسد الى اللاموافق وهو لا الى
اي شي كيف كان بل الى المقابل والثاني هو ان كل واحد منهما اي البيت والصنم وغيرهما بالنظر الى امر يقال
مرتبا وبالنظر الى اخر يقال مركبا مثلا لو نظر الى البيت من حيث انه يحصل من الاحجار والخشب والجص
الداخلة فيه يقال انه مركب لان التركيب حقيقة هو اجتماع الاشيا وبعضها ببعض وان نظر اليه من حيث ان
بعضها مقدم كالبناء وبعضها متوسط كالجدار وبعضها متاخر كالسقف يقال انه مرتب وكذلك الصنم مركب
بوجه ومرتب بوجه اخر والشرح الاول اولى من الثاني المتن السابع والاربعون قال فان كان هذا صادقا
فكل ما يكون ويفسد يكون ويفسد اما من الاضداد او الى الاضداد ودون متوسطاتها او اليها والمتوسطات تكون
من الاضداد كالالوان من الابيض والاسود وجميع الاشيا التي تكون من الطبع اما اضداد او من الاضداد
قال الشارح استنتج في هذا المتن مما قال من المتن الثاني والاربعين الى ههنا ما شرع فيه ان يثبته اعني الجزء
الثالث الصغرى اي منها يكون ويكون جميع المكونات بالنظر الى تكونها لانه اذا تكون كل ما يكون من
الاضداد وكانت الاضداد مبادي فظاهر ان كل ما يكون يكون من المبادي استنتج مما ذكر قضيتين تنظر
احديهما الى تكون الاشياء المكونة وفسادها والثانية الى المكونات فقط ويجيب عن سؤال مقدر
استنتج الاولى حين قال ولا فان كان ما قلنا الى ههنا صادقا فكل ما يكون قابلا ومستعدا لان يتحرك يكون
من الضد او المتوسط وكل ما يكون قابلا ومستعدا لان يفسد يفسد الى الضد او المتوسط وهذه القضية

كلُ ما يكون يكون ويفسد يكون ويفسد الى ضده

كلية تشمل المكون البسائط والمركبات اى المكونات مايكون من الطبع او الصنعة وفسادها ولما كان
لاحد ان يقول كيف جعلت المكون من المتوسطات مع انك فى صدد استنتاج كونه من الاضداد والمتوسطات
ليست منها اجاب بقوله والمتوسطات تكون من الاضداد كالالوان اى كما تكون الالوان اى المتوسطة
كالاصفر والاحمر من الابيض والاسود يعنى ان المتوسطات تتركب من الاطراف فتكون منها ولهذا اذا نسب
متوسط كالاصفر الى طرف كالابيض يقوم مقام الاخر اى الاسود فيكون ضد الابيض واذا نسب
الى الاسود يقوم مقام الابيض فيكون ضد الاسود كالماء الفاتر بين الحرارة والبرودة فانه بالنظر الى البارد حار
وبالنسبة الى الحار بارد فالمتوسطات من الاضداد بهذا الوجه وانما عبرنا الالوان بالمتوسطة لانه
على هذا المعنى يطلق فى عرفهم فى اكثر استعمالاته ولان الكلام انما يصح على هذا التفسير ولهذا يظهر اقسام
ثلثة للتضاد الاول يكون بين الطرفين والثانى بين الطرف والمتوسط والثالث بين المتوسطين والاول
هو التضاد المطلق والاخران بالنسبة الى شئ وكذلك التكون والتبدل من الضد الى الضد يكون على اقسام ثلثة

للتضاد اقسام ثلثة

واستنتج الثانية حين قال ثانيا لو كان ما قلنا الى الان صادقا فجميع الاشياء التى تتكون من الطبع تكون اضدادا
او من الاضداد فهذا فان قلت لم ذكر المص ههنا تكونها فقط دون فسادها وغير اسلوب ما شرع لبيانه من المتن
الثالث والاربعين فى ذكرهما معا دائما الى ههنا ثم قيد التكون ههنا بقوله من الطبع ولم يقيده اولا ولم ذكر
النتيجة بطريق الانفصال فهذا النكتة لا تعرفها الا بعد معرفة غرض المص من المتن المذكور الى ههنا وهو
اثبات ان جميع المتكونات تتكون من المبادى الاول التى قال لها انها اضداد اول اى اثبات الجزء الثالث
من الصغرى الذى هو قوله ومنها الجميع الذى يظهر من بيانه بيان الجزء الثانى منه ايضا ولو مقصوده هذا
وصوره فى المتكونات والتبدلات العرضية والبسيطة والصناعية والمركبة ولان يظهر معرفتها ضم اليها
وبين فسادها ايضا فلما لم يكن معنى المبادى ناظرا اليها الى الفساد والفاسدات بالذات بل الى ما يتكون
منه لان المبدا ويضاف الى ذى المبدا ولم يكن مناسبا ان يذكر فى محل ينتج فيه مقصوده الاصلى ما ليس منتهى الى الفساد
بل التكون فلهذا لم يذكره فيه وذكر التكون فقط وايضا ان مقصوده فى هذه المتون هو تعليم مبادى
الاجسام الطبيعية وبعد ما بين كيف يكون كل ما يتكون من ضده بالتبدلات العرضية والصناعية الظاهرة
ثم انتج ههنا مقصوده للاشياء التى تتكون من المبادى الاول وهى لما كانت بحسب الطبع قيدها به فقال
والاشياء التى تتكون من الطبع ثم لما ذكر ههنا الطرفين والمتوسطات والطرفان يكونان ضدين ويكون كل
والمتوسطات تكون من الاضداد ذكر النتيجة بطريق الانفصال وتمام تحقيقنا تعرف ان الدليل الذى ذكره
المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل لاثبات ان كل ما يتكون يتكون من ضده المعين ليس برهانا
من الاقدم اصلا وذهب سمبلقيوس وتبعه كثير من الشراح بل هو دليل استقرائى مركب من العرفيات لنا حتى
ارشدنا المعلم الاول منها الى معرفة التكون الجوهرى والمبادى على ما قال فى مقدمة هذا الكتاب وان شئت
ان ترجع بعد ذلك فى معرفة هذه القضية الكلية اى كل ما يتكون يتكون من ضده تحصل يقينا من الاقدم ان هذا
الشئ وذاك متكون من ضده كما يكون فى رجوع المبادى وغيره واعلم ان هذا التعليم الصادر من المصنف

من المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل صادر من افلاطون ايضا فى مواضع كثيرة من كتبه وفى كتاب
فذون فانه بين فيه اولا ان كل ما يتكون يتكون من ضده وثانيا ان الاعدام المقابلة للملكات فى بعض التبدلات
غير مسماة باسم وثالثا ان بعض الاشياء يتكون من المتوسطات التى اذا نسبت الى الطرف تقوم مقام الطرف الاخر
فان قلت لم غير اسلوب كلامه حيث قال اولا كل ما يتكون يتكون من الاضداد وثانيا والمتوسطات تكون من
الاضداد فعبر الاول فى الاول بعبارة يتكون وفى الثانى بعبارة تكون قلت لان كون شئ من الغير
يشعر بالتركيب منه على انه جزء له باق فيه كما يكون الانسان من الهيولى والصورة والصنم من النحاس ويتكون
شئ من آخر يشعر بكونه من الحد منه الذى ليس بجزء له ولا باق فيه فلما كان يتكون الاضداد بعضها من بعض
ولا يكون الثانى جزءا من الاول ولا باقيا فيه كالابيض المتكون من الاسود وبالعكس وكان لا يتكون من المتوسطات
من الطرفين الضدين كذلك لبقائهما فيها فان الاحمر مثلا لما كان حاصلا من الابيض والاسود ومركبا منهما
كانا متحققين باقيين فيه قال اولا يتكون وثانيا تكون وقد بينا فرقهما مفصلا فى البحث الاول على المتن
الثانى والاربعين **المتن الثامن والاربعون قال** فكان الاكثرين الاخرين تابعوا الى ههنا كما
قلنا اولا لان الكل الواضعين العناصر التى سموها مبادى وضعوها اضدادا وان كان بلا دليل كانه
اضطرهم الصدق ولكن يفترق كل من اخر من حيث ان البعض وضع القدميات وبعضهم الاخريات وبعضهم
الرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بالحس لان بعضهم وضعوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس
وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة عللا للتكون وهؤلاء متفارقة بالوجه المذكور **اقول** ذكر

بعض القدماء وضعوا القدميات مبادى وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بالحس

عليهم

المص ههنا ما اتفق اكثر الحكماء المتقدمين وما اختلفوا فيه وانما فعل كذلك لينسب ما قال غيره اليه
ولا يرى نفسه منتحلا له وليظهر ما اصابوا فيه وما اخطاؤا فيه حتى تاخذ الصدق وترد الخطاء ولانه لما رأى
انه يلزم مما نقل عنهم وما بينه الى هذا الان من ان كل ما يتكون يتكون من ضده ان جميع المتضادات يجب
ان تعين مبادى للاشياء الطبيعية لان كل ما يتكون منه شئ يرى ان يكون مبداء له وجب عليه ان يرجع
جميع التضادات الى تضاد واحد ينبغى ان يتعين هو فقط لان يكون مبداء للتكون فلهذه الاسباب ذكر
اقوال القدماء ونسبتها بينها فى هذا المتن والمتن الاتى فقال مفرعا على ما ذكر اولا فكان الاكثرين الاخرين
تابعوا الى ههنا كما قلنا اولا وشرح هذا القول عامة الشراح بان المص يقول ان اكثر الحكماء المتقدمين
كانوا واصلين الى ههنا اى الى ان الاضداد يجب ان تعين مبادى للاشياء الطبيعية كما قلنا اولا اى
فى المتن الحادى والاربعين وهذا الشرح ليس مقبولا عندى اما اولا فلان كلمة ههنا تدل على ما كان الكلام
فيه قبل بلا واسطة وهذا ليس قوله المذكور فى المتن المذكور من ان الاضداد تكون مبادى للاشياء الطبيعية
بل قوله كل ما يتكون يتكون من ضده المعين وكل ما يفسد يفسد الى ضده المعين وهذا الصدق ادركه القدماء
الاخرون وعلمه افلاطون واما ثانيا فلان المص قال ههنا الاكثرين الاخرين تابعوا واذا كان يتكلم
لتضاد المبادى قال الجميع جعلوا الاضداد مبادى بل لم يقل الاكثرين مطلقا بل كان الاكثرين واما
ثالثا فلانه لو اراد المص ما قالوه لوقع التكرار فى هذا المتن الموجز لانه يكون معنى كلامه وكان الاكثرين

الاخرين وصلوا الى ان الاضداد مبادي كما قلنا اولا لان الكل الواضعين العناصر التي سموها مبادي
وضعوا الاضداد فلم يرد من قوله الى ههنا وقوله لان الكل الى اخره معنى واحدا بل معنيين متغايرين
واقول ان المص يريد كان ان اكثر الحكماء المتقدمين ايضا وصلوا الى ان كل ما يتكون يتكون من ضد المعين
وكل ما يفسد يفسد الى ضد المعين واراد بقوله كما قلنا اولا كما قلنا في المتن السابق لا كما قلنا في المتن
الحادي والاربعين والا لكان معناه كما ذكرنا سببه فيه وسببه يذكره ههنا حيث يقول لان الكل
الواضعين الى اخره ومن هذا يستنبط امور خمسة اتفق عليها القدماء الاول هو ذهاب اكثرهم
الى ان كل ما يتكون يتكون من ضده الثاني ان جميع القدماء كانوا يسمون اوائل الاجسام الطبيعية
التي سماها افلاطون بعده والمص تارة بالعناصر مبادي الثالث هو ان المبادي التي كانت تورد
كانت تعين اضدادا الرابع هو ان ما قالوا ان المبادي اضداد قالوه بلا دليل الخامس هو ان الصدق
جعلهم مضطرين الى هذا القول ثم ذكر اختلافهم وتبينه بالامثلة حيث قال ولكن افترق كل منهم
من حيث ان البعض وضع القديمات وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم
العرفيات بحسب الحس الى اخره اعلم ان الاضداد التي عينها القدماء مبادي بعضها كليات كلية ازيد
وهي ايضا اقدم وبعضها كليات كلية اقل واخريات من الاول والاول محيطا والثاني محيط الثانية
وهو محاط بها كما قال المص في المتن الآتي وكل منهما اما اعرف بحسب الحس وبحسب العقل
والاضداد العرفيات بحسب الحس الكليات كلية اقل المعينة لان تكون مبادي هو المتخلخل والمتكاثف
ويكون فوقهما الحار والبارد كالكليين كلية ازيد لان المتخلخل والمتكاثف معلولان لهما كما قال
المص في الكتاب الثاني الكون من الكون والفساد والزيادة والنقصان فوق الحار والبارد والاضداد
العرفيات بحسب العقل الكليات كلية اقل المعينة لان تكون مبادي هو الاجتماع والافتراق والكليات
كلية ازيد مثل العداوة والمحبة وفوقهما الصغير والكبير وفوقهما الفرد والزوج ومن هذا تعرف ان
قدماء الحكماء عينوا الاضداد بوجوه مختلفة لان تكون مبادي فان قدماء الطبيعيين عينوا لها المتخلخل
والمتكاثف الضدين والعرفيين بحسب الحس الكليين كلية اقل وبارمندس وتابعيه عينوا الحار
والبارد اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب الحس وكليان كلية ازيد وذموقرتوس واتباعه عينوا
اجتماع الجسمانيات الصغيرة الصلبة وافتراقها اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية اقل فان
اجتماعها وافتراقها امر معقول لا محسوس وانبذوقلس ومن تبعه عينوا العداوة والمحبة لها
اللتين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية ازيد من الاجتماع والافتراق لان المحبة توحد
والعداوة تفرق وافلاطون عين الكبير والصغير لها اللذين هما ضدان وكليان كلية ازيد لان العداوة
والمحبة يمكن ان تكونا كبيرتين وصغيرتين وفيثاغورس وتابعيه عينوا لها الفرد والزوج وهما ايضا كليان
زيادة كلية ومتضادان ولهذا اورد المص في المتن امثلة اربعة فقال لان بعضهم عينوا الحرارة
والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة

والمحبة وهذان اي العداوة والمحبة منسوبتان الى انبذوقلس والحرارة والبرودة الى بارمندس
والفرد والزوج الى فيثاغورس ولم يعرف الشراح الى من ينسب الرطب واليابس وانا اقول انهما
منسوبان الى قدماء الطبيعيين فان المراد منهما هو المتخلخل والمتكاثف لان الرطوبة سبب التخلخل واليبوسة
سبب التكاثف المتن التاسع والاربعون قال فيقولون امرا واحدا بوجه ما وامورا متغايرة اما
قولهم بمتغايرة فظ للاكثر واما قولهم بالواحد فبالنسبة لانهم ياخذون الاضداد من سلسلة واحدة
لان بعضها يحيط وبعضها يحاط فهكذا يتفقون ويختلفون في الادنى والاولى وبعضهم عينوا العرفيات
بالعقل كما ذكر اولا وبعضهم العرفيات بالحس لان الكلي معروف بالعقل والجزئي بالحس لان العقل للكلي
والحس للجزئي كما ان الكبير والصغير معروفان بالعقل والمتخلخل والمتكاثف بالحس فظهر ان المبادي يجب
ان تكون اضدادا اقول يذكر في هذا المتن بعضا من الاشياء التي ذكرها قبل ثم يبين ما اتفق فيه
القدماء وما افترقوا فيه ثم يحصل مقصوده الاصلي الاول فقال ان ما ذكرنا سابقا صار حافظا ان هولاء
الفلاسفة كانوا يقولون بوجه ما شيئا واحدا وبوجه امورا متغايرة وبين كلا منهما فقال كانوا يقولون
امورا متغايرة ومتخالفة فظاهر للاكثر يعني للناس كثيرة استفادوا العلم من هولاء القدماء او للمبتدئين
والجهلاء لان عبارة تيس يلتبس اي للاكثر يراد منها هذا المعنى كثيرا اذ كل من سمع اقوالهم يفهم ان المبادي
التي عينها بارمندس ودرقليطس وهراقليطس وافلاطون وفيثاغورس وذموقرطوس وانبذوقلس
امور متغايرة قطعا ولا يجوز ان ناخذ عبارة بوجه ما متعلقة للتغاير ايضا كما زعم اكثر الشراح حتى يكون
المعنى ان القدماء عينوا المبادي متغايرة بوجه ما فيما بينهم لانهم لم يعينوها متغايرة بوجه ما بل على الاطلاق
بل هي مربوطة بالقسم الاول فقط يعني كانوا يقولون امرا واحدا بحسب النسبة يعني جميع هولاء القدماء
حفظوا في تعيين المبادي نسبة ما قد بيناها حين قال لانهم ياخذون الاضداد من سلسلة واحدة يعني ان
الدليل على قولهم امرا واحدا بوجه ما في المبادي هو انهم في تعيينها يحفظون نسبة واحدة هي كونها ماخوذة
من سلسلة واحدة ثم قال لان بعض الاضداد تحيط وبعضها تحاط وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين
الاول اخر بان يحصل منه مع ما تقدم سبب تام لوحدة النسبة والثاني بان يحصل منه نسبة اخرى مستقلة
مغايرة لما تقدم ولان تعرف المناسبة المذكورة كما ينبغي خذ في خيالك صفين متقابلين وليكن الصف
الاول من طرف اليمين والاخر من طرف الشمال وليكن الاول للاشياء الكاملة الشريفة والثاني للاشياء
القليلة الكمال بحيث يكون في الاول الحار كالاكمل وفي الثاني البارد كالادنى ويكون في احدهما المتخلخل
وفي الاخر المتكاثف وفي احدهما المحبة وفي الاخر العداوة وفي احدهما الكبير وفي الاخر الصغير وفي احدهما
الفرد وفي الاخر الزوج وفي ذلك الزيادة وفي هذا النقصان وبالجملة يكون في احدهما الصورة وفي الاخر
العدم ومن هذا تعرف انه كيف كان ياخذ جميع هولاء مباديهم من سلك وصف واحد وكيف كان
يراعى في اتضاد المبادي الموضوعة منهم نسبة ما لان الاضداد الاول في مذهب كل واحد منهم تقوم
كالاشرف مقام الشرف والكمال والاضداد المتاخرة تقوم كالادنى مقام الدناءة والنقصان

فان بارمندس عين البارد والحار ودرقليطس ... المتخلخل والمتكاثف وافلاطون
الكبير والصغير وفيثاغورس الزوج والفرد
وذموقرطوس الاجتماع والافتراق
وانبذوقلس العداوة والمحبة مترجم

لان احد المتضادين يقال دائما بحسب العدم على ما قال المص في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات وفي المتن
السابع عشر من عاشر ما بعد الطبيعة وبين الاضداد التي عينها القدماء مبادي الاجسام الطبيعية في المتن
الخامس والخمسين من هذا الكتاب الزيادة والنقصان ووضع مقامهما على رأيه الصورة والعدم ولما كانت
الاحاطة خاصة الكمال اي الصورة للتي على ما والمحاطية خاصة اللاكمال اي العدم وضع بدل النسبة هو
ان الاضداد الاول تكون كالصورة والمتاخرة كالعدم قائلا لان بعض الاضداد تحيط وبعضها
تحاط والوجه الثاني الحاصل منه مناسبة اخرى مستقلة مغايرة لما يؤخذ من السلك والصف هو ان
جميع هؤلاء القدماء وقد عينوا المبادي اضدادا وهذه الاضداد تكون على وجوه مختلفة بعضها يكون
كليا ازيد كلية وبعضها تكون كليا اخص كلية اقل كما اشرنا في شرح المتن السابق تكون تلك محيطة
لان الكلي الاعم يكون شاملا للكلي الاخص وهذه تكون محاطة وكذلك هي تكون اقدم واعرف بحسب
العقل وهذه تكون اقدم واعرف بحسب الحس فالقدماء يقولون بمبادي متغايرة ومع كون بعضهم
قائلين بانها كليات زيادة كلية وكون بعض اخر قائلين بانها كليات قلة كلية يقولون امرا واحدا لانه كما ان
الذين يعينون مبادي كليات زيادة كلية يضعونها اضدادا متناسبة كذلك الذين يعينون كليات قلة
كلية يضعونها متناسبة ولان تعرف المقام كما هو حقه ينبغي لنا ان نوضحه بنظير مألوف فنقول انه يوجد
في مقولة الجوهر فصول عالية ومتوسطة وسافلة وهي متقابلة في نفس الامر ونقول انها متضادة لتكون
مناسبة لما نحن فيه ومعينة لفهمه فالجسمي اي القابل للابعاد الثلثة واللاجسمي اي اللاقابل لها يكونان
ضدين وكذلك النفسي اي النامي واللانفسي اي اللانامي وكذلك الحساس واللاحساس والناطق
واللاناطق ولنفرض انها وضعت مبادي لشيء فمن كان وضع الجسمي واللاجسمي مبادي له كان قائلا بما يقابل
لوضع الاخر النفسي واللانفسي لها ولوضع الحساس واللاحساس والناطق واللاناطق وبالجملة كان كل
واضع قائلا بما يغاير وضع الاخر وقوله ومع ذلك يكون لكل واحد منها مناسبة للاخر لانه كما يكون نسبة
الجسمي الى اللاجسمي كذلك يكون نسبة النفسي الى اللانفسي ونسبة الحساس الى اللاحساس ونسبة
الناطق الى اللاناطق لان الاول كالصورة والثاني كالعدم وكذلك قس للاضداد التي وضعها
القدماء مبادي الاجسام الطبيعية ثم قال فهكذا يتفقون ويختلفون في الادنى والاولى فالذين
بعين
يعينون مبادي كليات كلية ازيد واعرف بحسب العقل يقولون قولا اولى والذين مبادي كليات
قلة كلية وعرفيات بحسب الحس يقولون قولا ادنى ويثبت هذا بان الاضداد الكلية زيادة
كلية والعرفيات بحسب العقل اقدم واتم بحيث تحيط جميع الاشياء التي تتكون من المبادي واللاتي
هي اقدم واتم بحيث تحيط جميع ما يتكون من المبادي التي من حيزه لان تكون مبادي الاجسام
الطبيعية فالاضداد الكلية زيادة كلية هي التي من حيزه لان تكون مبادي الاجسام الطبيعية والى
هذا اشار بقوله لان الكلي معروف عقلا والجزئي حسا لان العقل للكلي والحس للجزئي وقوله
كالكبير والصغير مثال للمعروف عقلا وهما متضادان وكليان زيادة كلية وضعهما افلاطون مبادي

الاجسام الطبيعية كما مر غير مرة وقوله المتخلخل والمتكاثف مثال للمعروف حسا وهما متضادان
وكليان اقل كلية من الكبير والصغير وضعهما ثالس وديوجانيس وهرقليطوس وغيرهم مبادي الاجسام
الطبيعية وفيما ذكره اشار الى انه لما كان مذهب من وضع المبادي المتضادة كليا كلية ازيد واعرف
عقلا اولى واحسن من مذهب من وضعها كليا اقل كلية واعرف حسا كان ما ذهب اليه من ان المبادي
المتضادة هو الصورة والعدم اولى واحسن لانهما كليات كلية ازيد تماما مما عينه الاخرون واعرف
بحسب العقل ثم استنتج اصل مقصوده فقال فظهر ان المبادي يجب ان تكون اضدادا **بعض اشارات**
ومشكلات على المتنين المذكورين اعلم ان كلمة كان في قوله كان ان الاكثرين الاخرين تتابعوا الى
ههنا يمكن ان تسلط على الاكثر وح يكون المعنى لكن ان الاكثرين الاخرين تتابعوا الى ههنا من ان كل
ما يكون يكون من ضدين المعلين وادركوه وان تسلط على قوله تتابعوا وح يكون المعنى كان تتابعوا
الى ما ذكر وعلموه علما ضعيفا سطحيا وفي عبارة تتابعوا دلالة على ان تصديقهم ما ذكر بتبعية بعضهم
بعضا لا بالبرهان وقوله لان الجميع سموا العناصر مبادي يريد ان جميع القدماء سموا الاوائل
الاشياء الطبيعية مبادي ثم سمى افلاطون وبعده المص المبادي عناصر كذا نقل سمبلقيوس
عن اوذيموس تلميذ المص والمص وان كان سمى الاوائل بالعناصر كافلاطون لكنه لم يترك استعمال
لفظ المبادي بل كان يعبر في مواضع غير محصورة بهذه العبارة ايضا ولما كان كلام المص ينقل
في هذا المتن المقام المبادي الداخلة فقط التي ذكرها القدماء وفيما نحن فيه بل مطلق المبادي متضادة
كانت او لا داخلة كانت او خارجة كالعلل الفاعلية مثل العداوة والمحبة اللتين ظنهما انبذقلس **انبذقلس** قد علم العلة الفاعلة
علتين فاعليتين لم يكتف ههنا بذكر المبادي والعناصر اللتين هما علتان داخلتان في الجسم الطبيعي ٢ ههنا ان تكون ناصحا
فقط على ما سبق من تعريف المص للعناصر في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة بل ذكر العلل
ايضا حيث قال لان بعضهم وضعوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد
والزوج وبعضهم العداوة والمحبة عللا للتكون لان العلة اعم من المبدا والعنصر شامل للعلل الداخلة
والخارجة ومما ذكرنا تعرف فساد ما قال بعض الشراح كما ذكرنا ان هذه الالفاظ الثلثة اي
المبادي والعناصر والعلل ذكرت معا لدلالتها على معنى واحد كما كانوا يقولون في شروحهم للمتن
الاول ايضا كذلك وقوله وان كانوا اضعفين بلا دليل قال ابن رشد مراده ان القدماء وضعوا
المبادي اضدادا بلا دليل تام لانهم وضعوها كذلك لا بدليل على الاطلاق لانهم وضعوها بدليل
الاستقراء الناقص الذي لم يدخل فيه جميع الجزئيات وقابله بعض اخر من الشراح منهم يقول ثامسطيوس
وقال ان القدماء وان قالوا ان المبادي اضداد ولكنهم لم يقولوا هذا القول لا بدليل تام ولا بناقص
ولا باستقراء تام او ناقص بل انما قالوه كيف ما تتفق لا بالتفكر والنظر فهؤلاء في هذا القول
كالاطفال الذين يقولون باقوال كثيرة مطابقة لمقتضى العقل ولما في نفس الامر لكن بلا تفكر
دليل ما تام او ناقص واستدلوا على ما ادعوا بانهم لو قالوه بدليل ما لنقله عنهم المص لكنه

لم ينقل عنهم يقولوه بدليل بل نقل عنهم انهم لم يقولوا بدليل ولهذا استنبط هذا البعض من كلام المص
ان حكم القدماء بتضاد المبادي ليس حكما محمودا صادرا عنهم بلا تفكر ودليل وانا اقول ان القدماء
الذين نقل عنهم المص حكمهم بتضاد المبادي طائفتان احديهما كانت سابقين بالكلية عن المص والثانية
لم تكن سابقين منه بالكلية بل كانوا قريبين بل اقرب اليه كافلاطن وذموقريطس وامثالهما وهذا
التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام المص في المتن العشرين من هذا الكتاب حيث قال لكن اسعد المتاخرين
كالمتقدمين من الطائفة المتقدمون وان كانوا حكموا بتضاد المبادي بلا دليل ما ولا استقراء تام او
ناقص لان الفلسفة كانت اولا شابهة بالالكن للكل كما قال المص في الفصل الاخير من اول ما بعد الطبيعة
وهؤلاء القدماء الذين كان الفلسفة كالالكن لهم انما عرفوا بما بلغ كثيرة علتين فقط الهيولى والحركة
لكن اجمالا ومختلطا لا ظاهرا مفصلا بل يرون ان لا يعلموا ما يقولون على ما قال المص ايضا في الفصل الثاني
من هذا الكتاب فان اخذنا قول المص بهؤلاء القدماء يكون شرح بعض الشراح المذكورين صحيحا وان
اخذناه للطائفة الثانية القريبة من المص كان شرح ابن رشد حقا فان هذه الطائفة انما حكموا بتضاد
المبادي باستقراء ناقص كما يعرف من كتاب فذون لافلاطون نعم لم يوردوا برهانا على ما ادعوا
ولهذا فسر سمبليقيوس قول المص بلا دليل بقوله اي بلا علة مبرهنة وقوله كانه اضطرهم الصدق
فقالوا بالاضداد يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه لما كان كل علمنا ماخوذا من الحس يحكي بكل فكر وقياس
نفعله انما يكون صادقا وموافقا لمقتضى العقل الصريح اذا كان مطابقا للشيء المحسوس بلا غلط واذا
لم يطابقه وكان المحسوس يشهد على ما قابل الفكر والقياس يقال ان المحسوس اضطرنا وجذبنا من
مقتضى الفكر والقياس وقياسنا الى ما هو صدق حقا كما ان زنون لما قاس انه لو تحقق الحركة
لوجب ان يقطع في زمان متناه اجزاء غير متناهية من المسافة وهو مستحيل انكر وجود الحركة ولما نظر
الى المحسوسات ورأى بعينه الحركة اضطر بوجود باقرار وجوده كذلك القدماء اذا نظروا
في مبادي الاجسام بمجرد التفكر ظنوا امورا مختلفة ولا مناسبة لها ولما رأوا باعينهم حصول التكون
بين الاضداد اضطرهم الصدق الصريح الى اقرار ان المبادي يجب ان تكون متضادة كذلك بارمنيدس
لما قاس بمجرد ملاحظته بان مبدأ الاجسام الطبيعية هو الموجود الواحد الا متحرك ولما نظر الى احوال
الاجسام الطبيعية اضطروهم الحرارة والبرودة وهذا الشرح اخذ من الفصل الثالث والخامس من اول
ما بعد الطبيعة الثاني هو ان جميع الاشيا يميل بالطبع الى ما هو خير لان الجميع يطلب الخير كما قال المص في اول
الاخلاق والصدق خير وكمال العقل الانساني كما قال اسكندر الافروديسي ان الصدق خاصة عظيمة وخير
كبير للانسان ويستدل عليه بان الصدق موضوع العقل ومنظره وكل موضوع ومنظر لقوة خير لها فالصدق
خير للعقل فيميل اليه بالطبع ميلا الى الخير والى ما هو مركزه ولهذا قد يصل اليه بالطبع وان كان لم يعرفه اولا
لانفه ولا سببه فكما ان الحجر الثقيل يضطر بطبعه من المكان الاسفل ويميل اليه بالطبع فينزل من الفوق
فيصل اليه من غير شعور بما يفعل كذلك العقل ينجذب ويجبر من الصدق بالطبع فيميل اليه ويجده

الذي في المتن العشرين
ان المتاخرين يعرفون
ولعلهم يعرفون وبعضهم
والمتقدمين ارسطو
وعلمهم

انما عرف الاقدمون علتين الهيولى والحركة

ويجده وبهذا الوجه جبر واضطر القدماء وقالوا بالمبادي المتضادة ومنه يستنبط ان حكمهم
بكون المبادي اضدادا لا يكون سببا لمدحهم لكون ذلك جبرا واضطرارا وانه لما انطقهم
الصدق بهذا كان هذا صادقا بالضرورة وهذا دليل لطيف لاثبات المدعى اي تضاد المبادي
وانه لما كان ميل الانسان الى الصدق فطريا له لا يمكن ان يكون هذا الميل الطبيعي في كل واحد منه عبثا
لان كون الميل الطبيعي لنوع عبثا وبلا ثمرة في جميع افراده مستحيل ومنه يكون ان لو اخطاء هذا وذاك
من الصدق لا يمكن ان يخطي كلهم منه بل بعضهم يذهب الى شيء وبعضهم الى اخر وقد اشار المص الى ما
قلنا في المتن الاول من اول ما بعد الطبيعة واعلم ان الزوج والفرد اللذين عينهما الفيثاغورسيون
لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية ليسا من مقولة الكم كما زعم بعض الشراح لان مبادي الاجسام
التي عينها الفيثاغورسيون ليست باعراض بل ماهيات الاجسام كما يستفاد من الفصل الخامس
من اول ما بعد الطبيعة وبينه نيقولاوس بيانا واضحا في الفصل السادس من كتابه المقبولات
قدماء الفلاسفة فان قلت لم قدم المص لفظ الفرد على الزوج في بيان هذا المذهب مع انه مخالف
للاستعمال المعروف قلنا لان الفرد يوضع في سلك اشرف من السلسلة المذكورة ويقام مقام الصورة
والزوج يوضع في سلك ادنى منها ويقام مقام العدم والصورة تقدم على العدم لانها وجودية
فكذا ما يقوم مقامها فان قلت لم يحفظ هذا الترتيب في نقل مذهب انبذوقلس من ان المبادي المتضادة
هما العداوة والمحبة فقدم العداوة على المحبة قلت لانه كما ان الفرد علة لتكون الاشياء عند الفيثاغورسيين
ولهذا كان كالصورة والزوج علة فسادها كذلك العداوة علة تكونها وظهور العالم والمحبة علة
فسادها وكونها كرة واحدة فلما كان المص في صدد بيان علل التكون كان تقديم العداوة مناسبا
لصدده فلذا قدمها على المحبة واما كون العقل للكليات والحس للجزئيات فقد بيناه مفصلا في البحث
الاول المدرك **الفصل السادس في عدد مبادي الاشياء الطبيعية المتن الخمسون** قال ولازم ان
نقول هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر لانه لا يمكن ان تكون واحدة لان الاضداد لا تكون واحدة
وليست غير متناهية والا لما كان الموجود معلوما ولان الجوهر جنس واحد وفي كل جنس واحد تضاد
واحد ولانه يمكن ان تكون متناهية وكونها متناهية كما قال انبذوقلس احسن من كونها غير متناهية لانه
يظن ان يؤدي بسبب الكل كما اداه انكساغورس من غير المتناهية ولان بعض الاضداد يكون اقدم
من بعض ويتكون بعضها من بعض كالحلو والمر والابيض والاسود ولكن المبادي يجب ان تبقى دائما فظهر
من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية **قال الشارح** لما بين المص الى ههنا كيفية المبادي تحقيقا
في الفصل السابق ظهور وجوب كونها متضادة اراد ان يبين من ههنا كم ومرتبة تكون هي تحت الاول
اي كم تكون هي في هذا الفصل وبين ايضا ضرورة ثبوت طبيعة ثالثة موضوعة ما عدا المبدأين المتضادين
الظاهرين تماسين وعدم الاحتياج الى ما عدا هذه الثلثة لتكون الاشياء ومنه يعرف ان المبادي
امور ثلثة فقط ومن هذا البيان ظهر انه تكون المبادي ولكن سيبحث عن هذا في الفصل الاتي مستقلا

ويبحث عن الاول ههنا فوضع مقصوده في اول هذا المتن ثم اثبت علام كون المبادي واحدا ثم بين
علام كونها غير متناهية ثم ذكر النتيجة فقال ولا ان نقول هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر اعلم ان المبادي
يحتمل ان يكون واحدا او اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا او غير متناه والاول والخامس اي كونها واحدا
او غير متناه امر باطل عند المص لانه برهن في الفصل الثاني والثالث على بطلان كونها واحدا وفي
الفصل الرابع على بطلان كونها غير متناهية فبقي الاحتمالات الثلثة اي كونه اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا
محتاجة الى البحث عنها ولهذا ذكرها فقط في الترديد دون الاول والخامس وليقطع عرق جواز هذين
اقول
الاحتمالين بالكلية قال لانه لا يمكن ان يكون واحدا لان الاضداد لا تكون واحدا يعني ان المبادي
اضداد والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فالمبادي لا يمكن ان يكون واحدة اما الكبرى فبينة
لانه لا يكون شيء ضد نفسه ويمكن ان تثبت بان يقال الضدان هما الشيئان المتجانسان المتباعدان
كمال التباعد المتمانعان الرافع كل واحد للاخر من الموضوع القابل والواحد لا يمكن ان يباعد
ويمانع نفسه ولا ان يرفع نفسه من الموضوع القابل فالاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فان قلت
الضدان يمكن ان يكونا واحدا لانهما داخلان في جنس واحد والداخلان في جنس واحد واحد
بالجنس فالضدان واحد بالجنس قلت الضدان لو جعلناهما لما كانا داخلين في جنس واحد
على مقتضى تعريفهما يكونان واحدا بالجنس كما قلت لكن الاضداد العدمية اي العدم والملكة لا يمكن
ان يكون واحدة بالجنس لاستحالة دخولهما تحت جنس واحد بل تحت مقولة لان العدم والملكة
لا يمكن ان يكونا معا في مقولة ما اصلا والكلام ههنا ليس للاضداد الوجودية بل للعدمية وثانيا
ولا غير متناهية ويثبته اولا بقوله والا لما كان الموجود معلوما وهذا الدليل قد بيناه في شرح المتن
الخامس والثلثين مفصلا وتقريره ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعقل ويعلم لان
ما ليس له نهاية وغاية لا يمكن ان يضبط ويحاط وكل ما يعقل ويعلم بعقولنا يضبط ويحاط بها كانه
داخل فيها فغير المتناهي لا يمكن ان يعقل فلو كان المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم ولو لم تعلم لما امكن
ان تعلم ذووها كما بينا في شرح المتن الخامس والثلثين فلو كانت المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم
ذووها والتالي بط فكذا المقدم ويثبت بطلان التالي بان كل واحد منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم
كما قال المص في اول ما بعد الطبيعة ولو لم نقدر ان نعلم الاجسام لكان هذا الحب والطلب الذاتي عبثا
وبانه لو لم نعلمها لكان العقل الموضوع فينا عبثا والتالي بط فكذا المقدم وذكر المص في المتن السادس
والثلثين في ثاني الكون والفساد ما يشابه الملازمة المذكورة بقوله لو كان تضاد العناصر غير متناهية اي المبادي
لما امكن ان تعلم العناصر وان تعرف ولما امكن ان يكون شيء معينا ولا ان يتكون اقول قد عرفت في شرح
المتن الخامس والثلثين ما يرد على الدليل المذكور وينقض الدليل الاول لاثبات بطلان التالي بان
كل واحد منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم حقيقة الواجب تع ولو لم نقدر ان نعلمها لكان هذا الحب والميل
الذاتي عبثا والتالي بط مع ان المقدم ليس بباطل بالاتفاق ويرد على دليله الثاني بانه ان اريد بالملازمة

بالملازمة لو لم نعلم لكنه ماهيات الاجسام لكان العقل الموضوع فينا عبثا فالملازمة ممنوعة اذ يكفي لان لا يكون
عبثا معرفتها ايا ما بوجه ما على ان كون علم كنهها متعذرا لما قالوا معرفة حقايق الاشياء متعسر بل متعذر
وايضا المص لا يعلم كنه ماهياتها لانه لا يعلم كنه جزئها اي الهيولى الاولى لما قال في المتن التاسع والستين
ان الطبيعة الموضوعة اي الهيولى يمكن ان تعلم بالتناسب وقال الشارح في شرح هذا المتن ان معرفة
ماهية الهيولى الاولى متعسر جدا بل متعذر ولهذا نعرفها بالسلب والتناسب فيلزمه ايضا ان يكون
العقل الموضوع فينا عبثا فما هو جوابه فهو جوابنا خصوصه وان اريد بها لو لم نعلمها ولو بوجه ما الى اخره
فالدليل صحيح لكنه لم يلزم من علام كون المبادي معلومة بالكنه علام كونها معلومة بالوجه حتى يلزم علام
كون ذوي المبادي معلومة بالوجه حتى يقال فلو لم نعلمها الى اخره وسنتكلم على الدليل الثالث في محله
ان شاء الله تع وثانيا بقوله ولان الجوهر جنس واحد وفي كل جنس تضاد واحد اعلم ان الشراح قد اختلفوا
في بيان هذا القول اختلافا فاحشا على ما نقله سمبليقيوس ويحيى النحوي وانا لا اذكر الا ما اظن انه مقصود
المص وهو ما قال اسكندر الافروديسي وثمسطيوس وشريانوس الكبير وابن رشد القرطبي واما
بيانه اولا فلان مقصود المصنف في هذا المقام هو ان يعلم مبادي الجوهر التام لان المطلوب ههنا هو مبادي
المكون والمكون لان المكون حقيقة هو الجوهر التام فقط والاعراض تابعة له لكن كان هذه المبادي
خفية لنا نعلم بمبادي الاستحالات العرضية كما ان الغرض اعرف بنا واذا علم مبادي الجوهر تطابق ايضا بمناسبة
ما بمبادي الاعراض ولهذا قال ابن رشد في شرح هذا المتن فيعطي مبادي الجوهر يعطي معا مبادي
كل مقولة وثانيا ان الكلام ههنا للتضاد الاول وهو يكون بين الصورة والعدم لان المطلق هو تضاد
مبادي الجوهر ولا يوجد فيها الا تقابل العدم والملكة وثالثا ان مراد المص بالجنس في العبارة المذكورة
هو المقولة فانا نذكر الجنس كثيرا ونريد المقولة كما اعتدنا ان نقول الجوهر احد اجناس الموجودات
والكم جنس اخر مريدين ان الجوهر مقولة والكم مقولة اخرى ثم نقرر الدليل هكذا ان الجوهر جنس
واحد اي مقولة واحدة وفي كل جنس اي في كل مقولة يكون تضاد واحد اول فقط يرجع اليه ساير
التضادات المتحققة في هذه المقولة ولتضاد واحد يكون طرفان فقط لان ضد شيء واحد واحد
وان كان كذلك فليس مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية بل لما كان التضاد الاول للجوهر واحدا
وطالبا لطرفين فقط اي الصورة والعدم وهما يحتاجان الى موضوع كان المبادي ثلثة فقط ولما
فهم المص الجنس بالوحدة في قوله في كل جنس واحد ليظهر انه يتكلم للجنس المشترك معنى كما يكون
كذلك في جميع المقولات وليخرج الجنس المناسب الذي كما لا يكون له معنى مشترك شامل للجميع ما يطلق
هو عليه كذلك لا يكون له تضاد اول ثم اعلم ان التضاد الوجودي لا يوجد في كل مقولة لانه لا يوجد
في مقولة الجوهر ولا في مقولة الكم كما بين في كتاب قاطيغورياس واما التضاد العدمي اي تقابل العدم
والملكة فيوجد في كل مقولة لان كل جنس ينقسم بفصلين متقابلين غير متساويين في الكمال يدل
على الكامل منهما بلفظ الملكة وعلى اللاكامل بلفظ عدم هذه الملكة مثلا الحيوان ينقسم بالناطق

١ المكون حقيقة هو الجوهر التام فقط

٢ يذكر لفظ الجنس ويراد به المقولة

٣ في كل مقولة واحدة تضاد واحد اول يرجع اليه ساير التضادات الواقعة فيها

٤ التضاد الوجودي لا يوجد في كل مقولة والعدمي يوجد فيه

٥ كل جنس ينقسم بفصلين متقابلين لا متساويين في الكمال يدل على كاملها بلفظ الملكة وعلى اللاكامل بلفظ عدم الملكة

والاناطق فالفصل الاول الكامل دل عليه بلفظ الناطق الذي هو صورة وملكة ودل على الفصل الثاني
اللاكامل بلفظ اللاناطق الذي هو سلب هذه الصورة والملكة اى بسلب الناطق الذي هو كامل وكذلك
في الكيف يقال الحار ملكة والبارد عدم تلك الملكة اى الحار كما قال المص في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات ان
احد المتضادين يقال بحسب العدم كما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة وهذا التضاد اقدم في كل
مقولة على ما قال في الفصل المذكور من ان التضاد الاول هو تضاد الملكة والعدم واذا كان الامر كذلك
فجميع سائر التضادات المتحققة في مقولة يرجع الى التضاد العدمي الواقع في هذه المقولة لان المتاخرات
ترجع الى الاول ومن هذا يظهر انه في كل جنس اى مقولة يكون تضاد واحد وتمكنه ههنا ما قال سمپلقيوس
بكم عدد تكون المقولات به يكون التضاد الاول لكن كان من مقولة الجوهر اول جميع سائر المقولات لتوقف
وجودها عليه كذلك التضاد العدمي الواقع في مقولة الجوهر اى الصورة وعدمها اول سائر التضادات
الواقعة في جميع سائر المقولات ولنا ان نشرح المقدمة المذكورة اى قول المص في كل جنس واحد
يوجد تضاد واحد شرحا مغايرا للشرح الاول اى لا اختصاصا بالتضاد العدمي بل اعم منه بان نقول يعني
في كل جنس واحد ٧ يوجد تضاد اول واحد فقط كيف ما يمكن ان يوجد في هذه المقولة او في تلك فلكل

٧ يوجد في كل مقولة تقابل واحد اول فقط

مقولة تضاد وجودي يكون فيها تضاد واحد وجودي اول يرجع سائر تضادات تلك المقولة اليه
مثلا في مقولة الكيف يوجد تضاد واحد وجودي اول [illegible] يعني تضاد الحرارة والبرودة لانه وان
كان يظن من كون الكيفيات الاول اربعة ان يوجد فيها تضادان اولان تضاد الحرارة والبرودة وتضاد
الرطوبة واليبوسة لكن الحرارة والبرودة تكونان اقدم من الرطوبة واليبوسة بسبب ان الاوليين تكونان
كيفيتين فاعليتين والاخريين كيفيتين منفعلتين والفاعل مقدم بالطبع من المنفعل فالتضاد
الاول الواقع في مقولة الكيف ليس الا واحدا فقط وهو تضاد الحرارة والبرودة واليه
يرجع التضاد الثاني وهكذا قس في سائر المقولات التي يوجد فيها تضاد وجودي واما فيما لا يوجد
كما في مقولة الجوهر والكم فيوجد فيه اولا تضاد واحد اخر هو تضاد الملكة والعدم **اقول** انما لزم
من هذا الدليل الثاني كون المبادي المتضادة اثنين والخصوم يسلمونه ولم يلزم منه كون المبادي
المادية متناهية حتى يبطل به قول القائلين بعدم تناهيها وثالثا بقوله لانه يمكن من المتناهية الى اخره
تصويره اذا كان يمكن ان يتكون شيء ويحفظ في نفس الامر كما ينبغي بمباد متناهية من غير احتياج
الى مباد غير متناهية لا يجوز ان يوضع مباد غير متناهية له لكنه يمكن ان يتكون ويحفظ الاجسام
الطبيعية كما ينبغي في نفس الامر بمباد متناهية من غير احتياج الى مباد غير متناهية فلا يجوز ان يوضع
مباد غير متناهية له ويثبت المص صغرى الدليل بان انبذقلس مع كونه واضعا مبادي ستة
اى العناصر الاربعة والعداوة والمحبة حفظ تكون الاجسام الطبيعية بها كما ينبغي من غير احتياج
الى وضعها غير متناهية واعطى اسباب تكونها كما حفظ واعطاها انا قساغوراس بمبادي غير متناهية
واما القضية الاولى فتتوقف على قانونين طبيعيين صادقين في نفس الامر احدهما هو ما ذكره

ذكره المص في الفصل الاول من اول تكون الحيوانات من ان الطبيعة اعتادت ان تجتنب من غير
المتناهي لان غير المتناهي بلا غاية والطبيعة تطلب الغاية دائما والثاني هو ان الطبيعة لا تفعل
بالكثير اذا قدرت ان تفعل بالقليل كما ينبغي والطبيعة كانها اعقل الاشياء بخلق ما يتبع فلا تفعل
ولا تحيط شيئا زائدا على ما قال المص في المتن الحادي والثلثين من اول الفلكيات وبينه ابن رشد
ايضا بالمثال المأخوذ من الصنعة في شرح هذا المتن حيث قال فيه لان من يقدر ان يعمل شيئا بالعمل
القليل يفعله بالفعل المصنع وان كان يمكن ان يفعله بالفعل الكثير يكون سعيه الكثير عبثا واورد
امثلة مناسبة في شرح المتن الثامن والاربعين من ثامن الثمانية وفي شرح المتن الخامس والثلثين
من ثاني الفلكيات وفي شرح المتن الخامس والاربعين من اول كتب النفس ورابعا بقوله ولان
بعض ٨ الاضداد يكون اقدم من بعض ويكون بعضها من بعض الى اخره تقريره لو كان المبادي

٨ بعض الاضداد اقدم من بعض وبعضها يكون من بعض

التي هي اضداد غير متناهية يلزم ان يكون جميع الاضداد مبادي واللازم بط فكذا الملزوم والملازمة
ظاهرة من حال غير المتناهي فانه يحيط في نفسه جميع ما كان من جنسه بحيث لا يخرج منه شيء
من جنسه واما بطلان اللازم فبينه المص بانه يوجد اضداد كثيرة بحيث يكون بعضها اقدم وبعضها
موخرا وبعضها يكون من بعض اخر كالحلو والمر فانهما يتكونان من الرطب واليابس وكالابيض
والاسود المتكونين من النور والظلمة وهذه الاضداد لا يمكن ان يكون مبادي لانه لا يكون
للمبادي مباد اخر اقدم منها ولا يكون هي حاصلة منها ولا تنحل الى مباد اخرى لان المبادي
يجب ان تبقى دائما واستنتج مطلوبه مما ذكر في اخر هذا المتن وقال فظهر من هذه انها لا تكون
واحدة ولا غير متناهية **اقول** هذا الدليل باطل لانه غير مستلزم للمدعى الذي هو ان المبادي
مطلقا ليست غير متناهية بل انما يستلزم عدم تناهي المبادي الضدية لا المادية وكل دليل غير مستلزم
للمدعى باطل فهذا الدليل باطل فان قلت ما اراد المص بالموجود في قوله والا لما كان الموجود معلوما
قلت قال بعضهم اراد به مجموع الموجود الشامل للماديات والمجردات لان الموجود يطلق عليه ولانه
لو كان المبادي غير متناهية لا يعلم مجموع الموجود لا المادي ولا المجرد ايضا لان الطبايع المجردة
لا يمكن ان تعلم الا بحركة الافلاك واذا عين المبادي الغير المتناهية لا يعلم تلك الطبايع المجردة
كما لا يعلم الماديات فلا يعلم مجموع الموجودات وهذا الجواب ليس بصواب لان المص لم يرد
بلفظ الموجود مجموع الموجود الشامل للماديات والمجردات بل اراد ههنا ما يتكون من المبادي
الغير المتناهية المعينة من انا قاغوراس واتباعه وذيموقراطيس واتباعه والموجود الحاصل
من هذه المبادي على رايهم كان هو الموجود المادي فقط لا الموجود المجرد لان انا قساغوراس
لم يجعل العقل الذي اثبته مركبا من الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية التي عينها لان يكون مبادي
لتكون الاجسام الطبيعية بل جعله خارجا منفصلا عنها حتى يقدر ان يحركها كما نقل عنه المص
في المتن السابع من ثامن الثمانية وفي المتن الثالث والعشرين من اول كتب النفس وفي المتن

الرابع من ثالث النفس وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وزموقرطوس واتباعهم يجعلوا الطبايع
المجردة مركبة من الجسيمات الغير المنقسمة فالمص انما اراد به الموجود الطبيعي وايضا لما كان المص يبحث ههنا
من حيث انه طبيعي لا يجوز ان ينتقل من الموجود الطبيعي الى الموجود المابعد الطبيعي بلا مقتض وما استدل به
على ما قال فلا ينتج مطلوبه اما الاول اي قوله لان الموجود يطلق عليه فلا يجديه نفعا لما عرفت واما الثاني
اي قوله لو كان المبادي غير متناهية الى اخره فردي لانه لو كانت المبادي غير متناهية وقامت بها الحركة
وان كنا لا نعلم حقيقة الحركة علما يقينيا وبالعلل لانها غير متناهية لكنا نعلم يقينا وجودها في نفس الامر بشهادة
الحس واذا علمنا وجودها يقينا نقدر ان نبرهن بها ونثبت وجود المجردات كما برهن المص بها على
وجودها في ثامن الثمانية لان المص لم يبين فيه ماهية الحركة بل برهن عليه بعد تسليم وجودها مستندا
على ان كل متحرك يتحرك من اخر ولا ذهاب الى غير النهاية في المحركات المترتبة بالذات فقوله واذا علمت
المبادي الغير المتناهية لا نعلم تلك الطبايع المجردة كذب فلا يلزم قوله فلا نعلم مجموع الموجود وان ظن
ان المراد منه في هذا المقام هو الموجود الطبيعي فيكون المعنى لو كان مبادي الاجسام الطبيعية غير
متناهية لما علمنا شيئا من الموجودات الطبيعية ويؤيد هذا بقوله في الدليل الثالث لانه يظن ان يؤدي
سبب الكل كما ادى اناكساغورس بغير المتناهية لان الكل الذي يظن ان يؤديه انبذوقلس ويعني
عليه هو الاجسام الطبيعية بل اقول ان المراد منه هو المركبات الطبيعية ويؤيد هذا بلفظ ~~الطبيعية~~ المركب
الواقع في عين هذا الدليل المذكور في المتن الخامس والثلثين حيث قال لانا انما نعلم ان نتيقن
المركب حين علمنا من اي شيء وكم يكون وكذلك هذا الموجود في المتن الحادي والخمسين في مقام المركب
الطبيعي فان قلت ثانيا اي اضداد اراد بالاقدم وايها بالمؤخر قلت اراد بالاقدم الاضداد العامة — الضد المتقدم عام والمتاخر خاص
وبالمؤخر الاضداد الخاصة كما بيننا في شرح المتن الثامن والاربعين ولكنها كان بعض الاضداد اقدم
حسا وبعضها اقدم عقلا كما بيننا فيه ايضا فاتى به اراد منها ههنا هنا اراد الاضداد المتقدمة بحسب
الحس كما يستفاد من امثلة الحلو والمر والابيض والاسود فانها من قبيل المحسوسات واعلم انه قد تحير
واضطرب جميع الشراح في قوله لكن المبادي يجب ان تبقى دائما لان المص يتكلم ههنا خاصة للمبادي
المتضادة التي هي الصورة والعدم وهما يصيران ويزولان دائما فكيف يمكن ان يبقيا دائما مع انه قال — مبادي الدائمات دائمة ومبادي الفاسدات فاسدة
في المتن الحادي والستين مبادي الدائمات تكون دائمات ومبادي الفاسدات فاسدات فكيف قال
ههنا مبادي الاشياء الفاسدة يجب ان تبقى دائما وايضا كلامه هذا تناقض مع ما قال في المتن التاسع
والخمسين من هذا الكتاب انما يبقى الموضوع فقط في التكون واما غيره فليس كذلك قال يحيى النحوي
ولما ورد عليه هذه سعى الشراح في دفعها بوجوه ثلثة ورد كلها فقال قال بعضهم اراد بالمبادي التي
يجب ان تبقى دائما المبادي الفلكية التي تكون عللا فاعلية للاشياء التي تكون تحتها وهي باقية دائما لانها
دائمة وزعم بعضهم ان مراده بها هي المثل التي هي علل مثالية للاشياء السافلة وهي باقية بعينها دائما
وتوهم بعضهم ان مراده منها هو المقدار الثالث اي الصورة الجسمية وهي لكونها مقارنة للهيولى غير

منفكة منها تكون باقية دائما وهذه الاجوبة بعيدة عن مراد المص جدا اما الاولان فلان المص يتكلم ههنا
للمبادي الداخلة والمبادي الفلكية والمثل ليست كذلك واما الثالث فظاهر الكذب لان المقدار — الصورة الجسمية ليست موجودة في نفس الامر
الثالث اي الصورة الجسمية اللازمة للهيولى ليست بموجودة في نفس الامر كما بينت في محله ولان المص
على ما قال يحيى النحوي يتكلم ههنا للمبادي المتضادة والصورة الجسمية التي قالوا بها ليس لها ضد في الهيولى
فالمعنى الصحيح لعبارته المذكورة ان الصورة والعدم يبقيان لا بعدد واحد دائما ويحفظان متعينين به
فان هذا مستحيل والا لم يحدث تكون او عدم جديدان بل هو ان صورة ما وعدما ما يبقيان في كل تكون
وكل تكون وتبدل يكون بالنسبة اليها والى هذا المعنى اشار اسكندر الافروديسي في الفصل السادس
عشر من كتابه الاول للاسولة الطبيعية حين اثبت كون المبادي دائمة فانه قال فيه ويمكن ان تثبت
دائمة ويثبت دوامها بوجهين اما اولا فبان الهيولى توجد دائما وهي لا يمكن ان توجد بلا صورة معينة
ومع يتحقق فيها عدم الصورة الاخرى فالصورة والعدم يكونان دائمين واما ثانيا فبان الهيولى قابلة
للصور المتقابلة فلما استحال ان تاخذ الجميع معا فاذا صورت مع واحدة منها تكون مستعدة للاخرى — سواء اذا كانت مستعدة للاخرى م
تكون مع عدمها فالهيولى تكون دائما مع صورة ما وعدم اخرى فتكون الصورة والعدم دائمين
كما تكون الهيولى كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراضات المذكورة فانه وان كان يفقد هذه
الصورة وهذا العدم لكنه يبقى دائما صورة ما وعدم غير متعينين كما قال اسكندر الافروديسي و
بيناه في الجواب عن الدليل الاول من البحث الاول على المتن الثاني والاربعين واما عن الثاني فبان
مبادي الدائمات تكون دائمة بمعنى ومبادي الفاسدات تكون دائمة بمعنى اخر على ما قال المص في ثالث
الفلكيات فان مبادي الدائمات دائمات وتبقى متعينة وواحدة بالعدد بخلاف مبادي الفاسدات
فانها لا تبقى متعينة وواحدة بالعدد بل انما تبقى وتدوم غير متعينة ولا واحدة بالعدد ومن هذا
يظهر الجواب عن الثالث ايضا **المتن الحادي والخمسون** **قال المص** ولما كانت متناهية فلعدم كفاية
الاثنين فقط دليل لانه يسأل احد كيف يمكن ان يفعل التكاثف التخلخل او هذا التكاثف وكذلك
كل ضد غيرهما لانه لا تفعل المحبة العداوة ولا شيئا منها ولا العداوة المحبة ولا شيئا منها بل كل منهما يفعل
ثالثا وبعضهم ياخذون امور الثرة يفعلون منها طبيعة الموجودات **اقول** لما لم يمكن ان يكون المبادي
واحدة ولا غير متناهية كما بين في المتن السابق لزم ان تكون البتة معدودة ومحاطة بعدد وما لم يعلم
باي عدد تحاط الى ههنا اراد ان يبينه في هذا المتن ولما كان بعد الواحد عدد الاثنين وقال فيما مر
يكفي في المبادي تضاد واحد ويكون للتضاد الواحد طرفان فتش ههنا هل يكفي هذان الضدان
~~يكونا~~ لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية او يجب ان يضم امر ثالث او اكثر منه واستدل
على عدم كفاية الاثنين بخمسة دلائل وبرهن في هذا المتن على عدم كفايتهما لتكوين الاجسام الطبيعية
وفي المتن الاتي على عدم كفايتهما للشيء المتكون فقال لما بيننا ان المبادي يجب ان تكون متناهية
ناسب ان نبين انها لا تكون اثنين واستدل عليه بقوله لانه يسأل احد الى اخره تصويره ان

الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها
شيئين لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها
لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون والفساد لان المبادي التي يكون منها التكون والفساد
يجب ان تكون بحيث يكون بينها فعل وانفعال حتى يحصل التكون والفساد فالضدان فقط
لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون والفساد واثبت الصغرى بانا لا نقدر ان نتصور وقوع الفعل
والانفعال بين الضدين لتكون شيء على وجهين الاول نتصوره بان يكون لضد فعل توليد
الضد الاخر وايجاده والثاني نتصوره بان يكون لضد فعل بحيث يولد به من الضد الاخر امرا ثالثا
وبين كلا وجهي الايجاد بقوله لانه لا يجعل المحبة العداوة وهذا اشارة الى الوجه الاول وبقوله
ولا تفعل شيئا منها وهذا اشارة الى الوجه الثاني ولكن لا يمكن ان يوجد الفعل بينهما بوجه
منهما وينور هذه الصغرى بامثلة الاضداد التي قال القدماء انها مبادي وقال التكاثف لا يفعل
التخلخل ولا بالعكس وهذان مبادي التكون عند ثالس وذيوجينيس وهراقليطوس وامثالهم
من القدماء وكذلك العداوة لا تفعل المحبة ولا بالعكس وهما مبدان عند انبذقليس وكذلك
لا يفعل ضد اخر ضده فلا يمكن الوجه الاول اي ان يفعل شيء من الاضداد ضده ولا يمكن الثاني
ايضا لان التكاثف لا يفعل شيئا اخر من التخلخل ولا بالعكس اي لا يفعل التخلخل من التكاثف
شيئا اخر وهذا كذلك فانه لا يقول احد بان الحرارة تفعل شيئا ثالثا من البرودة فلما لم يمكن
ان يكون بين الاضداد الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان يعلى
ضدان فقط لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية بل كل منهما يفعل شيئا ثالثا يعني كل منهما يدور
على موضوع ويفعل منه شيئا ثالثا اي جسما طبيعيا وفيه اشارة خفية الى مبدا ثالث ما عدا الضدين
هو الموضوع ويثبت هذا باحكام قدماء الحكماء حيث قال وبعضهم ياخذون امورا كثيرة يفعلون منها
طبيعة الموجودات يعني ان ما قلنا لسنا متفردين فيه بل وكذلك الفلاسفة وضعوا ما عدا
الاضداد مبدا اخر بل لم يقنعوا بواحد بل وضعوا موضوعات كثيرة يجب ان يفعل عليها الاضداد
لتفعل طبيعة الموجودات اي المركبات الطبيعية كما وضع انبذوقليس اربع عناصر للمبداء
المادي وبارمنيدس النار والارض له وثالس الماء له وذيوجينيس الهواء له وما سواهم
غير هذه المتن الثاني والخمسون قال المص ويشتبه احد ايضا لو لم يضع احد تحت الاضداد طبيعة
اخرى لانا نرى ان الاضداد ليست جوهر الشيء من الموجودات والمبداء لا يجوز ان يقال على الموضوع
والا لكان للمبداء مبداء لان الموضوع مبداء ونرى ان يكون اقدم من المحمول وايضا قد قلنا ان الجوهر
لا يكون ضدا للجوهر فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر قال الش برهن
في هذا المتن على ان الاضداد ومباديها لا تكون مبادي كافية للشيء المتكون باربع دلائل فقال اولا
ويشتبه احد ايضا لو لم يضع احد تحت الاضداد طبيعة اخرى وهذه الكماليت دليلا اخر على عدم

الاضداد لا تكون مبادي كافية للجسم المركب

على عدم الكفاية المذكورة كما زعم اسكندر على ما نقل عنه سمپلقيوس بل ليست هذه الا منشاء الاشتباه
والدليل انما يبتدي من قوله لانا الى اخره على ما يدل عليه حرف التعليل ومعنى قوله ويشتبه الى قوله
طبيعة اخرى هو انه كما اشتبه في المتن السابق واورد دليل على ان لا يكون الضدان مبدأين كافيين
لتكون الاشياء الطبيعية كذلك يشتبه احد على انه لا يكونا مبدأين كافيين للشيء المتكون ويورد
بعض ادلة على عدم كفايتهما انه لو لم يضع احد تحتهما طبيعة اخرى يعني لو لم يوضع ما عدا الضدين طبيعة
اخرى اي الموضوع بل اكتفي بهما فقط يشتبه ويستدل على ان لا يكونا كافيين للشيء المتكون وان وضع
فيندفع به الاشتباه والادلة فيجب ان يوضع والمراد من الطبيعة التي يجب ان يوضع تحتهما هي الهيولى فانها
طبيعة مغايرة للضدين وواقعة تحت كل واحد منهما ولهذا عرفها المص في المتن الثاني والثمانين بانها
موضوع اول واذا تمهد هذا فلنات الى بيان الادلة فنقول زعم بعضهم كاسكندر وسمپلقيوس ان
الادلة المورده ههنا ثلثة ونحن نظن انها اربعة كما سنبينها اعلم ان الدليل الاول وقع في اكثر نسخ اليونان
بهذه العبارة أُذِنُوتُسْ غَارْ اُورُومَنْ تُونْ اُونْتُونْ أُسِيَاسْ تَانَانْدِيَا وترجمها المترجمون بتراجم
فاسدة ترجمها آرِيُرُويِلُسْ بقوله لانا لا نرى الشيء من الموجودات جوهره ضد وجعل الجوهر والضد
مرفوعا وترجم بعضهم هذه العبارة الواقعة في شرح ثمِسْتِيُوسْ بقوله لانا لا نرى شيئا ما ان يكون جوهره
ضد برفعهما ايضا وهذه النسخة اختارها اقوناس والترجمة اللاتينية القديمة هكذا لانا لا نرى ان يكون
جوهر شيء من الموجودات ضدا وهذه الترجمة اختارها ابن رشد وهكذا قرأها وشرحها يحيى النحوي وهكذا
شرحها سمپلقيوس وان ترجم المترجم عبارة المتن الواقعة في شرحه بانه لا نرى للجوهر ما من الموجودات
اضدادا وترجمها بعضهم بقوله لانا لا نرى ان يكون ماهية شيء ما اضدادا وبعضهم بقوله لانا لا نرى
جوهر شيء ما اضدادا ولا تعجب ممن لم يكن يونانيا لانهم لما لم يكونوا عارفين بلغة اليونان وكيفية
استعمالها واعرابها لا يبعد منهم الخطاء فيها بل انما التعجب ممن كان عالما بها كالعلماء فيها مثل آريرويلس
وسمپلقيوس وثمستيوس ويحيى النحوي فان خطاءهم امر قبيح جدا وقد اخطأوا واحقا فان لفظ
تانانديا ليس بمذكر ولا مؤنث في لغة اليونان فان اسماء اليونان تنقسم الى مذكر ومؤنث وما
ليس بمذكر ولا مؤنث ولفظ أُسِيا مؤنث ولا يجوز على مقتضى قواعد نحوهم ان يكون ما ليس
بمذكر ومؤنث صفة او خبرا لشيء منهما ولا بالعكس وهم جعلوا احدهما صفة او خبرا للاخر مع ان
ترجمة آريرويلس وعبارة ثمستيوس في كلام اللاتين خطاء محض من جهة اخرى فانه لا يجوز
ان يقال لا نرى جوهر ضدا او ان يكون جوهر ضدا على ما هو مؤدى كلامهما بل يجب ان يقال باعراب
نحو واذا علمت فساد التراجم والتفاسير المذكورة فاجعل لفظ تانانديا اي الاضداد موضوعا
في القضية على ما يقتضي حرف تاء التعريف في لغة اليونان واعلم ان مراده من الموجودات هي المركبات
الطبيعية كما قلنا في المتن السابق فان اكثر عبارة اكثر نسخ اليونان الواقع فيها لفظ أُسِياسْ
فيمكن ان يفسر على وجهين اما اولا فبان يؤخذ هذا اللفظ اي أسياس مفردا مجرورا ويقدر بمعونة

المقام بعد النفي جزء اي المبادي فالمفتح لانا نري ان الاضداد ليست مبادي لجوهر واحد من الموجودات
اي المركبات الطبيعية واما ثانيا فان يؤخذ جميعا منصوبا فالمفتح لانري ان الاضداد ليست جواهر
لواحد من الموجودات وانا اظن ان اللفظ المذكور ليس ثم سيأتي بل ثم سيأتي اي ليس جميعا بل منفردا
والمفتح لانري ان الاضداد ليست جوهر الشيء من الموجودات اقول وانا ترجمت عبارة المتن مطابقا
لظن الشارح وتقرير الدليل على الاول ان الاضداد لا تكون مبادي لجوهر ما من المركبات الطبيعية اي
ماهيتها والمبادي تكون جوهر المركبات الطبيعية اي ماهيتها فالاضداد لا تكون مبادي له وعلى الثاني
ان الاضداد لا تكون جوهرا لشيء من المركبات الطبيعية ومبادي كل مركب طبيعي جواهر فالاضداد
لا تكون مبادي لشيء من المركبات الطبيعية وعلى الثالث ان الاضداد لا تكون جوهرا لشيء من المركبات
الطبيعية والمبادي جوهر كل مركب طبيعي فالاضداد لا تكون جوهرا لشيء من المركبات الطبيعية وانما ذكر
من هذا الدليل صغراه وذكرها كانها بديهية فان كل احد يعلم قطعا ان مبادي كل شيء يجب ان تجتمع في
الوجود وهو مناف للتضاد جزما والدليل الثاني هو قوله والمبدا لا يجوز ان يقال على موضوع ولا
لكان للمبدا مبدا ولان الموضوع مبدا ويري ان يكون اقدم من المحمول وهذا القول يجعله بعضهم
مع القول الاول دليلا واحدا لكنهم اخطاوا فيه لان هذا القول دليل اخر مستقل على عدم الكفاية
المذكورة بل هو دليل آخر ذو حدين اوسطين تقريره الاضداد يتقدم عليها شيء اخر وتوجد في موضوع
والمبادي لا يقال على موضوع يعني لا يتقدم عليها شيء ولا توجد في موضوع فالاضداد لا تكون مبادي
وطوى المص الصغري كالظاهرة لان الضدين على ما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة لما
كانا هما المفهومين المتباعدين الواقعين فيما تحت جنس مغاير لهما يكون ما تحت هذا الجنس المغاير لهما
قبلهما البتة وايضا الاضداد انما توجد بطريق التعاقب على موضوع واحد بعينه مغاير لها فتكون
في موضوع واحد مغاير لها ومتقدم عليها واما الكبري فاثبتها بكل قسميه بقوله والا لكان للمبدا مبدا
الى اخره اما اثبات الجزء الاول فتصوره هكذا لو كان المبدا يتقدم عليه شيء اخر لكان هذا الشيء المقدم مبدا
له فكان هو اي المبدا مبدا ولا مبدا معا وهو ليس الا تناقض صريح اما الملازمة الاولى فظاهرة واما
الثانية فلان كونه مبدا كان مفروضا مسلما واما عدم كونه مبدا فظاهر ايضا لان المبدا هو الذي
لا يكون قبله شيء كما علم من تعريفه واما اثبات الجزء الثاني فتصوره هكذا لو كان المبدا في الموضوع لكان
للمبدا مبدا ولان الموضوع مبدا ويري ان يكون اقدم من المحمول فانظر هنا الى الحدين الاوسطين
اللذين احدهما هو ان الموضوع اقدم من المحمول اي مما يكون فيه والاخر هو ان الموضوع مبدا لما يكون
فيه وقارنهما الى الكبري كما صورنا ولاحظ كيف كان هذان الدليلان مثبتين للدعوي التي ادعيناها
في اقامة القياس ثم ذكر دليلين آخرين حيث قال وايضا فقد قلنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فباي
وجه يكون من غير الجوهر جوهر الى اخره وضع اولا قضية ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر المبرهن عليها في مقولة
الجوهر بل الجوهر لا يكون له ضد اصلا واستنتج منها هكذا ان الجوهر ليس ضد الجوهر فلو كانت المبادي

المبادي لا يتقدم عليها شيء ولا توجد في موضوع

المبادي اضدادا لم تكن جواهر بلا ريب وبعد وضع هذا يصور الدليل الاول هكذا الجوهر تكون من المبادي
فلو كانت المبادي اضدادا لا تكون جواهر وهو مستحيل فالمبادي يستحيل ان تكون اضدادا فالدليل
الثاني هو قوله او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر تصويره ان المبادي تكون اقدم مما تكون مبادي له
ومبادي الجوهر اقدم من الجوهر لكن الاضداد لا تكون جواهر كما عرفت فلو كانت المبادي اضدادا يكون
غير الجواهر اقدم من الجوهر وهذا مستحيل قطعا ولهذا قال المص في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة
ان الجوهر اقدم معنى وادراكا وزمانا وطبعا من الكل فمن هنا يظهر عدم كفاية المبادي المتضادة فقط
بل يجب انضمام امر ثالث هو الهيولي والموضوع لو شئنا ان نحفظ ان المبادي تكون اضدادا كما قلنا
سابقا فالاضداد فقط لا يمكن ان تكون مبادي للشيء المكون واعترض على ما قيل في الدليل الاول
على التقرير الثالث من ان الاضداد لا تكون جوهرا لشيء من الموجودات بان الصورة ضد وهي جوهر الشيء
وعلى ما قيل من ان المبادي جوهر كل مركب طبيعي بان العدم مبدا مع انه ليس بجوهر لشيء واقول في
الجواب عن الاول بان المراد من ان الاضداد لا تكون جوهر الشيء من الموجودات ان الاضداد لا تكون
اجزاء لشيء منها لانه لا يمكن ان تجتمع معا كما ان الصورة والعدم لا يكونان جزئين لشيء ولا يمكن ان تجتمعا
وعن الثاني بان الكلام هنا في المبادي التي للمبادي المكون ومنه يثبت المص لزوم وجود الهيولي
كما سيجيء في المتن الاتي واورد اولا على ما قيل في الدليل الثاني من ان المبادي لا يتقدم عليها شيء ان صورة
الفرس مثلا يتقدم عليها الهيولي التي هي غير مكونة ولا فاسدة على ما قال المص في المتن الثاني والثمانين
فان الصورة تخرج من قوة الهيولي وثانيا على ما قيل فيه من ان المبادي لا تكون في الموضوع انه كذب لان
الصورة والعدم مبدان مع انهما يكونان في الهيولي التي هي موضوع على ما قال في المتن الثاني والثمانين
وثالثا على ما قيل فيه من ان المبادي لا تكون انه ليس للمبدا مبدا انه كذب لو اخذ كليا لان جميع ما سوي
الله تعالى مبدا بالضرورة هو الله تع فان جميع ما سواه متوقف عليه ومرتبط به ولهذا قال المص
في المتن الثامن والثلثين من ثاني عشر ما بعد الطبيعة ان الله تع مبدا الكل بنياط ويتعلق الفلك والطبيعة
ورابعا ان ما قيل فيه ان الموضوع اقدم من المحمول بل الامر بالعكس لان المحمول في الموجبة الكلية الدائمة على
واتم من الموضوع ولذا يحمل حملا كليا عليه وما هو اعلى واتم اقدم لما قال المص في فصل التقدم ما بعد
المقولات ان الشيء الذي لا يحصل منه العكس اللازم اقدم هذا الجنس اقول في الجواب عن الاول ان
الهيولي ليست بمتقدمة من الصورة لان الهيولي يمكن ان تلاحظ عامة من حيث انها هيولي لشيء من الاشياء
اي شيء كان وخاصة من حيث انها هيولي هذا الشيء او ذاك والهيولي العامة ليست اقدم من الصورة
بوجه من الوجوه لانها لا توجد بدون صورة ما اصلا وكذا الخاصة لان هذه الهيولي تقال بالاضافة الى هذه
الصورة على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية بل كما ان الهيولي التي هي من شيء
الصورة تري ان تكون اقدم من الصورة تقدما طبيعيا في جنس العلة المادية كذلك الصورة تري
ان تتقدم في جنس من الهيولي لان العلل يكون كل منها علة للاخر كما بينه المص في المتن السادس والعشرين

بحـ

العلل يكون كل منها علة للاخر

المبداء لا يتقدم عليه شي اخر من جنسه

من ثاني الثمانية ثم اقول انا اذا قلنا ان المبداء لا يتقدم عليه شي اخر تمام زيد انه لا يتقدم شي اخر من جنس
هذا المبداء ولا نمنع ان يتقدم عليه امر اخر من جنس آخر فعلى هذا لا مانع من ان يتقدم الهيولى من الصورة
الجزئية المخرجة منها وعن الثاني ان الصورة والعدم ليسا في الموضوع فان هذا خاصة العرض كما بين في فصل
مقولة الجوهر ولهذا لا يقال الجواهر الثانية موجودة في الاول بمعنى انها موجودة في الموضوع وان كانت
موجودة فيها فالصورة موجودة في الهيولى كالفعل والكمال المخصوص في القوة المخصوصة لان فعل كل شي
يكون فيما هو بالقوة فيه وتكون في الهيولى المخصوصة القابلة لها على ما قال المص في المتن السادس والعشرين
من ثاني النفس والعدم مادة هو الهيولى على ما قال في المتن الستين من هذا الكتاب والعدم صورة لا وجود
كما بينه المص في المتن التاسع والسبعين فليس هو فيها ايضا وعن الثالث انه خارج عن الصدد
فان الكلام هنا في المبادي الداخلة في الجسم المركب والله تع ليس بداخل في شي اصلا فليس بمبداء
بالمعنى المبحوث عنه هنا وعن الرابع ان الموضوع نوعان احدهما موضوع اللاحق والاخر موضوع
المقولة والاول اقدم من المحمول اللاحق به والثاني موخر من محموله الذي لا يلزم من وجوده وجود
الموضوع وكلام المص هنا الموضوع اللاحق ومبنى السؤال على الثاني واعترض اولا على ما قيل في الدليل
الثالث من ان الجوهر لا يكون من غير الجوهر اي مبادي الجوهر يجب ان تكون جواهر ان المبداء يجب ان يكون
مغاير الذي المبداء فلو كانت مبادي الجوهر جواهر لم تكن مغايرة له وثانيا انه لو كانت مبادي
الجوهر جواهر لم يكون جوهر مجدد بل كان قبل ان يكون وهو خلاف الواقع وثالثا انه قد تقرر
فيما تقدم ان كل مكون بسيطا كان او مركبا يكون من ضده وضد الجوهر لا جوهر فبالضرورة يكون
الجوهر من غير الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان المبادي الداخلة في ذي المبداء يجب ان تكون مغايرة
له بوجه انم يجب ان تكون متجانسة معه والا امكن ان يتركب الجوهر من الاعراض والكيف من الكم
وهو من الاضافة وهي من مقولة اخرى وكل شي من اي شي والتالي باطل فالمبادي الداخلة في شي
يجب ان تكون متجانسة معه كما ان البسائط الغير التامة اذا اتصلت بعضها مع بعض تفعل جسما مركبا
مجانسا معها كما ان الهيولى والصورة بسيطتان غير تامتين تفعلان جوهرا تاما اي الجسم المجانس معهما
ولهذا قال سمپليقيوس ان الهيولى والصورة ليستا جوهرين مثل ما فعلاه لكنهما جوهران تام منهما الجوهر
ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراض الثاني وعن الثالث بان تكون شي من شي يكون على وجهين الاول
من الحد منزوح يكون الشي من ضده والثاني كما من الجزء الداخل ولا يكون من ضده على انه جزؤه لانه
لا يمكن ان يتركب التكاثف من التخلخل والحارة من البرودة او بالعكس وبهذا الوجه قال المص هنا
المقام الجوهر لا يكون من غير الجوهر وهذا الجواب مشترك لكن تذكر ما قلنا سابقا من ان التكون من الضد مغاير
للكون منه فان التكون يكون من الحد منه والكون يكون من الجزء الداخل والمص لا يبطل هنا تكون
الجوهر من غير الجوهر ولهذا قال كيف يكون الجوهر من غير الجوهر ولم يقل كيف يكون ويعترض على ما قيل
في الدليل الرابع وهذا اي كون غير الجوهر اقدم من الجوهر مستحيل انه ليس بمستحيل بل هو واجب اما اولا

اولا فلان العدم ليس بجوهر وهو اقدم من الجوهر لانه مبداء الاجسام الطبيعية الجوهرية والمبداء اقدم
واما ثانيا فلان الجواهر تتكون تكونا جديدا لانها لم تكن قبل لكن تتكون من الاستعدادات المتقدمة كما
تتكون النار من الحطب بسبب الحرارة واليبوسة المتقدمتين فما ليس بجوهر اقدم من الجوهر واقول
في الجواب عن الاول ان العدم ان اخذ مادة فهو جوهر لانه واحد بالعدد مع الهيولى واثنان صورة
ومعنى كما قال المص في المتن الستين ولما كان لا موجودا صورة ومعنى لا يمكن ان يكون اقدم من
الجوهر وعن الثاني ان الاستعدادات معدات لصدور الجواهر المحدثة بقوة الجوهر التي هي اقدم
قطعا المتن الثالث والخمسون قال المص ومن ثمه لو ظن احد ان الدليل الاول وهذا صادق ان يجب
ان يضع امرا ثالثا لوجب ان يحفظ كلا منهما كما قال القائلون ان المجموع طبيعة واحدة كالماء او النار
او المتوسط بينهما اقول استنتج المص مما ذكر الى هنا وجوب ثبوت مبداء ثالث اي الهيولى قال لو
اردنا ان نحفظ الدليل الاول الذي اثبت به في الفصل السابق كون المبادي اضدادا وان نحفظ
ايضا هذا الدليل الذي اثبت به ان المبادي الداخلة ليست باضداد نضطر ان نضع تحت المبادي
المبادي المتضادة مبداء ثالثا هو كالموضوع لها بحيث اذا قبل احد الضدين يرتفع الاخر واذا قبل
الاخر يرتفع الاول ويثبت ايضا وجوب ثبوت المبداء الثالث الذي هو الموضوع المسمى بالهيولى
بما ذهب اليه قدماء الحكماء حيث قال القائلون ان المجموع طبيعة واحدة كالماء او النار او المتوسط بينهما
يعني هكذا فعل قدماء الحكماء الذين اثبتوا طبيعة واحدة اي مادة لان تكون مبداء للاجسام الطبيعية
قائلين ان المجموع طبيعة واحدة لان الذين وضعوا التكاثف والتخلخل مبادي لتكون الاجسام الطبيعية
وضعوا ايضا امرا ثالثا كما وضع تالس الماء وذيوجينس الهواء وهيرقليطوس النار وانا قسمندروس
امرا متوسطا بين النار والهواء وهذا الامر الثالث هو المجموع يعني انه مبداء لجميع الاجسام الطبيعية او
هو من الاجسام الطبيعية وهو طبيعة الكل وقولهم ان المجموع طبيعة واحدة مبني على عدم فرقهم بين كون
شي من هذا الشي وكونه هذا الشي ولهذا كان يقول الذين عينوا الماء لان يكون مبداء ان مجموع الاجسام
ماء والذين عينوا النار ان المجموع نار وانما كانوا يقولون كذلك لان الهيولى فقط كانت على رايهم طبيعة
كما نقل عنهم المص في المتن السابع وما بعده من ثاني الطبيعيات فالذين عينوا الماء مثلا لان يكون هيولى الاجسام
كانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية هو الماء فعلى هذا كانوا يقولون ان هذه الطبيعة الواحدة هو
المجموع اي مجموع الاجسام الطبيعية المتن الرابع والخمسون قال المص لكن المتوسط يرى اولى لان النار
والهواء والماء محاطة بالاضداد ولهذا ما جعل الجاعلون الموضوع امرا مغايرا لها بلا مناسبة ثم الهواء
لان فصوله الحسية تكون اقل من الفصول الحسية للاخر ثم الماء قال الشارح لما اثبت الى هنا وجوب
ثبوت المبداء الثالث اقتضى طريق التعليم ان يبين امرين اخرين الاول طبيعة الموضوع المعين اي
ان يبين انه اي طبيعة وحال يكون والثاني عدد المبادي يعني ان يبين ان المبادي منحصرة في ثلثة لا تتجاوز
عنها بين الاول في هذا المتن وما يليه والثاني فيما بعدهما وليبين الاول نقل اراء القدماء في طبيعة المبداء

مجموع الاجسام عند بعض قدماء الحكماء طبيعة واحدة

طبيعة

او الهواء

المبداء المادي لجميع الاجسام الطبيعية عند انا قسماندروس امر متوسط بين النار والهواء

الثالث وحاله وبين اولوية بعضها من بعض ليتبع الذين اقتربوا الى الحق ويجتنب عن الذين بعدوا
منه وبيّن في هذا المتن نسبا ثلثا بين اوّلا النسبة بين راي القائلين بان المبدا والثالث الموضوع
منهم مقام الهيولى هو المتوسط بين النار والهواء وبيّن رأي القائلين بانه واحد من العناصر اي النار
او الهواء او الماء ورجّح رأي القائلين بالمتوسط على الاراء الاخر وان كان كلها خطاء لان المتوسط بينهما
يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من كل واحد من العناصر وكل ما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد
من غيره اولى لان يعين مبدا ماديا وموضوعا لها من غيره فالمتوسط اولى لان يعين مبدا ماديا وموضوعا
لها من غيره اي من كل واحد من العناصر والمص انما ذكر اثبات صغرى هذا الدليل حيث قال لان النار والهواء
والماء محاطة والمتوسط المذكور اما لا يكون محاطا بالاضداد اصلا او باقل مما يحاط به العناصر من رأى
الذين عينوا المتوسط لان يكون مبدا ماديا وموضوعا اولى من راي الذين عينوا واحدا من العناصر
ولهذا قال المص ولهذا لا يجعل الجاعلون الى اخره وبيّن ثانيا النسبة بين اقوال الذين قالوا ان المبدا
المادي هو واحد من العناصر حيث قال ثم الهواء يعني لو نسبنا اقوال القائلين بان المبدا واحد منها فرأى
القائلين بانه الهواء اعلى من رأى القائلين بانه الماء او النار لان الهواء ازيد بلا فرق منهما والى هذا
اشار المص بقوله لان فصوله الحسية اقل من الفصول الحسية للاخر ثم بين النسبة بين قولي القائلين
بانه الماء او النار فقال ثم الماء يعني لو نسبنا احد هذين الرأيين الى الاخر يكون رأى القائلين بانه
الماء ارجح من رأى القائلين بانه النار لكونه ازيد بلا فرق منها وهي بعيدة عن طبيعة المبدا المادي والموضوع
الاول جدا فعلى هذه النسب يكون رأى انا قسماندروس القائلين بانه المتوسط بين النار والهواء
اولى من سائر القدماء القائلين بانه واحد من العناصر ثم رأى انا قسمنس وذيوجينس القائلين بانه
الهواء ثم رأى ثالس القائلين بانه الماء وادنى الكل هو رأى ميپازوس وهراقليطس القائلين بانه
النار لانها متصفة بفصول محدودة ازيد من المتوسط والهواء والماء فصارا بعد من طبيعة الموضوع
التي يجب ان تكون بلا فرق من كل وجه لقبول الاضداد حتى يمكن ان يقبل جميع تعينات الاشياء
المتكونة اعلم ان غرض المص من بيان النسبة بين اراء القدماء في تعيين الموضوع هو ان يبين ان
الموضوع المشترك بين الاجسام يجب ان يكون بحسب طبعه مطلقا ومجردا من جميع الاضداد والفصول
الصور وباي قدر يكون اعرى يكون بهذا القدر اولى لان يعين موضوعا لانه يكون ازيد بلا فرق
واقبل للاضداد على ما صرح المص المذكور في المتن الرابع من ثالث النفس ومن هنا يعلم ان رأى
الكثر الثانيين الذين ذهبوا الى ان الهيولى الاولى قوة صرفة احسن جدا من رأى البعض الاخر منهم
الذين ذهبوا الى انها متصفة بالصورة الجسمية او بالوجود بالفعل وبمقدار غير معين لانها على الرأي
الاول تكون ازيد بلا فرق واقبل لقبول الاضداد ودليل بان المص لم يذكر التراب بين المبادي
كما ذكر الماء والهواء والنار مع ان طبيعة الهيولى وحالها توجد فيه ازيد مما توجد في غيره لان من خواص
الهيولى ان توضع تحت سائر الاجسام وتحاط بها وتبقى في التبدلات والتراب كذلك لانه موضوع

كون المتوسط مبدا ماديا سائر الاجسام
المتكونة اولى من كون واحد من العناصر
كذلك وان كان كلها باطلة

بالاضداد
صح

موضوع الاخر ومحاط بها وباق في التبدلات الكثيرة لصلابته وايضا التراب يخرج ويحدث منه
البذر والنباتات والحيوانات كما يخرج ويحدث من الهيولى الاجسام ولهذا قال المص في الفصل الثاني
من اول تكون الحيوانات بعد ما قال ان المذكر يحفظ اصل الحركة والتكون والمؤنث يحفظ المادة لان
المذكر هو الحيوان الذي يلد بالغير والمؤنث هو الذي يلد بنفسه ولهذا عينوا الارض في مجموع العالم
كالام وسموا الفلك والشمس وامثالهما باسم الاب وبانه لم يذكر رأى انبذوقلس الذي عين
مبادي اربعة ورأى الذين عينوا مبادي غير متناهية مثل انا قساغورس وذيموقريطوس مع ان
المناسب ذكرهم ايضا ويجاب عن الاول بانه لم يعين التراب احد من قدماء الطبيعيين مبدا كما قال
المص في الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة بل انما عينه مبدا بعض قدماء المتكلمين الباحثين
عن الواجب تع وصفاته فقط مثل اسيودوس كما قال في الفصل الرابع من الكتاب المذكور وسبب
خروج التراب فقط من طبيعة المبدا ثلثة الاول هو ان التراب محاط بالاطراف والكيفيات المحسوسة
وهو مخالف لطبع الهيولى كما مر والثاني هو انه كثيف الكل غير قابل لشيء الا بصعوبة وهو ايضا مخالف
لطبعها والثالث هو انه غير قابل للصور الخارجية الا بصعوبة ليبوسته بخلاف الهيولى فانها تقبلها بزيادة
السهولة واما ما قيل في السؤال من ان التراب موضوع تحت العناصر الاخر فلا يجدي شيئا لان الهيولى
انما يجب ان توضع تحت الصور الجوهرية لا تحت الاجسام وكذلك انما يجب ان تحاط وتحدد بها لا بالاجسام
الاخر والتراب يتبدل تبدلا جوهريا كما بينه المص في الكتاب الثاني من الكون والفساد فلا يبقى بخلاف
الهيولى الاولى واما ما نقل من ثاني تكون الحيوانات فلا يفيد شيئا فان الكلام فيه للهيولى الثانية لا للاولى
والكلام هنا انما هو للاولى وتسمية الارض اما والافلاك ابا انما هو بالمجاز ويجاب عن الثاني بان عدم ذكره
انبذوقلس القائل بان المبادي المادية هي العناصر الاربعة وانا قساغورس وذيموقريطوس
القائلين بانها امور غير متناهية هو المناسب للمقام فان المقصود هنا ذكر الذين عينوا طبيعة واحدة
فقط لان يكون مبدا للاجسام الطبيعية لانه المناسب لما سيضعه بعد واعترض ايضا بان ترجيح
المص رأى القائلين بان المبدا هو المتوسط مخالف لترجيحه رأى القائلين بان المبدا هو النار
على ما يستفاد من الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة واجيب بان المص يتكلم هنا للمبدا المنفعل
فقط الذي يجب ان يوصف بالاضداد ويصور بالصور فعلى هذا تعيين النار المتصفة بالفصول
القابلة للوصف والتصوير المذكورين ليس بمناسب جدا ويتكلم في الفصل السابع المذكور للمبدا
الفاعل والنار انسب لان يكون فاعلا بالسبب المذكور في الفصل المذكور وايضا ان المص يذكر
هنا المبدا المادي والنار بين العناصر تري ان يكون لها حال الصورة وسائر العناصر تري
ان توضع تحتها كالهيولى وتكون غذاء وسبب ازديادها كما افادنا المص في ثاني النفس ولهذا قال
بعض القدماء على ما صرح المص في المتن التاسع والعشرين ان النفس التي هي صورة بلا ريب
نار وان سألت اي شيء اراد المص بالفصول الحسية قلت يريد الكيفيات الملموسة التي تتصف بها

العناصر و نري ان زيد اتصافا بها من الاخر لانها حارة وانها لا تكون باردة اصلا ولا تنفك عن كيفيتها الملموسة
التي هي الحرارة بخلاف سائر العناصر فانها قد تنفك عن كيفياتها الملموسة لان الماء والتراب قد يتسخنان
مع ان البرودة من كيفياتهما الملموسة وكذا الهواء ينفك عن كيفيته الملموسة بسهولة ولا تكون محسوسة
مثل كيفيات سائر العناصر على ما يشهد به الحس **المتن الخامس والخمسون** لكن الجميع يشكل هذا الواحد
بالاضداد كالتكاثف والتخلخل والزائد والناقص وهذه كلها زيادة ونقصان كما قلنا اولا ويرى ان يكون
هذا اي كون الواحد والزيادة والنقصان مبادي الموجودات رايا قديما لكن لا بطريق واحد بل القدماء
قالوا الاثنان فاعلان والواحد منفعل وقال بعض المتاخرين الواحد فاعل والاثنان منفعلان
اقول يبين ههنا ايضا الامر الاول اي على اي حال يكون الموضوع من اتفاق القدماء المذكورين سابقا
ويشير الى بيان الامر الثاني اي عدد المبادي فقال لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد كالتكاثف
والتخلخل والزائد والناقص ويستفاد من تشكيل القدماء الموضوع الواحد المادي مسئلتان بان يستدل
بانه لما كان جميع القدماء يشكل الموضوع الواحد المشترك بالاضداد فهم ظنوا انه في ذاته خال وعار
عن جميع الاضداد اذ لو كان واحد منها ثابتا له باقتضاء ذاته لمنع ان يثبت له اخر منها وبانه لما كان
جميع القدماء يشكل الموضوع الواحد بالاضداد كان مبادي الاجسام الطبيعية عندهم ثلثة الموضوع
والضدان ثم ذكر جنس الضدين على رايهم حيث قال كالتكاثف والتخلخل والزائد والناقص فان الاولين
ضدان عينهما بعض القدماء لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية كما مر في المتن الثاني والاربعين والاخرين
ضدان ايضا عينهما بعض اخر منهم مبادي لها ايضا يعني ان بعض القدماء كان يشكل الواحد المذكور
بضدين احدهما الزائد اي الصورة والاخر الناقص اي العدم وتكلم لهذا ايضا في المتن
السابع والاربعين ثم قال وهذه كلها زيادة ونقصان كما قلنا اولا اي بعضها كالتخلخل والزائد
زيادة وبعضها كالتكاثف والناقص نقصان كما قلنا اولا اي في المتن الثاني والثلثين فانه قال
فيه جميع الاضداد التي عينها القدماء داخلة بالكلية تحت الزيادة والنقصان وانما قال لكن الجميع يشكل
اشارة الى ان طبيعة الاجسام وجوهرها عند القدماء انما هي الهيولى وما عداها ليس الا اعراضا كما قال
في المتن التاسع من ثاني الثمانية ولهذا لا يكون التكون عندهم الا عرضيا على ما قال في المتن الثامن من اول
الكون والفساد وعلى هذا لا يكون الهيولى الا متشكلة باشكال عرضية لا بصور جوهرية ثم قال ويرى ان
يكون هذا اي كون الواحد والزيادة والنقصان مبادي الموجودات رايا قديما يريد انه لما كان هذا رايا
قديما سالما غير مردود الى هذا الان كان كون عدد المبادي ثلثة صدقا مقبولا اذ لو كان كذبا لما قبله العقلاء
طول الزمان لان ما هو كذب يضمحله مرور الايام وما هو صدق يزداد صدقه طول الزمان فانظر الى انصاف
المص وتبعيته للقدماء فيما تكلموا بالحق فانه اثبت تضاد المبادي في المتن الحادي والاربعين باتفاقهم
عليه واثبت في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين وحدة الموضوع بشرها وتمم واثبت ههنا
بكليهما وكون المبادي ~~في المتن الحادي والاربعين باتفاقهم~~ ثلثة ثم قال لكن لا بطريق واحد الى اخره

مبادي: جميع القدماء المذكورين سابقا يشكلون الموضوع الواحد بالضدين ومبادي الاجسام عندهم الموضوع والضدان

طبيعة: الاجسام وجوهرها هي الهيولى فقط وما عداها اعراض
التكون: عند القدماء ليس الا عرضيا
الهيولى: عند القدماء مصورة بصور جوهرية عرضية لا جوهرية
كون: الموضوع الواحد والزيادة والنقصان مبادي الاجسام راي قديم

الى اخره يوضح ههنا ما يتوهم من الكلام السابق ان اتفاقهم فيه من كل وجه ويبين ما اختلفوا فيه بعد اتفاقهم
المذكور يعني ان كون هذا رايا قديما ليس بوجه واحد بل القدماء كتالس وفريونيتيس وامثالهما منهم
قال بان المبادي ثلثة الموضوع والتكاثف والتخلخل عينوا الاثنين اي الضدين فاعلا اي مصورا
والثالث اي [illegible] الموضوع والهيولى منفعلا والمتاخرون منهم كافلاطون واتباعه عينوا واحدا منها
فاعلا والاثنين منفعلا ولهذا سمي الهيولى في تماوس كبيرة وصغيرة وكذا نقل عنه المص في المتن الثمانين
من هذا الكتاب ولما كان الانفعال مختصا بالهيولى قال ان المنفعل اثنان وسمى الصورة واحدة لان حالها هو
الفعل والتصوير والتحديد ولما كانت واحدة قال ان الفاعل واحد والمراد من الفاعل ههنا اعم منه ومن
المصور والمحدد **والمتن السادس والخمسون قال المص** فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها
يري للناظرين ان يكون له سبب كما قلنا سابقا وليست باكثر من الثلثة لان الواحد كاف للانفعال
ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان توجد طبيعة اخرى بينهما متميزة من كل واحد منهما
وان امكن ان يتكون من كل منهما الجميع كان التضاد الاخر عبثا وايضا يستحيل ان تكون التضادات الاول كثيرة
لان الجوهر جنس واحد من الموجودات ولكل جنس واحد يكون تضاد واحد وانما لان جميع التضادات
ترى ان ترجع الى واحد فالمبادي تتميز بعضها من بعض بالتقدم والتاخر لا بالجنس **قال الشارح** يقرر
ههنا كون عدد المبادي ثلثة بايراد دعويين ويثبت مقصوده بدليل بدعة من نفسه الدعوى الاولى هي ان
المبادي ثلثة واليها اشار بقوله فالقول بان المبادي ثلثة لاجل هذه وامثالها يري للناظرين ان يكون
له سبب قوله لاجل هذه اي لاجل الادلة المذكورة الى ههنا وقوله وامثالها اي ولاجل ادلة ما ثلثة لهذه
الادلة المذكورة في اثبات انها ثلثة وسنذكر بعضها ان شاء الله تعالى والدعوى الثانية هي ان المبادي
ليست اكثر من ثلثة واثبتها بانها لو كانت اكثر من ثلثة لوجب ان يكثر اما الموضوع او التضاد لكنه
لا يمكن ان يكثر شيء منهما واثبت هذا بالنسبة الى الموضوع بقوله لان الواحد كاف للانفعال يعني لو كان
الموضوع الواحد كافيا للانفعال لا يورد الكثير لانه يكون زائدا معطلا لكنه كاف له لان حال الموضوع
هو الانفعال والاتصاف في التبدل بالضدين بطريق التعاقب وواحد يكفي له فلا يمكن ان يكون المبادي
اكثر من ثلثة من جهة الموضوع وبالنسبة الى التضاد بادلة ثلثة اثبته ~~بقوله~~ اولا بقوله ولو كان التضاد
اثنين والاضداد اربعة الى اخره يعني لو كان التضاد اثنين والاضداد الاول المبادي اربعة لوجب ان توجد
موضوعات طبيعيات متوسطات بين تينك التضادين اي لوجب ان يوجد موضوعان اي مادتان بينهما
لان كل تضاد يطلب موضوعه لكنه قد بين ان الواحد كاف فلا يمكن ان يكون التضاد اثنين وثانيا
بقوله وان امكن ان يتكون من كل منهما الجميع يعني لو كان التضاد اثنين فاما ان يمكن ان يتكون من كل منهما
منفردا مع الموضوع الواحد المادي جميع الاجسام الطبيعية او لا يمكن فان امكن يكون التضاد الاخر
زائدا معطلا وهو باطل وان لم يمكن ان يتكون جميعها منه بل بعضها من واحد منهما وبعضها من الاخر يكون
شيء منهما مبدا اول للجميع لان المبدا الاول يجب ان يكون بحيث يتكون منه الجميع وثالثا بقوله وايضا

بعض القدماء قالوا الضدان المبدأن فاعلان والموضوع الواحد منفعل

المبداء الواحد الصورة الفاعلية والاثنان الهيولى المسماة صغيرة وكبيرة عند افلاطون واتباعه

مبادي لكون الاجسام ليست اكثر من ثلثة

يستحيل ان تكون التضادات الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من الموجودات قد ذكر المص هذا الدليل
في المتن الخمسين ايضا لكن ذكره هناك لاثبات عدم كون المبادي غير متناهية وهيهنا لاثبات ان الاضداد
الاول اثنان فقط لا اكثر لان الجوهر جنس واحد تضاد اول واحد فقط ففي الجوهر تضاد اول واحد — (٧ التضاد الاول واحد في كل مقولة)
فقط فلما كان مطلوبنا في هذا المقام التضاد الواقع في مقولة الجوهر يجب ان نقر انه واحد فقط لا اكثر
ولما كان لاحد ان يقول كيف يصح ان يقال ان في كل جنس واحد يكون دائما تضاد واحد مع انه في جنس
الجوهر مثلا تكون تضادات كثيرة فان الجسمي واللاجسمي ضدان والنفسي واللانفسي ضدان اخران والحساس
واللاحساس ضدان اخران ايضا والناطق واللاناطق ضدان اخران ايضا مع ان كلها من جنس واحد
اي الجوهر دفعه بقوله لان جميع التضادات يري ان يرجع الى واحد يعني ان المراد من التضاد الذي يكون
دائما واحدا في كل جنس ومقولة هو التضاد الاول والتضادات السافلة والمتوسطة ترجع الى تضاد
واحد وهو اقدم منها فرجوع تضادات الجسمي واللاجسمي والنفسي واللانفسي والحساس واللاحساس
والناطق واللاناطق الى تضاد واحد اي الى تضاد واقع في مقولة الجوهر واذا كان الامر كذلك فالمبادي
اي الفصول كالجسمي والنفسي والحساس والناطق تتميز بالتقدم والتاخر لا بالجنس فان الجسمي قدم طبعا
من النفسي والحساس والناطق وهي متأخرة طبعا والنفسي متقدم من الحساس والناطق طبعا وهما
متأخران عنه بالطبع والحساس متقدم من الناطق طبعا وهو متأخر عنه كذلك ولا شيء منها يتميز عن اخر — (٨ كل فصل من فصول مقولة الجوهر من مقولة الجوهر)
بالجنس لان كلا منها من مقولة الجوهر فان قلت لم وصف المص الطبيعة الواقعة في قوله ولو كان التضاد
اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى متوسطة متميزة من كل منهما بالتوسط قلت
اولا ان عبارة المتوسطة ليست مطابقة لعبارة النسخ اليونانية بل المطابقة لها هي عبارة بينهما فان
العبارة اليونانية هي متاكسى اي بينهما اي بين طرفي التضاد بحيث يكون طبيعة واحدة بين طرفي تضاد
[بحيث يكون طبيعة] واحد واخرى بين طرفي تضاد اخر لا عبارة ميسى اي المتوسط كما في تراجم اللاتين
فعلى هذا ليست الطبيعة متصفة به في قول المص حتى نحتاج الى بيان سببه والذي وصفنا به تابعين
لجميع الشراح الواصفين اياها به فنقول في الجواب ثانيا ان المتوسط يطلق على وجوه كثيرة كما اشرنا — (٩ المتوسط يطلق على وجوه)
اليه في محل اخر ولنذكر [بعضها] هنا بعضا منها فنقول بعض المتوسطات هو الذي يكون ذا حصة — (١٠ تعريف المتوسط الاثباتي)
بالفعل حقيقة من كل طرفيه كالحلو الحامض المتوسط بين الحلو والحامض والماء الفاتر الحرارة والبرودة — (بين)
فان كلا منهما ذو حصة من الطرفين بالفعل حقيقة واسمي مثل هذا المتوسط متوسطا اثباتيا وبعضها — (تعريف المتوسط السلبي)
هو الذي لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد من الطرفين كالحجر متوسط بين البصير والاعمى فانه لا يمكن
ان يكون ذا حصة من واحد منهما واسمي هذا المتوسط متوسطا سلبيا وبعضها هو الذي يكون بين
الملكة والعدم وهو على ضربين احدهما يتباعد من العدم ويكون ذا حصة ضعيفة من الملكة كالارمص
الذي يري الاشياء كالاشباح فانه متوسط بين البصير والاعمى وكحصة الفجر فانها واسطة بين — (تعريف المتوسط بحسب القلة والكثرة)
النور والظلمة واسميه متوسطا بحسب القلة والكثرة والاخر هو الذي لا يكون ذا حصة من واحد

من واحد من الطرفين بالفعل لكنه يمكن ان يكون كذلك كالطفل فانه متوسط بين العادل والظالم فانه
ليس بذي حصة من واحد من الطرفين بالفعل حال كونه طفلا لكنه يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما
اذا كان شابا او شيخا واسمي هذا متوسطا عدميا والهيولى الاولى تقال متوسطة بهذين الضربين — (٢ تعريف المتوسط العدمي)
الاخيرين اما كونها متوسطة بالضرب الثاني فلانها بالنظر الى ذاتها عارية من كل صورة ومن عدمها
الملحوظ صورة لا مادة لكنها يمكن ان تقبل كلا منهما بالتعاقب واما كونها متوسطة بالضرب الاول
فلان الهيولى ايضا متوسطة بالتباعد عن العدم والتقارب الى الملكة ومن هذا يعلم ان الصورة والفعل
موجود حقيقة كما قال المص في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع من
ثاني النفس من ان الواحد والموجود يقال على وجوه كثيرة وما يقال عليه حقيقة هو الفعل اي الصورة
فالهيولى لما كانت محض قوة وليس في ذاتها فعل اي صورة تكون واسطة بين العدم الذي ليس
بموجود وبين الصورة التي هي موجودة حقيقة واعترض على قوله لو كان التضاد اثنين والاضداد
اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى بينهما متميزة من كل منهما اي لوجب ان يوجد موضوعان للاضداد — (٣ الهيولى واسطة بين العدم اللاموجود والصورة الموجودة حقيقة)
الاربعة بان هذه الملازمة كاذبة اما اولا فلانه يمكن ان يوجد موضوع واحد يتحقق فيه تضادات كثيرة
بين الصورة والاعدام كما يتحقق في تفاح واحد تضاد الالوان كصورة الحمرة وعدم صورة البياض
وتضاد المذوقات كصورة الحلاوة وعدم صورة المرارة وتضاد الروائح كصورة الرائحة الطيبة
وعدم صورة الرائحة الكريهة واما ثانيا فلان المص عين في الفصل الثاني من ثاني الكون والفساد
اضدادا اربعة اول الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي يوجد تضادان وهما لا يطلبان مادتين — (فيهما صح)
يكون احديهما موضوعا لطرفي تضاد واحد والاخرى لطرفي تضاد اخر بل يوجد كلاهما اي
التضادان في مادة واحدة واما ثالثا فلان المقولات عشرة وفي كل منها يكون تضاد اول كما قال
المص في هذا المتن فيكون التضادات الاول عشرة ايضا مع انه ليس لها هيوليات عشرة لكنه لو كانت الملازمة
المذكورة صادقة يلزم ذلك اي وجود هيوليات عشرة واجاب بعضهم بان الملازمة المذكورة صادقة
لان بين الاضداد الكثيرة متوسطات كثيرة والهيولى متوسطة بين الاضداد فبين الاضداد الكثيرة
هيوليات كثيرة وايضا لان الهيولى الاولى موضوعة واحدة والموضوع الواحد من حيث انه واحد
لا يكون موضوعا الا لامر واحد فالهيولى الاولى لا تكون موضوعة الا لامر واحد اي التضاد واحد
فلو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة كانت الهيولى الموضوعة للتضادين شيئين وبعضهم
بانها صادقة لان الهيولى الاولى قابلة واحدة وكل قابل واحد انما يقبل صورة ما واحدة لا اثنين
فالهيولى الاولى انما تقبل صورة ما واحدة لا اثنين وللصورة الواحدة ضد واحد فقط فالهيولى
الاولى الواحدة تكون بين صورة واحدة وعدمها فقط فلو كان تضادات كثيرة لوجب ان يكون
ايضا هيوليات كثيرة وانا اقول ان الملازمة المذكورة صادقة لما قال المص ان التضاد الاول — (٤ التضاد الاول للصورة الجوهرية وعدمها)
الذي عيناه هو للصورة الجوهرية وعدمها وهو يطلب موضوعا متوسطا بينهما اي موجودا غير معلن

وقوة فقط فلو وجد ايضا تضاد اول آخر فيها امّا تضاد الصور الجوهرية وعدمها او تضاد آخر فان كان
الاول فلا يكون مغايرا للتضاد الاول وهو ظاهر وان كان الثاني اي تضادا غير تضاد الصور الجوهرية
وعدمها وجوديا كان او عدميا فبالضرورة يطلب هيولى مغايرة للهيولى الاولى مناسبة له ومنه يحصل
انه لو وجد تضادان او اكثر لوجب ان يوجد موضوعان او اكثر وفي هذا يرتفع الادلة المقامة على كذبها
يرتفع الاول اوّلا بان بين الهيولى والصورة الجوهرية ارتباط طبيعي به تقالان بالاضافة كما قال
الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ويكون للهيولى نسبة الى العدم من حيث
انه ضد الصورة وليس في التفاح المذكور في الاعتراض اوّلا هذا الارتباط بالنسبة الى الحمرة او
البياض والحلاوة والمرارة وهذا معلوم من ان الهيولى لا يمكن ان توجد بدون الصورة وعدمها وامّا
التفاح فيوجد بلا حمرة او بلا حلاوة او بلا طيب رائحة ولهذا يمكن ان يوجد في تفاح واحد تضادان
او اكثر ولا يمكن في الهيولى الاولى وثانيا ان تضاد الحمرة وعدمها والحلاوة وعدمها وطيب الرائحة وعدمه
كثير مادة وواحد صورة يعني تضاد الصورة وعدمها فيكون في التفاح تضاد اول واحد بالذات فقط
ويرتفع الثاني بان الاضداد الاربعة اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ليست باضداد اول
على الاطلاق لكنها تقال اضداد اول بالنسبة الى الكيفيات الملموسة لا على الاطلاق لان تضادها
يرجع الى تضاد اخر اقدم يعني الى الملكة والعدم لان الحرارة صورة والبرودة عدمها كما يأتي في محل اخر
وكذا الرطوبة صورة واليبوسة عدمها وليس في هذه كلها الاضداد الا الصورة والعدم وبهذا
الجواب يمكن ان يدفع الثالث ايضا فان جميع تضادات جميع المقولات العشر يكون واحدا بالذات
اي تضاد الصورة والعدم واورد على قول المص الواحد كاف للانفعال انه كذب امّا اولا فلان
المص حكم في المتن السابع والاربعين بان كل شيء لا ينفعل في كل شيء ولا كل شيء ينفعل من كل شيء
بل الضد فقط يفعل في ضده وينفعل من ضده المعين وبهذا القول يكون كاذبا لو كفى الواحد
للانفعال لان هذا الواحد يمكن ان ينفعل من كل شيء ويمكن ان يفعل فيه كل شيء وامّا ثانيا فلان الفاعل
والمنفعل مضافان واذا كثر احد المضافين يكثر الاخر وظاهر ان الفواعل كثيرة مختلفة فتكون
المنفعلات كثيرة مختلفة ايضا فلا يكفي الواحد واجيب اوّلا بان المنفعل على ضربين قريب وبعيد
والقريب كثير مثل الماء والشجر والحجر وسائر الاجسام وهو يستدعي فواعل كثيرة ولهذا
المنفعل تكلم المص في المتن المذكور وامّا المنفعل البعيد الذي هو الهيولى الاولى فيمكن ان يكون واحدا
والفواعل كثيرة لانه لا يقبل فعل الفاعل بلا واسطة بل من حيث انه متصف بصورة كذا او كذا
يعني انه من حيث انه هذا الجسم او ذاك وثانيا ان فيما نتكلم فيه يكون فاعل واحد فقط بالنسبة
الى منفعله الواحد وموضوعه لان الكلام ههنا للتبدل الجوهري وجميع الاشياء الفاعلة التي تبدل
الهيولى الاولى بالجوهرية تعدّ كالفاعل الواحد ولهذا يكون الموضوع الواحد كافيا لجميعها كما
يكفي موضوع بارد لجميع المسخنات واورد ايضا على قوله المبادي يتميز بعضها من بعض بالتقدم

بين الهيولى والصورة ارتباط ذاتي به تقالان بالاضافة

بالتقدم والتأخر لا بالجنس لان المبادي تكون من الجنس الذي يتركب منه ومنها ذوات المبادي واكثر
ذوات المبادي تكون تحت الاجناس والمقولات المختلفة فاكثر المبادي يتميز بعضها من بعض بالجنس
وايضا ان المبادي هي الهيولى والصورة والعدم لكن العدم ليس مجانسا للهيولى ولا للصورة لانه لا موجود
واجيب عن الاول بان الكلام ههنا للمبادي الجوهرية فقط كما اشير اليه اولا وبالمقايسة اليها تعرف
مبادي سائر المقولات وعن الثاني بان العدم واحد بالعدد مع الهيولى كما قال المص في المتن الستين وبهذا
المعنى يكون مجانسا مع الصورة لان الهيولى والصورة من حيث انهما داخلان في الجوهر ترجعان الى مقولة
الجوهر هذا لكن بقي ان المبادئ هل يقال على هذه الثلثة بالاشتراك المعنوي او بوجه اخر وسيبين هذا
في البحث عن العدم والآن ينبغي ان نبحث عن ان المبادي هل هي ثلثة لا اكثر ولا اقل اولا فاقول **هذا بحث**
واحد في ان المبادي هل تكون ثلثة فقط لا اكثر ولا اقل اولا وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول في ان**
مبادي الاجسام الطبيعية ليست بثلثة يستدل اوّلا على انها اقل من الثلثة بوجوه امّا اولا فبان الصور
ليست بمبدا التكون الشيء المتكون ولا الشيء المتكون لان الصورة ليست اقدم من التكون ولان المتكون وكل مبدا
اقدم من ذي المبدا وفي نفس الامر على ما قال المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة فالصورة
ليست بمبدا الشيء منهما وتثبت الصغرى بالنظر الى جزئها الاول بان صورة المتكون تحدث بسبب التكون
لانها ليست قديمة فليست اقدم منه والا لكان المسبب اقدم من السبب وبالنظر الى جزئها الثاني بان الصور
لا توجد الا بالكل المركب لانها جزؤه والجزء لا يوجد الا بكله فيوجد الكل اوّلا ثم الصورة فليست اقدم منه
فليست مبدا له وامّا ثانيا فلانه لو كانت الصورة مبدا والتكون لكانت حدا اليه ومنتهى له بالذات
والتالي باطل فكذا المقدم امّا الملازمة فظاهرة وامّا بطلان التالي فلان الحد اليه والمنتهى له بالذات هو
المركب لا الصورة لان المنتهى له بالذات هو الذي يتكون بالذات ويكون بالذات ويوجد بالذات
لان التكون ينتهي الى الموجود على ما قال في المتن الثامن من خامس الطبيعيات وما يكون كذلك هو المركب
لا الصورة لانه لما كان جزئيا من جنس الجوهر هو يكون ويوجد بالذات فقط وامّا ثالثا فلان المبدا
والمنتهى متقابلان لان المبدا هو الذي يبتدأ منه الفعل والمنتهى هو الذي ينتهي اليه الفعل فلو كانت
الصورة منتهى التكون لما امكن ان تكون مبدا له وامّا رابعا فلان العدم ليس بمبدا للتكون ولا
للمتكون امّا الاول فلان العدم لا يتحقق اذا تحقق التكون في الهيولى لانه لما كان التكون آنيا تحقق
في هذا الآن الصورة المتكونة بالضرورة لان ابتداء التكون والتكون بالفعل متحدان في الامور
الآنية فكلما تحقق التكون في الهيولى تحقق معه الصورة فيها ايضا ففي هذه الحالة لا يتحقق فيها عدمها
لانه لو تحقق فيها مع تحقق الصورة لتحقق فيها الصورة وعدمها في آن واحد وهو مستحيل قطعا والمبدا
يجب ان يتحقق كلما تحقق ذو المبدا فالعدم ليس بمبدا للتكون وامّا الثاني فلان العدم على ما قال
المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين لا موجود بالذات ولا شيء من اللاموجود
بالذات يمكن ان يكون مبدا للموجود بالذات لوجوب وجود المناسبة بين المبدا وذي المبدا

ولهذا قال المص في المتن الثاني والسبعين لا يكون شيء من اللاموجود فالعدم لا يمكن ان يكون مبداء
التكون واما خامسا فبان الهيولى ليست مبداء للاشياء الطبيعية لانها ليست اعرف منها طبعا ومبداء
الاشياء الطبيعية يجب ان تكون اعرف منها طبعا كما قال المص في الفصل الاول من هذا الكتاب فالهيولى
ليست بمبداء للاشياء الطبيعية وتثبت الصغرى بان الهيولى اقل وجودا ولا شيء مما هو اقل وجودا اعرف
طبعا لان الاعرف طبعا هو الذي يكون اكثر واصدق وجودا كالواجب تع والعقول فانها لكونها اكثر
واصدق وجودا تكون اعرف طبعا كما قال الفيلسوف في المتن الثاني من ثاني الطبيعيات ويستدل ثانيا
على انها ازيد من الثلثة اما اولا فبان الفاعل المكون موقوف عليه للتكون بالضرورة كما ان الهيولى والصورة
وعدمها موقوف عليها له كذلك وكل موقوف عليه للتكون بالضرورة مبداء للتكون بالضرورة فالفاعل
المكون مبداء بالضرورة وتثبت الصغرى بان التكون صدور وحدوث جديد والصدور والحدوث
الجديد لا يمكن ان يتحقق بلا مصدر ومحدث وهو ليس الا الفاعل المكون واذا كان الفاعل مبداء لا تكون
المبادي ثلثة فقط بل اربعة لكن المقدم حق فكذا التالي واما ثانيا فبان الزمان ايضا مبداء لان المص
قال في الفصل الاول من خامس الطبيعيات ان في كل تكون وتبدل من خمسة اشياء المحرك المبدل والمتحرك
والزمان والحد منه والحد اليه وكلما كان الزمان مبداء كالاربعة الباقية يكون المبادي خمسة لا ثلثة فقط
والمقدم حق فكذا التالي واما ثالثا فبان الصورة المتقدمة الكائنة في الهيولى مبداء ايضا لانها
حد ضروري يبتدئ منه التكون كما يبتدئ من عدم الصورة اللاحقة وكل حد ضروري يبتدئ
منه التكون مبداء للتكون فالصورة المتقدمة الكائنة في الهيولى مبداء للتكون واذا كانت مبداء
للتكون يكون المبادي ستة لا ثلثة فقط لكنها مبداء التكون فالمبادي ستة واما رابعا فبان المراد
من المبداء ههنا اما المبداء بالذات او المبداء بالعرض والاول باطل لان العدم المعدود ههنا من المبادي
ليس مبداء بالذات كما قال المص في المتن السادس والستين والخامس والسبعين والسادس
والسبعين والسابع والسبعين فعلى الثاني يلزم ان يكون مبادي التكون غير متناهية لا ثلثة فقط
لان المبادي بالعرض غير متناهية على ما قال الفيلسوف في المتن السادس من خامس الطبيعيات

الفصل الثاني في بيان ان مبادي تكون الاجسام الطبيعية ليست اقل ولا اكثر من ثلثة وانها الهيولى الاولى والصورة الجوهرية النوعية وعدمها وبيان انها كيف تكون

اقول هكذا استفيد من الفصل الخامس
الى ههنا مما ذكر المص من الادلة لكنه لما اشار في المتن السادس والخمسين حين قال فالقول بان
العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها يدعي للناظرين ان يكون له سبب الى ان لتكون العناصر ثلثة اخرى
ادلة اخرى سوى الادلة التي ذكرها اردنا ان نذكر بعض ما لم يذكره تاكيدا للتصديق فنقول اولا
ان الاجسام الطبيعية اما ان يكون لنفسها مبادي او يكون لها مبادي تحصل هي منها لا يجوز ان يكون
لنفسها مبادي فيكون لها مبادي فمبادئها اما واحد فقط او كثير لا يجوز ان يكون واحدا والا لكان
جميع الاجسام الطبيعية ذا طبيعة واحدة لان جميع ما يحصل من واحد يكون ذا طبيعة واحدة بالضرورة

مبداء الاجسام الطبيعية المكونة ليس بواحد

بالضرورة كما ان جميع ما يحصل من الماء واحد فقط يكون ذا طبيعة واحدة اي ذا طبيعة الماء والتالي باطل
فكذا المقدم ولانها تتكون وكل ما يتكون يتكون بالذات من ضده المعين والا لكان قبل ان يتكون الاضداد
لا يمكن ان تكون واحدة لانه لا يمكن ان يكون شيء ضد نفسه فلا يجوز ان يكون المبداء واحدا فقط وان
كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا بالعدد او غير متناه لا يمكن ان يكون غير متناه بالعدد والا لكانت المبادي
مجهولة لان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يحاط به والا لما كان غير متناه واذا لم يعلم
المبادي لا يمكن ان يعلم ذوات المبادي كما بينا مع المص في المتن الخامس والثلثين والخمسين
فيلزم ان لا يعلم شيء من الاجسام الطبيعية وهو كذب فيكون كثيرا متناهيا لكن لا يجوز ان يكون ضدين
فقط لان المبادي يجب ان تجتمع معا حتى يحصل منها امر ثالث والضدان لا يمكن اجتماعهما حتى يحصل منهما
امر ثالث فلان يحصل جسم طبيعي ذو مبداء يجب ان يتحقق موضوع يتصف تارة بضد واخرى بالاخر
وهذا الموضوع مبداء واحد ويسمى مبداء هيولانيا ومبداء ماديا وهو الهيولى في نفس الامر ويسمى الضدان
المذكوران مبدائين صوريين وهما العدم والصورة الجوهرية النوعية فهذه المبادي الثلثة
تكون واجبة لتكون الاجسام الطبيعية ولا يجوز ان تكون اكثر ولا اقل منها لان التكون والفساد
يحصلان حصولا تاما بمجرد هذه الثلثة فلو كانت اكثر منها لكان الزائد منها عبثا معطلا ولو كانت اقل
لما حصل التكون والفساد فمبادي تكون الاجسام الطبيعية ليست الا ثلثة لا اقل ولا اكثر وثانيا
انه قد تحقق في نفس الامر تكون بسيط جوهري يفعل كل فاعل طبيعي بالميل الطبيعي ان يحفظ نفسه
بحسب النوع ويديمه بحتى يكون ذا حصة من الدوام الالهي كما بينه المص في المتن الرابع والثلثين من
ثاني النفس والمتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد والمتن السادس والخمسين من الثاني
منه وكلما تحقق تكون بسيط جوهري كذا تحقق الصورة الجوهرية التي بها توجد الاجسام الطبيعية وتكون
ذوات حصة من الدوام الالهي لكن المقدم حق فكذا التالي فهذه الصورة الجوهرية التي هي خير الهي كما قال
المص في المتن الحادي والثمانين مبداء واحد ولما تحقق الصورة الجوهرية تحقق امر اخر مائل اليها بالطبع
وهو الهيولى الاولى وهي مبداء اخر وميل الهيولى ليس بعبث فيخرج الى الفعل فتتصل الهيولى مع الصورة
واذا تحقق منذ تحقق الجسم فيتحقق مبداءان هما جزءان له وهذه الصورة كانت غير متحققة في الهيولى
اولا ولا تتحقق بعد وانما فيها اعدام منه تبتدئ ان تتكون في الهيولى وهو ضد هذه الصورة وهو المبداء
الثالث وليس شيء اخر سوى الثلثة مبداء للتكون ولا للمتكون لانه يتم بهذه الثلثة التكون
والمتكونات فالمبادي هي هذه الثلثة لا اقل ولا اكثر ثم اعلم ان بعض المبادي مبادي بالذات للتكون
والتبدل وبعضها مبادي للشيء المتكون بالفعل ومبادي التكون بالذات هو الهيولى والعدم والصورة
لان التبدل بالذات انما يكون من شيء الى شيء وكل ما يتكون يتكون بالذات من ضده وهذا الضد الذي
يتكون منه شيء بالذات هو العدم كما قلنا مع المص في المتن الثالث والاربعين وبيناه بعده ومبادي
الشيء المتكون بالفعل بالذات هي الهيولى والصورة فقط واما العدم فليس بمبداء بالذات

المبادي ليست غير متناهية بالعدد

المبداء ليس بضدين فقط

المبدان الضدان يسميان مبدائين صوريين

مبادي تكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان تكون اكثر من الثلثة ولا اقل منها

مبادي التكون الهيولى والصورة والعدم ومبادي المتكون الهيولى والصورة فقط والعدم مبداء بالذات للتكون لا للمتكون بل له مبداء بالعرض

تعريف المبداء بالذات

للشيء المتكون بل بالعرض لان المبداء بالذات لشيء هو الذي يبقى معه ما دام يكون هو باقيا والعدم
باق في ابتداء حال ابتداء التكون وقبل ان يحصل التكون بالفعل ولا يبقى حين حصول التكون بالفعل
وحين حصول الصورة اللاحقة فالعدم مبداء بالذات للتكون وليس مبداء بالذات للشيء المتكون
ومنه تعرف ان المبادي ثلثة بمعنى وبمعنى اخر اثنان والهيولى والعدم يكونان متحدين في الخارج
واثنين بالمعنى والتعريف كما علمنا المعلم الاول في المتن الستين فالمبادي اثنان فقط في الخارج
وثلثة في الذهن وقد ذكر المص ايضا هذا ايضا في المتن السابع والستين **الفصل الثالث في الجواب**
عن الادلة المذكورة في الفصل الاول اجيب اولا عن الادلة الموردة على ان المبادي اقل من الثلثة اما
عن الاول فبان حكم الصورة بالنسبة الى التكون مغاير لحكمها بالنسبة الى المتكون لان الصورة المتكونة
اذا نسبت الى التكون ليست مبداء له من حيث انها صورة بل من حيث انها منتهاه وحد اليها له بالفعل
لا انها من حيث انها صورة تكون فيما هي مبداء له وهي ليست في التكون بل في الموضوع فليست من حيث
انها صورة تكون فيها هي مبداء له بل هي حد له ينتهي هو اليها اي هي منتهى التكون لان التكون تبدل
وكل تبدل يكون من شيء الى شيء كما قال المص في المتن الرابع من خامس الثمانية والمتن الثاني عشر
من ثاني عشر ما بعد الطبيعة فالصورة المتكونة مبداء للتكون من حيث انها حد اليها والمنتهى له فقط
لا من حيث انها صورة كما ان العدم مبداء له من حيث انه حد منه فقط فكلية كبرى الدليل الاول القائلة
بان كل مبداء اقدم من ذي المبداء في نفس الامر باطل واذا نسبت الى الشيء المتكون تكون اقدم
منه لكنها لا بالزمان لانها معه بالزمان على ما قال في المتن السادس عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة
بل بالذات لان الصورة وان كانت لا توجد الا بالكل لكنها علة صورية له وكل علة صورية مقدم
من معلوله بالذات فالصورة متقدمة من معلولها الذي هو الشيء المتكون بالذات فتفريع قوله
في الدليل المذكور فيوجد الكل اولا ثم الصورة فليست اقدم منه على الاطلاق باطل واما عن الثاني
فبان منتهى التكون اثنان احدهما تام وهو المركب والثاني صوري وهو الصورة فملازمته مردودة
فضلا عن ان تكون ظاهرة واما عن الثالث فبان الصورة مبداء التكون بمعنى انها حد ينتهي اليها التكون
لا بمعنى انها حد منه يبتدئ التكون حتى يكون منافيا لكونها منتهى التكون لكن ينبغي ان تعلم
ان الصورة ليست مبداء التكون والمتكون لكونها حدا للتكون بل لانها يتم بها المركب لكونها علة
اخيرة لذاته ووجوده والمركب يحدد التكون من حيث انه ذو مبداء وموجود بسبب الصورة
فالمركب لا يحدد التكون كالمبداء الاول الذي نحن بصدده واما عن الرابع فعن جزئه الاول
بان العدم لما كان مبداء للتكون لكونه حدا يبتدئ منه التكون لا يجب ان يتحقق في الهيولى
حين يقع فيها التكون والصورة المتكونة بالفعل بل يزول في هذا الحين كما يزول الظلمة
حين يتحقق النور ثم اقول ان التكون وان كان من حيث انه اتى مع الصورة في نفس الامر
لكنه يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول في ابتداء حال ابتدائه الثاني في حال حصوله بالفعل؛

الصورة من حيث انها جاعلة صورة ليست مبداء للتكون من حيث انها حد اليه له

منتهى التكون اثنان المركب والصورة

بان يلاحظ اولا ابتداء تكون شيء ثم تكونه بالفعل وحينئذ نلاحظ التكون بحيث شرع ان يجيء
على الهيولى نلاحظ في هذا الحين العدم بحيث ابتداء ان يزول منها واذا تحقق التكون بالفعل
تكون الصورة حينئذ معه ويزول عدمها وعن جزئه الثاني بان المبداء بالذات للشيء المتكون
يجب ان يكون مناسبا له قطعا وهذا المبداء اراد المص حين قال في المتن الثاني والسبعين
لا يتكون شيء من اللاموجود لكن العدم ليس مبداء بالذات للمتكون بل بالعرض كما بينا
واما عن الخامس فبان الصغرى المذكورة فيه القائلة بان الهيولى ليست اعرف طبعا
باطلة لان العرفيات طبعا التي وضعها المص في الفصل الاول من هذا الكتاب مقابلة للعرفيات
لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبدائية او قل هي البسائط الغير المادية والمادية
والهيولى بسيطة فهي اعرف طبعا وايضا انها علة المركب وكل علة اعرف طبعا فالهيولى اعرف
طبعا وثانيا عن الادلة الموردة على ان المبادي اكثر من الثلثة اما عن الاول فبان التكون
يمكن ان يلاحظ على وجهين اعني من جهة انه تبدل بالذات ومن جهة انه عمل وصدور
والملحوظ بالوجه الاول لا ينظر بالذات الا الى الموضوع والحد منه والحد اليه وهذه الثلثة
فقط تكون لعين التكون كما بينه المص في المتن الثالث والاربعين وفي المتن الرابع من خامس
الطبيعيات والمتن الثاني عشر من ثاني عشر ما بعد الطبيعة والملحوظ بالوجه الثاني ينظر الى الفاعل
بل الى الغاية ايضا وبحثنا هنا ليس الا عن التكون الملحوظ بالوجه الاول فلهذا لم يحص الفاعل
مبداء له هنا واما عن الثاني فبهذا الوجه ايضا لان التكون الملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الى الزمان
والفاعل كما الى الداخل فيه بل انما ينظر كذلك الى الموضوع والحد منه والحد اليه فلا يكون الفاعل والزمان
مبداء له بهذا الوجه واما عن الثالث فبان الصورة المتقدمة في الهيولى حد منه بالعرض للتكون الذي
يحصل لا بالذات كالعدم كما بينا في البحث على المتن الثاني والاربعين فلا يكون المبادي بالذات
للتكون التي نبحث عنها ستة واما عن الرابع فبان المراد من مبداء التكون هو المبداء بالذات له والعدم
كذلك كما بينا لا المبداء بالعرض حتى يكون المبادي غير متناهية **الفصل السابع في بيان ان آية اشياء**
تكون مبادي الاجسام الطبيعية لما كان ينبغي ان يبين اولا ارتباط هذا الفصل بما تقدم اردنا
ان نبينه فنقول بين الفيلسوف في الفصل الخامس كيفية مبادي الاجسام الطبيعية حين بين انها
الاضداد ثم بين في الفصل السادس عددها حين اثبت وجوب ثبوت طبيعة ثالثة موضوعة للضدين
ولهذا اشار اجمالا الى انها آية اشياء تكون اي الضدين والموضوع ومراده هنا ان يبين انها آية
اشياء تكون وما هي فردا فردا ولما اعتاد وان يطلبوا للشيء امرين طلبا بسيطا يطلبون اولا
هل هو موجود وثانيا ما هو والمص هنا بين الى هنا انه يتحقق للتكون العدم الذي هو حد منه
والصورة التي هو حد اليه ومنتهى والهيولى احتاج ان يبين اي شيء يكون كل واحد منها وما هو وحين
ينقل هذا يبين ضرورية الهيولى مفصلا ومنفردا لان القانون في كتاب معرفة ماهية شيء هو التقسيم

القانون في كتاب معرفة ماهية شيء من الاشياء هو التقسيم

كما علّمنا المعلم الاول في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وبهذا القانون عمل المص في مواضع
كثيرة من كتبه وسببه هو ان بالتقسيم نجد فصل المطلوب المميز اياه عن سائره ثم من فصله نعلم حدّه والحد
يبيّن مائيته فلا بد ان يلاحظ ههنا معرفة ماهيات المبادي المذكورة ابتداء من الفرق الواقع بين الهيولى والعدم
ولان يوجد ههنا يجب ان يعلم هل العدم امر سوى الهيولى او متحد معها وان يعلم باي وجه يكون عينها وباي
وجه يكون مغايرا لها وهذا يحتاج الى تامل كثير لانه خفي في غاية الخفاء ولان كثيرا من سائر الحكماء سيما
افلاطون لا يفرقون العدم عن الهيولى كما سيظهر في المتن التاسع والسبعين وهذا هو المشكل الذي
سيشير اليه المص في المتن الاتي **المتن السابع والخمسون قال المص** فظهر ان العنصر ليس هو واحدا ولا
اكثر من اثنين او ثلثة لكن في انه ايهما يكون اشكال عظيم كما قلنا فنحن نقول معلّمين اولا كل تكوّن لان بيان
العامات اولا ثم النظر الى جميع ما هو اخص منها موافق للطبع **قال الشارح** فعل المص في هذا القول
امورا ثلثة ذكر الاشياء المبينة في المتون السابقة ومهّد ما سيقول واشار الى اسلوب تعليمه الذي
سيفعله بعد فقال فظهر مما ذكرنا الى ههنا ان المبادي لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة ثم قال لكن
في انه ايهما يكون يعني هل يكون اثنين او ثلثة بحيث يعيّن العدم مبدأ مغايرا للهيولى اولا اشكال عظيم
قال زابارلا وبعض اخر من الشراح ان المص لم يضع الاشكال للفرق بين العدم والهيولى لان الاشكال
للفرق بينهما لم يذكر بوجه ما فيما تقدم من المتون وقد قال ههنا كما قلنا وانا اقول وان لم يذكره فيما تقدم
صريحا لكن ذكره فيه ضمنا مع انه بعد ما بيّن ظاهرا من المتن الحادي والاربعين الى السابع والاربعين ان
الضدين مبادٍ وفي المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين انهما لا يكفيان لحصول التكون والمتكون
قال في المتن الثالث والخمسين لو اراد احد ان يحفظ كلا الدليلين يجب ان يضع امرا ثالثا وحفظ كلا
الدليلين هو ان يبيّن باي وجه يكون المبادي اضدادا وباي وجه لا ثم ان يبيّن باي وجه يكون
اثنين وباي وجه ثلثة ولم يثبت هذا فيما مر بدليل ولم يبيّنه الا بمقال القدماء القائلين ان الطبيعة واحدة
فالان ابتداء ان يبيّن هذا خاصة ولهذا السبب قال ههنا بطريق الترديد لا يكون واحدا ولا اكثر
من اثنين او ثلثة واستنتج في المتن السابع والستين حين بيّن حال الهيولى والعدم في ذاتهما فيجوز
ان يقال المبادي اثنين وثلثة الى اخره وكذا قال في المتن الثامن والستين والمتن السبعين و
في مواضع اخر اما قوله فنحن نقول معلّمين اولا كل تكوّن فبيان لغرضه وترتيب ما سيقول وهو
عين ما قال في المقدمة من ان الشروع والابتداء يكون من المشتركات العامات اي فنحن نراعي هذا
الترتيب ونعلّم اولا كل تكوّن اي نشرع ان نبيّن اولا مبادي التكوّن على العموم ثم نتحرك منه الى مبادي
التكوّن الجوهري سالكين من الاعم الى الاخص وعلّل تعليمه بهذا الترتيب بقوله لان بيان العامات
اولا ثم النظر الى كل ما هو اخص موافق للطبع وفي هذا اسولة ثلثة الاول ما مراد المص بكل تكوّن
الثاني ما يريد من الطبع في قوله موافق للطبع الثالث هل راعى المص هذا الترتيب اي الشروع من الاعم
الى الاخص وبيان المشترك اولا ثم المختص اولا بل يرى انه لم يراعه لان موضوع الحكمة الطبيعية شامل

شامل لكل جسم طبيعي فلكيا كان او عنصريا فلو راعى المص الترتيب المذكور لوجب عليه ان يبيّن اولا
جميع المبادي الشاملة للفلكية والعنصرية ثم يبيّن المبادي العنصرية لكنه لم يبيّن كذلك لانه بيّن في هذا
الكتاب اولا مبادي العنصريات فقط اي مبادي الكون والفساد والتي هي اخص من مطلق المبادي
والجواب عن الاول انه اراد بكل تكوّن مطلق التكوّن الشامل للتكوّن الجوهري والعرضي وبما هو اخص
الامور والاشياء التي تختص بكل نوع تكوّن وهي فيما نحن بصدده الامور المختصة بالتكوّن الجوهري
اي المبادي التي ينبغي ان توخذ ههنا وكون مراده بكل تكوّن التكوّن الشامل للجوهري والعرضي ظاهر
من بيان المص في المتن الاتي لكل واحد منهما حيث قال لانا نقول يتكوّن الى اخره وهذا الترتيب حق لان
ادراك العامات اقدم من ادراك الخاصات دائما ولهذا فعل المص حين اراد ان يبيّن انواع القياس
فانه بيّن اولا ماهية القياس على الاطلاق لان من لا يعلم ماهية القياس المطلق لا يقدر ان يعرف ماهية القياس
البرهاني وقس على هذا ما نحن فيه وبما حققنا تعرف فساد ما قال زابارلا ان مراد المص من كل تكوّن هو
التكوّن العرضي وفساد ما قال ابن رشد ان مراده من كل تكوّن تكوّن امر واحد من واحد ومن الاخص
التكوّن الحاصل من الكثير وهو التركيب حتى قال ان المص بحث عن الاول في هذه الكتب وعن الثاني
في كتاب الكون والفساد وعن الثاني انه اراد بالطبع طبعنا فان لنا طريق طبيعي للحركة بحيث نبتدئ
اولا في تعليم الاشياء من العامات ثم من الخاصات لانا نبيّن طبعا الاشياء التي تكون اعرف لنا حين ينبغي
ان نقيس ونتكلم صحيحا والعامات تكون اعرف لنا طبعا من الخاصات كما قال المص في المتن الثالث
والرابع من المقدمة او اراد طبيعة الاشياء فان ترتيب التعليم على مقتضى طبيعة الاشياء هو ان يبيّن
العامات اولا ثم الخاصات لان العامات توجد اولا بالطبع ثم الخاصات لما قال المص في الفصل الثالث
من ثاني تكوّن الحيوانات من ان المخصوص غاية كل تكوّن والغاية متاخرة والاشياء ينبغي ان ترتب
وتعلّم اولا في العلوم كما توجد بالطبع لان العلوم هي هذه الاشياء بالتطابق فالعامات ينبغي ان ترتب
وتعلم اولا في العلوم ثم الخاصات كما توجد بالطبع واجيب عن الثالث باجوبة كثيرة ذكرها يعقوب منطس
في شرحه والاولى عندي من الكل هو ما ذكره يحيى النحوي وهو ان المص يتكلم ههنا عن مبادي الاجسام القابلة
للكون والفساد والان الافلاك لا تدخل تحت موضوع الحكمة الطبيعية بل لان مبادي قابلات
الكون والفساد اعرف لنا ثم ينقل الكلام بعد هذه الى مبادي الاجسام الدائمة وهذا هو المرضي عند اسكندر
الافرودسي على ما نقل عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن التاسع والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
لانه كان يقول يبيّن بالمناسبة من مبادي الكائنات وعللها مبادي الدائمات وعللها ايضا لان توجد
العلل توجد في الجوهر الدائم ايضا وهي تقال بالمشابهة مع علل قابلات الكون والفساد **المتن الثامن
والخمسون قال المص** لانا نقول يتكوّن من المباين مباين ومن المغاير مغايرا اما حين نقول البسائط
او المركبات واقول هذا كذلك لانه يمكن ان يصير الانسان موسقيا واللاموسقي موسقيا والانسان
اللاموسقي انسانا موسقيا واسمي الذي يتكوّن كالانسان واللاموسقي والذي تكوّن كالموسقي

ترتيب التعليم على مقتضى طبيعة الاشياء ان يبيّن العامات اولا ثم الخاصات

المبادي المبينة في هذا الكتاب مبادي الاجسام القابلة للكون والفساد

بسيطا والذي يتكون والذي تكون مركبا كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقى يصير انسانا موسيقيا لكن
لا يقال لبعض من هذه انه يصير شيئا فقط بل ومن هذا ايضا كما يقال من اللاموسيقى يصير الموسيقى وهذا
لا يقال في الكل لانه لا يصير الموسيقى من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا قال الشارح يسعى ان يجد
الفرق بين الموضوع اي الهيولى والعدم ويلاحظ ان ٢ الموضوع والعدم يدخلان في الحد منه للتكون
فيدخل في الحد منه للتكون الجوهري اي الذاتي للاجسام الطبيعية مبدأن الهيولى والعدم ويجد الفرق
بينهما بدليلين اي باختلاف وجه التعبير الذي عندنا ان نعبر به عنهما وبطبعهما يذكر الاول في هذا المتن
والثاني في المتن الاتي ولان يبتدئ من التكون المشترك العام كما قال في المتن السابق يقسم التكون
بان ٣ بعضه بسيط جوهري اي تكون المباين من المباين كما قال يتكون من المباين مباين وهو يكون بانضمام
الفصل المنوع الذاتي فانه يحصل منه امر مباين كما قال برفريوس في فصل الفصل وبعضه تكون عرضي
وبالنظر الى شيء واليه اشار بقوله ومن المغاير مغاير وهو يحصل بتبدل الاعراض فانه لا يحصل من تبدلها
امر مباين بل مغاير قال اما حين اقول البسائط والمركبات هذا القول اشرحه بوجهين الاول اخذه
بعض بتبيانه ما قال في المتن الخامس والاربعين وكذلك هذا في السائر لان الاشياء التي ليست بسائط
بل تكون مركبات تكون بعضها واحد فانا قد فسرنا البسائط بالمتبدلات بالبساطة والذات وفسرنا المركبات
بالمتبدلات ٤ بكل تبدل عرضي وصناعي وسبب هذا الشرح ظاهر لان المص بينه بقوله اما حين نقول البسائط
او المركبات فمعنى التكون اي تكون المباينات والمغايرات والمباينات ٥ هي التي تتبدل بالبساطة والذات
والمغايرات هي التي تتبدل بالعرض اما بالطبع او بالصنعة ولما كانت المركبات اي المتبدلات بالعرض
اعرف لنا اورد الامثلة منها وقال الانسان يصير موسيقيا واللاموسيقى موسيقيا الى اخره والثاني
ان المراد بالبسائط ههنا هو العدم فقط والموضوع فقط او الصورة الكائنة فقط وبالمركبات العدم
والموضوع معا او الصورة الكائنة والموضوع معا وهذا الشرح اولى من الاول ويمكن ان يلاحظ هذا في
الاشياء التي تتكون بالذات والاشياء التي تتكون بالعرض لكن المص بينه بمثال الجنس الثاني حيث قال
واقول هذا كذلك الى اخره يريد انا نستعمل في بيان هذه التكونات الفاظا بسيطة ومركبة من جانب الحد
منه ومن جانب الحد اليه واللفظ البسيط من جانب الحد منه هو اللفظ الدال على العدم فقط او الموضوع فقط
ومن جانب الحد اليه هو اللفظ الدال على الصورة وبين الحد منه حيث قال واسمي الذي يتكون اي ابتداء
ان يتكون ويصير شيئا اخر كالانسان واللاموسيقى بسيطا فان لفظ الانسان يدل على الموضوع فقط
الذي ابتداء ان يتبدل ولفظ اللاموسيقى على العدم فقط ولهذا يسميهما بسيطين كما اذا قلنا اللاموسيقى
صار موسيقيا والانسان صار موسيقيا وبين الحد اليه حين قال والذي تكون بالفعل كالموسيقى فان لفظ
الموسيقى يدل على صورة علم الموسيقى وبين الحد والمركبة من الحد منه اي الموضوع والعدم والحد اليه
حين قال واسمي الذي يتكون والذي تكون مركبا ومثل له بقوله كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقى يصير
انسانا موسيقيا وبعد تمهيد هذا يحصل مقصوده اي ٦ الفرق بين الهيولى والعدم حين قال لكن لا يقال

٢ الموضوع والعدم داخلان في الحد منه ومبدأن للتكون الذاتي للاجسام الطبيعية

٣ بعض التكون بسيط ذاتي وبعضه عرضي وبالنظر الى الشيء [illegible] يحصل الاول من انضمام الفصول والثاني من انضمام الاعراض

٤ البسيط المتبدل ذاتا والمركب المتبدل عرضا او صناعة

٥ المباينات هي التي تتبدل بالذات والمغايرات هي المتبدلة بالاعراض اما بالطبع او بالصنعة

٦ في الفرق بين الهيولى والعدم

لا يقال لبعض من هذه انه يصير شيئا فقط الى اخره يعني يوجد عبارتان مشهورتان مستعملتان مقبولتان
عند جميع العوام والخواص احديهما هذا الشيء يصير شيئا اخر بلا ذكر كلمة من او ما يؤدي مؤداها في سائر الالسنة
والاخرى من هذا الشيء يصير شيء اخر باستعمالها واختلاف وجه التعبير ليس بلا سبب بل له سبب وحين نعبر
فيما نحن فيه عن العدم نستعمل كل واحد من العبارتين بلا تفاوت فنقول تارة اللاموسيقى صار موسيقيا واخرى
من اللاموسيقى صار الموسيقى وعن الموضوع لا يجوز ان نستعمل كلا منهما في كل واحد منه بلا فرق بل له
تعبير معين اذ لا يجوز ان نقول من الانسان صار الموسيقى والموسيقى صار من الانسان او صار
الموسيقى من الانسان بل انما نقول الانسان صار موسيقيا او صار الانسان موسيقيا ويحصل
من هذا انه يجوز ان نعبر للعدم بعبارة صحيحة مقبولة عند الكل ولا يجوز ان نعبر للهيولى بها وكلا امرين
يجوز ان نعبر عن احدهما بعبارة صحيحة مقبولة عند الكل ولا يجوز ان يعبر بها عن الاخر متغايران مختلفان
لان اختلاف العبارات كذلك يدل على اختلاف ما يعبر بها فالعدم والهيولى متغايران المتن التاسع
والخمسون قال المص وبعض الاشياء التي قلنا انها تتكون كالبسائط تتكون حال كونها باقية وبعضها
لا حال كونها باقية لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسيقيا واللاموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى لا منفردا
ولا مركبا قال الشارح شرع المص ان يبين الفرق بين الهيولى والعدم من طبعهما ٧ وهو بين فان الهيولى
تبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعد التكون فالهيولى ليس بعدم فهما متغايران والا لكان شيء
واحد باقيا ولا باقيا معا واثبت المقدمتين بقوله لان الانسان يبقى الى اخره فان الانسان
الذي صار موسيقيا بعد ان لم يكن موسيقيا هو الهيولى وموضوع هذا التكون وهو باق حين كونه موسيقيا
بالبديهة واللاموسيقى وعديم الموسيقى اللذين هما عدم صورة علم الموسيقى لا يبقيان حين تكون صورة
علم الموسيقى والا لاجتمع وجود شيء وعدمه في موضوع واحد معا وهو مستحيل بل نقول كما لا يبقى عدم صورة
علم الموسيقى الذي هو مفرد كذلك لا يبقى المركب من الموضوع وعدم صورة علم الموسيقى اذا حصل التكون
وان بقي الموضوع لانه متى تركب شيء من امور يحكم بفساده وعدمه عند فساد بعض منها وانعدامه فقط
وان لم يفسد كلها كما يحكم بفساد الجسم الذي فسد بعض اجزائه اي الصورة دون هيولاه وانما ذكر
عديم الموسيقى بعد قوله واللاموسيقى لان عبارة اللاموسيقى للموضوع موضع نون مشعشن يمكن ان يؤخذ
سلبيا كما يمكن ان يؤخذ عدميا اي بمعنى عديم الملكة عما من شانه ان يكون صاحبها كما ذكرنا في شرح المتن
الثالث والاربعين ففسر بعطف المشتق اي عديم الموسيقى القابل له عليه ان مراده ههنا هو معناه
العدمي القابل للموسيقى لا السلبي ومن هذا يعلم ان مراده من اللاموسيقى في المتن السابق هو العدمي
القابل للموسيقى لا السلبي ولان العدم ٨ اي عدم الملكة عما من شانه تلك الملكة قسمان بعيد وقريب
كما بينا في البحث الثالث الواقع على المتن الثاني والاربعين فالمص اراد بلفظ اللاموسيقى العدم
البعيد الذي يكون تحققه في الهيولى اقل كانه قريب الى السلب لكون استعدادها للملكة اقل وبعديم
الموسيقى العدم القريب الذي يكون تحققه فيه اكثر كانه قريب الى الايجاب لكون استعداده للملكة

٧ الهيولى والعدم متغايران طبعا

٨ عدم الملكة قسمان قريب وبعيد

اكثر وا ورد اوّلاً ان الفرق الذي سبق في المتن السابق من ان العبارتين المذكورتين اي هذا يصير
ذاك ومن هذا يصير ذاك تستعملان عند التعبير عن العدم لا عند التعبير عن الموضوع اولا يجوز ان يقال
من الانسان صار الموسيقى يخالف لما قال في المتن الحادي والستين من انه قد يقال في الامور الباقية اي
الموضوعات كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس صار صنما وثانيا ان الهيولى
قد اخذ في تعريفها انها هي التي يكون منها شئ لانها على ما صرح في المتن الثاني والثمانين موضوع اول يصير
منه شئ وكل ما يؤخذ في تعريف شئ يوجد في كل فرد منه دائما فالهيولى يوجد في كل فرد منها انه يصير منه
شئ فلا يصح ما قال في المتن السابق وهذا لا يقال في الكل لان الموسيقى لا يصير من الانسان اقول في الجواب
عن الاول ان التعبير الاول اي هذا يصير ذاك يستعمل في الموضوع والعدم لكن باختلاف المعنى فيهما فانه
اذا استعمل في الموضوع يراد به الشئ الذي يبقى بالفعل في كلا طرفي التبدل كما يقع في التبدل العرضي
مثلا اذا صار الانسان موسيقيا والثوب ابيض وح لا يجوز التعبير الثاني لانه لا يجوز ان نقول الموسيقى
صار من الانسان والابيض صار من الثوب كما قال المص في المتن السابق لانه لا يصير الموسيقى من الانسان
بل الانسان يصير موسيقيا واذا استعمل في العدم لا يراد بمفهوم العدم لان عدم صورة علم الموسيقى
لا يصير صورة الموسيقى ولا المركب من الموضوع ومنها بل يراد به الذات العديم الصورة فاذا قلنا مثلا
اللاموسيقى وعديم الموسيقى صار موسيقيا يكون معناه الانسان العديم صورة علم الموسيقى صار
موسيقيا وكذا التعبير الثاني اي هذا الشئ صار وتكون من ذاك يستعمل في الموضوع والعدم لكن باختلاف
المعنيين لانه اذا استعمل في العدم يراد به الحد منه للتكون وعلى هذا من اللاموسيقى يصير ويتكون الموسيقى
ولما كان كل عدم الصورة حدا منه للتكون جاز ان نقول دائما وبلا فرق هذا يصير ويتكون من ذاك واذا استعمل
في كيراد به معان مختلفة بسبب ان الموضوع والهيولى ينظر بانظار مختلفة فانها تنظر اوّلا من حيث انها تخرج
منها الصورة وبهذا الوجه نقول الصورة الجوهرية تصير وتتكون من الهيولى وثانيا من حيث انها جزء يحصل
المركب منه ومن جزء اخر وبهذا المعنى نقول ايضا الانسان صار وتكون من الهيولى وثالثا من حيث انها مادة
قريبة للتكون الجوهري ولا تبقى في هذا التكون الجوهري بل تفسد وبهذا المعنى نقول الحيوان صار من المني
والمطر صار من السحاب ورابعا من حيث انها موضوع بالفعل وفي هذا المعنى يكون استعمال التعبير الاول
اولى من الثاني ولما كان الصناعيات توافق الطبيعيات يحفظ فيها ايضا هذا النظر والنسبة ولهذا لو لوحظ
النحاس من حيث انه جزء مركب للصنم ومادة يخرج منه شكل الصنم الى الفعل يقال النحاس شئ يصير منه
الصنم وهكذا لما كان الخشب والحجر اجزاء للبيت يقال البيت يصير من الخشب والحجر وبهذا المعنى لاحظ
المص النحاس في المتن الحادي والستين حين قال الصنم يصير من النحاس واما لو لوحظ النحاس من حيث
انه شئ موضوع باق بالفعل في حدي التبدل فتستعمل العبارة الاولى بان يقال صار النحاس صنما لا
الثانية اي صار الصنم من النحاس والى هذا الاختلاف اشار المص في المتن السابق حيث قال لكن
لا يقال لبعض من هنه هذا يصير شيئا فقط بل ومن هذا ايضا مثلا من اللاموسيقى يصير الموسيقى وحكم

عبارة[٢] الشئ يصير شيئا تستعمل في الموضوع والعدم لا بمعنى واحد

عبارة[٣] الشئ صار وتكون من شئ تستعمل فيهما لا بمعنى واحد ايضا

الموضوع

وحكم ان العبارة الثانية لا تستعمل في التعبير عن الهيولى والموضوع دائما وقال وهذا لا يقال في الجميع لانه لا يصير
الموسيقى من الانسان بل الانسان صار موسيقيا قال وهذا لا يقال في الجميع لانه لا يجوز ان تستعمل في البعض
كما في الامثلة المذكورة وفي البعض لا يجوز والى هذا اشار في المتن الحادي والستين حيث قال فيه
واما في الامور الباقية فيقال كذلك احيانا على ما يستفاد من قوله احيانا ومن هذا تعرف كيف يجوز ان
يستعمل كلا العبارتين في كل عدم على الدوام وبلا فرق وان كان استعمال العبارة الثانية فيه اولى كما
قال المص في المتن الحادي والستين ولا يجوز ان يستعمل هذا في كل هيولى بل قد عين فيها وجه التعبير
عنها ومن هذا تعرف ان الفرق الذي وضعه المص بينهما بسبب اختلاف التعبير عنهما حق ومن هذا يظهر
الجواب عن الدليلين المذكورين اما عن الاول فلانك قد عرفت باي وجه وفي اي زمان يجوز استعمال
العبارة الثانية في الهيولى وباي وجه وفي اي زمان لا يجوز واما عن الثاني فلان المص انما يعرف في المتن
الثاني والثمانين الهيولى من حيث تخرج عنها الصور الموجودة فيها لا بالعرض ومن حيث انها جزء للكائن
مركب وبهذا المعنى توجد في كل هيولى ان يكون منها شئ لكن ح لا يجوز استعمال الاولى فيها لانا نقول
الهيولى صارت ماء المتن الستون قال المص واذا تبين هذه فيمكن ان يعلم احد من النظر في جميع المكونات
ولو سطحيا انه يجب ان يوضع دائما شئ يقع التكون عليه وهذا وان كان واحدا بالعدد مع العدم لكنه ليس
بواحد صورة لاني اريد بالصورة والتعريف امرا واحدا لان ماهية الانسان واللاموسيقى ليست بواحد
ولان ذاك يبقى وهذا لا يبقى لان اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسيقى وعدم الموسيقى لا يبقى
ولا المركب منهما كالانسان اللاموسيقى قال الشارح قد حصل مما ذكر الى هنا الفرق والمغايرة بين
الهيولى والعدم مع لزوم الهيولى ثم بين وجه المغايرة واوضح[٤] انهما واحد بالعدد اي الموضوع وانهما
متغايران صورة وتعريفا فقال واذا تبين هذه فيمكن ان يعلم احد من النظر في جميع المكونات امرين
احدهما هو انه يجب ان يوضع في جميع ما يكون شئ اي موضوع يقع عليه تكون الصورة والاخر
ان هذا الموضوع واحد بالعدد اي بالموضوع مع العدم ومغاير له بالصورة والحد اي بالماهية
لان حد الموضوع اي الهيولى وماهيتها مغاير لحد العدم ومفهومه ولما نشا من لفظ الصورة اشتباه بين
ما يريد منه هنا فقال لاني اريد بالصورة والتعريف امرا واحدا يعني ما اردت بلفظ الصورة هنا المبدا
الثالث للتكون بل اردت به ماهية الشئ وتعريفه يعني ان الهيولى وان كان واحدا مع العدم بالعدد لكنه
ليس بواحد معه صورة وتعريفا ويثبت المغايرة بينهما بدليلين اما اولا فبما قال لان ماهية الانسان
واللاموسيقى ليست بواحدة يعني ان ماهية الانسان اي الموضوع وتعريفه ليست عين ماهية عدم الموسيقى
اي ماهية عدم الصورة وتعريفه لان ماهية الانسان وتعريفه وجودية وماهية عدم الموسيقى وتعريفه
عدمية والوجودي ليس عين العدمي واما ثانيا فبما قال ولان ذلك يبقى وهذا لا يبقى يعني ولان
الانسان مثلا اي الموضوع يبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعده وكل امرين يكونان كذلك ليس
ماهية احدهما عين الاخر فماهية الموضوع ليست عين ماهية العدم واثبت قوله وذلك يبقى وهذا

[٤] الهيولى والعدم متحدان في الخارج متغايران في الذهن معنى

لا يبقى بقوله لان اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى معه يعني لان الموضوع
الذي لا يقابل الصورة المتكونة يبقى بعد تكون الصورة لان الانسان يبقى بعد تكونها كما نشاهد
باعيننا وعدم الموسيقى المقابل للموسيقى لا يبقى اي عدم الصورة كعدم صورة الموسيقى لا يبقى ولا يجتمع
مع الصورة كصورة الموسيقى بل المركب منهما ايضا لا يبقى واليه اشار بقوله ولا المركب منهما كاللاانسان
اللاموسيقى كما قال في المتن السابق ونحن نبينا سببه فيه وعما ذكر عرفت انه يجب ان يوضع في تكون موضوعا
ما له اي هيولى وهي وان كانت واحدة بالعدد مع احد المبدأين الاخرين المتضادين اي مع عدم الصورة التي
ستتكون لكنها مغايرة له بحسب الصورة والتعريف فعلى هذا لا بد من حدين منه للتكون وان وردا ولا اطلع ما يلزم
من ظاهر كلام المص من ان ماهية الهيولى والعدم وحدهما متغايران لان العدم لا موجود بالذات كما قال في المتن
الخامس والستين والتاسع والستين ولا شيء من اللاموجود بالذات ذو ماهية وتعريف لانه ليس في ذاتيات
واحوال ذاتية فالعدم ليس ذا ماهية وتعريف وثانيا ان العدم والهيولى لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر
لانه يؤخذ في تعريف العدم الهيولى لانه يعرف بانتفاء الصورة في الهيولى القابلة لها وفي تعريف الهيولى العدم
لانها تعرف بانها موضوعة عديم الصورة قابلة لها وكل ما لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر لا يفارق
احدهما عن الاخر بالماهية والتعريف فالعدم والهيولى لا يفارقان بالماهية والتعريف وثالثا على قوله وان
الموضوع وان كان واحدا بالعدد اي الموضوع مع العدم على ما قررنا نحن وجميع الشراح ان العدم والهيولى
لا يمكن ان يتحققا في امر ثالث اي في الموضوع لانه لم يتحقق امر ثالث ههنا وليس الهيولى قائمة بالعدم موجودة
فيه وهو بين ولا العدم قائما بها موجودا فيها والا لكان امرا موجودا وهو مستحيل لان العدم لا موجود والمتحدان
بالموضوع الشيئان اللذان يوجدان في امر ثالث اي الموضوع ويقومان به كالبياض والحلاوة في العسل
او يوجد احدهما في الاخر ويقوم به كالجسم والحلاوة في العسل فالعدم والهيولى ليسا متحدين بالموضوع ورابعا
على قوله لكنه اي الموضوع مع العدم ليسا بواحد صورة ان كل ما يفترق عن اخر بالصورة والتعريف يتحد الفان
نوعا كما علمنا المعلم الاول في المتن الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الاشياء التي تكون هيولاها
واحدة واحدة بالعدد والتي يكون تعريفها واحدا واحدة بالنوع انتهى ويستحيل ان يكون بعض الاشياء
واحدة بالعدد ولا تكون واحدة بالنوع ويثبت هذا من قول المص في المتن المذكور فانه بعد ما قال فيه
ان الواحد يقال على اربعة اوجه اي على الواحد بالعدد وبالنوع وبالجنس وبالمناسبة قال والمتأخرات
تتبع المتقدمات دائما كما ان جميع الاشياء الواحدة بالعدد واحدة بالنوع وجميع الواحدة بالنوع ليس
كذلك بالعدد ولكن جميع الواحدة بالنوع ايضا واحدة بالجنس وليس جميع الواحدة بالجنس واحدة بالنوع
انتهى فلما كان تتبع المتأخرات المتقدمات والوحدة العددية متأخرة عن جميع الوحدات فلو كان الهيولى
والعدم واحدا بالعدد لا يمكن ان لا يكونا واحدا بالصورة والنوع فقوله ان الهيولى والعدم واحد بالعدد
لا بالصورة كذب واقول بجيابه من الاول ان التعريف الحدي ليس الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس
والفصل واما التعريف الرسمي فيجوز ان يكون للمعدومات ايضا لانه ليس الا بيانا اجماليا للمعرف اما بالنظر

الاشياء التي تكون هيولاها واحدة واحدة بالعدد والاشياء التي يكون تعريفها واحدا واحدة بالنوع

الحد لا يكون الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل

الرسم يكون للمعدومات والبسائط والخيالات كما يكون للموجودات

بالنظر الى الاسم او بالنظر الى نفس الامر وبه تعرف البسائط وغير المتناهي والخلاء والسلوب والعنقاء
والغول وجميع الخياليات المعدومة والعدم يعرف بمثل هذا التعريف ويبين به ما يتم مع ان العدم كالاعمى
وان لم يكن موجودا خارجيا بالذات مكتوبا في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة المقولات لكنه مكتوب في خطها
المنحرف ومشير اليه ولهذا قال ابن رشد القرطبي في مقدمته لاول كتاب التحليل الثاني ان العدم يعرف
بالملكة لانه موجود بالرجوع الى الملكة ومن الثاني ان الصغرى كاذبة واقول على اثباتها بحسب جزئه الاول
ان العدم يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بلا اخذ الهيولى الاولى فيه فان العدم يوجد في امور كثيرة غير الهيولى الاولى
وبحسب جزئه الثاني ان الهيولى يمكن ان تلاحظ على وجهين الاول على الاطلاق من حيث انها جوهر لا تام
وموجودة بالقوة والثاني من حيث انها مضافة بسبب نسبتها الى الصورة وكونها مضايفا لها على ما
قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات والهيولى الملحوظة بهذا الوجه الثاني لا يمكن ان تعرف
بدون العدم لانها لما نسبت الى الصورة التي ليست فيها بالفعل تكون في العدم بالفعل والاستعداد اليها
وكلاهما يعينان العدم واما الملحوظة بالوجه الاول فيمكن ان تعرف بدون العدم فالعدم يمكن ان يعرف
بدون الهيولى وكذا الهيولى بدون العدم ومن الثالث انما يقال العدم متحد بالموضوع مع الهيولى على وجه
يقال به البياض والجدار متحدان بالموضوع اي بسبب ان البياض متحقق في الجدار الا ان البياض صورة
موجودة في الخارج ومغاير للجدار بالذات في الخارج بخلاف العدم فانه انما يلاحظ بالعقل كعرض ما
وصورة ما متحققة في الموضوع كما قال المص في المتن السادس والستين والمتن الخامس من ثاني الثمانية
ومن الرابع ان الواحد فيما نحن فيه اما ان يؤخذ لما يكون واحدا بالوجود والصورة اي بالوجود الخارجي
والحد او للاشياء التي تكون بالوجود متحدة وبالصورة كثيرة لان المغايرة بالصورة اي الحد اقل من المغايرة
بالوجود اي من المغايرة الخارجية والاشياء التي تكون متحدة بالوجه الاول تكون متحدة بالنوع ايضا لانها
بالذات تكون اسفل بالنسبة الى النوع في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة المقولات ولهذا يتكلم المص
في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة المذكور في الدليل الرابع واذا كان بعض الاشياء متحدة بالوجود
الخارجي فقط لا بالصورة والحد يمكن ان تكون واحدة بالعدد او الموضوع وكثيرة بالصورة وبالنوع والجنس
العالي كالفعل والانفعال فانهما متحدان بالعدد بهذا المعنى لانهما حركة واحدة بالعدد وغيران بالصورة
فكذلك الهيولى والعدم متحدان بالعدد لا بالصورة او قل الاشياء التي تكون متحدة بالعدد وبالذات
تكون متحدة بالنوع ايضا كالحيوان والناطق فانهما لما كانا متحدين بالعدد بالذات في الانسان كانا متحدين
بالنوع ايضا والاشياء التي تكون متحدة بالعدد بالعرض لا تكون متحدة بالنوع كالانسان مع البياض
العارض عليه فانهما متحدان بالعدد والموضوع بالعرض وليسا متحدين بالنوع **المتن الحادي والستون**
قال المص انه يصير شيء من شيء وانه لا يصير شيئا يقال ان في غير الباقيات كان يصير الموسيقى من اللاموسيقى
ومن الانسان اللا واما في الباقيات فقد يقال كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما
ويقال بكلا الوجهين في المقابل وغير الباقي من هذا وذاك وهذا ذاك لان الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى

غيره صح

العدم والهيولى متحدان بالعدد اي الموضوع

المغايرة بالحد اقل من المغايرة بالوجود الخارجي

احيانا صح

يصير موسيقيا ولهذا يكون في المركب كذلك لانه يقال الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان اللاموسيقى
يصير موسيقيا قال الشارح بعد ان بين المص في المتن الثامن والخمسين الفرق بين الهيولى والعدم من
اختلاف التعبير بينهما ثم وضعه في المتن التاسع والخمسين من طبعهما وبينه في المتن الستين يرجع هنا ان يبين
الفرق الاول بينهما بيانا ازيد تماما مع استتمام فاعلم في هذا المتن امور ثلثة بين اولا وجه التعبير
عن العدم حيث قال لكن ان يصير شيء من شيء لا ان يصير شيئا يقال ازيد في غير الباقي يعني ان القاعدة في
التعبير عن الاعدام التي بينا في المتن السابق انها لا تبقى في التكون ان يقال غالبا من الشيء يصير شيء وقليلا
الشيء يصير شيئا اي التعبير الاول يستعمل فيها اكثر من الثاني فقولنا الموسيقى يصير من اللاموسيقى اولى من
قولنا اللاموسيقى صار موسيقيا ثم اذا قال ومن الانسان لا اي ولا يقال الموسيقى يصير من الانسان وضع
قاعدة في التعبير عن الموضوع والهيولى قد كان وضعها في المتن الثامن والخمسين وهي ان التعبير بكلمة من
لا يجوز في الموضوع لانا لا نقول الموسيقى يصير من الانسان بل نقول الانسان يصير موسيقيا كما قال
في المتن المذكور وهذه القاعدة ليست كلية ولهذا قال واما في الباقيات فقد يقال كذلك اي قد نستعمل
في الموضوع والهيولى الباقي حين التكون هذه العبارة كما نستعملها في العدم لانا نقول الصنم يصير
من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما وقد بينا هذا في شرح المتن الثامن والخمسين فارجع اليه ثم تبين الفرق
بينهما بحسب التعبير وقال ويقال بكلا الوجهين من المقابل وغير الباقي من هذا ذاك وهذا ذاك يعني انا
نستعمل كلا العبارتين اي من هذا صار ذاك وهذا صار ذاك في العدم الذي هو مقابل للملكة وغير باق
لانا نقول الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى يصير موسيقيا ويستنتج من هذا انه لما كان يستعمل في العدم
كلا العبارتين استعمالا مناسبا دون الموضوع والهيولى الا احدهما ظهر انهما متفارقان لكنه كان كذلك
فظهر انهما متفارقان ثم قال ولهذا يكون في المركب كذلك اي ولهذا يستعمل في المركب من الموضوع والعدم
كلا العبارتين كما يستعمل في العدم المقابل الغير الباقي لانا نقول الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان
اللاموسيقى يصير موسيقيا المتن الثاني والستون قال المص ولما كان الصيرورة تقال على وجهين وبعض
الاشياء لا تصير على الاطلاق بل انما تصير شيئا والصيرورة على الاطلاق للجواهر فقط ظهر انه يجب ان يوضع
تحت غيرها شيء يقع عليه التكون لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين تتكون في موضوع ما ولان الجوهر
فقط لا يقال في الموضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر واما ان الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق
تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون كما
يتكون النباتات والحيوانات من البذر قال الشارح لما بين في المتون السابقة ان يوجد في التكون من جانب
الحد منه مبدءان الهيولى والعدم وبين وجه كونهما اثنين وكان لسائل ان يسأل هل يوجد هذان الاثنان
في جميع المتكونات او في بعضها فقط اراد ان يبين في هذا المتن والمتن الاتي انهما يتحققان في كل تكون
ويبينه هكذا ان العدم متحد بالعدد مع الهيولى والهيولى تتحقق في كل تكون وتبدل فهما يتحققان في كل
تكون وتبدل والصغرى ثابتة بما سبق ويثبت الكبرى بما قال هنا ولما كان صيرورة الاشياء تقال

يقال على وجهين يعني بعضها تتكون على الاطلاق وهي التي تتكون بالجوهرية وهذا الوجه مخصوص بالجواهر كما
قال والصيرورة على الاطلاق للجواهر فقط وبعضها لا يقال تتكون على الاطلاق بل باعتبار تتكون بالنظر
الى شيء وبهذا الوجه يتكون جميع ما يتبدل بحسب عرض ما كما اذا تسخن زيد وابيض او نما او ذبل فانا نقول
ح تكون او صار زيد كما نقول اذا تكون بالجوهرية بل نقول صار حارا او ابيض او ذابلا والى هذا اشار
المص حيث قال وبعض الاشياء لا تتكون على الاطلاق بل تصير شيئا اي تكون الاعراض ليس تكونا على الاطلاق
وبعد تمهيد هذا التقسيم اثبت وجوب ان يوضع مادة ما تحت كل تكون مطلقا كان او لا مطلقا اثبت
الثاني بعد ما قال ظهر انه يجب ان يوضع تحت غيرها اي غير الجواهر اي الاعراض شيء يقع عليه التكون بالاستقراء
اولا اي بقوله لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين تتكون في موضوع ما يعني ان التكون لا على الاطلاق
هو تكون الاعراض وكل تكون الاعراض لا بد له من موضوع ما لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين
وسائر الاعراض انما تتكون في موضوع ما فكل تكون لا على الاطلاق لا بد له من موضوع ما وبالبرهان ثانيا
اي بقوله ولان الجوهر فقط لا يقال في الموضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر يعني ان الجوهر فقط لا يوجد
في الموضوع واما جميع ما عداه اي جميع الاعراض فيوجد في الجوهر اي الموضوع تصوير البرهان ان الاعراض
لا توجد الا في الموضوع وكل ما لا يوجد الا في الموضوع يجب ان يكون فيه لان تكون الشيء انما يكون على مقتضى
وجوده لان تكون الشيء هو مجيئه الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون في الموضوع واثبت الثاني بقوله
لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر بعدما
قال واما ان الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين يعني اما
ان الجوهر الذي يتكون وجميع الموجودات على الاطلاق المغايرة للاعراض اي جميع الجواهر المتكونة تتكون
من موضوع ما فظاهر للناظرين تقريره ان الجواهر المتكونة انما تتكون بمجيء صورة بعد ذهاب اخرى وكل
ما كان كذلك يستدعي شيئا موضوعا تذهب منه صورة وتجيء اليه اخرى فالجواهر المتكونة تستدعي
موضوعا تذهب منه صورة وتجيء اليه اخرى وصغرى هذا الدليل مطوية والكبرى هي المشار اليها بقوله
لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون ويحصل مما ذكر ان كل تكون اما تكون
الجواهر او تكون الاعراض وكل منهما يستدعي مادة موضوعة فكل تكون يستدعي مادة موضوعة
المتن الثالث والستون قال المص والمتكونات على الاطلاق بعضها يكون بتبدل الشكل كالصنم من
النحاس وبعضها بالانضمام كالاشياء التي تنمو وبعضها بالتنقيص كهيكل العطارد من الحجر وبعضها بالتركيب
كالبيت وبعضها بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها فظاهر ان جميع الاشياء التي تتكون كذلك تتكون
من الموضوعات قال الشارح زعم سمبليقيوس وتبعه قويمر قاتش ويعقوب منانس وبعض اخر ان المص
اراد هنا ان يثبت على وجه الكمال ما قال في اخر المتن السابق من ان التكون على الاطلاق يستدعي دائما مادة
موضوعة ويبينه بتعداد خمسة وجوه بها يقال تكون شيء على الاطلاق وبالجوهرية وهذا الزعم مؤيد بان
لفظ على الاطلاق الواقع في قوله والمتكونات على الاطلاق بعضها تتكون الى اخره يجب ان يؤخذ بمعنى اخذه

في المتن السابق والاولى عند المص باستعمال اللفظ المشترك في موضع بمعنى وفي اخر بمعنى اخر وقد اخذ فيما سبق بمعنى التكون الجوهري فيجب ان يؤخذ ههنا بهذا المعنى ايضا وبان المص يريد ان يقسم ههنا الاشياء التي تتكون بالجوهرية فقط وبان المص قد حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي وحكم فيه بظهور وجوبه للتكون الجوهري للناظرين فيه فلو تكلم في هذا المتن للتكون العرضي لكان مستدركا لكن لما اوجب النظر للتكون الجوهري بسبب حوالته الى النظر ذكره ههنا فقط وقسمه الى خمسة اقسام وهذا الزعم لا ينبغي ان يقبل بل يرد ببعض الاقسام المذكورة ههنا الذي ليس بتكون جوهري اصلا كما ستعرف بعيد فمراد المص هو ما بينه اسكندر الافروديسي وسرايانوس الكبير وتبعهما ثمسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد القرطبي وتوماس اقويناس وهو ان المص لما اثبت في المتن السابق وجوب موضوعية الهيولى لكل واحد من التكون المطلق واللامطلق على الانفراد اراد ان يذكر ههنا برهانا واسعا شاملا للتكونين معا ويبين ان جميع المكونات مطلقا اي جوهريا كان او عرضيا يستدعي مادة موضوعة واما اوله سمپلقيوس على ما زعم فضعيفة جدا لانا نجيب عن الاول بان المص لم يرد بلفظ على الاطلاق ههنا معنى بالجوهرية كما اراد في المتن السابق بل اراد بمعونة دلالة التقسيم الغير المقيد بشيء من التكون الجوهري والعرضي يعني جميع المكونات مطلقا اي سواء كان متكونا بالتكون الجوهري او بالعرضي ودلالته على هذا المعنى واقع في مواضع غير محصورة من كتب المص وعن الثاني بان المص لا يريد ان يقسم ههنا المكونات بالجوهرية بل مطلق المكونات جوهرية كانت او عرضية كما ستعرف وعن الثالث بان المص كما حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي كذلك اثبته بعد بالاستقراء والبرهان فيه فما المانع ان يثبته ههنا ايضا بدليل ثالث في ضمن اثبات الكل وهذا ليس باستدراك قطعا بل استدلال من وجه اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان المص فعل في هذا المتن امرين يعدّ اولا وجوها خمسة بها يتكون جميع المكونات تكونا جوهريا او عرضيا طبيعيا او صناعيا ويستنتج ثانيا وجوب ثبوت المادة الموضوعة الوجه الاول يكون بتبدل الشكل اذا تبدل الموضوع بحسب النوع الرابع من الكيف المسمى اي الصورة والشكل كتكون الصنم من النحاس سواء كان بالضرب او بالذوب والافراغ وهذا الوجه من التكون مختص بالصناعيات والوجه الثاني يكون بالانضمام كالاشياء التي يزداد حجمها بانضمام مادة جديدة وهذا الشكل شامل للتكون الطبيعي والصناعي لانه يوجد في جمرة للخطة مثلا او ضم اليها صبرة اخرى فانها تزداد حجمها بالصنعة ويوجد في الاجسام الطبيعية التي تقال في اول الكون والفساد نامية مجازا كما ان النار تزداد بضم الحطب ويوجد في الاجسام التي تقال حقيقة انها تنمو حقيقة كذوي الانفس من النباتات والحيوانات ولما كان ما ذكرنا حقا كان ما زعم سمپلقيوس و وتوميرقانش ويقولومباش باطلا بل اقول ان الاجسام التي تقال حقيقة تنمو كالطفل مثلا لا يقال انها متكونة على الاطلاق بل تقال صارت كبيرة والوجه الثالث يكون بالانتقاص كصنم العطارد الذي يفعله النجار من الحجر المصور بالكسر والحك وهذا الوجه يوجد ايضا في الصناعيات كهذا المثال وفي الطبيعيات كالاجسام التي تصير صغيرة بانفعال بعض الاجزاء طبعا كالمشايخ والنباتات والاشجار التي ذبلت و

٦ التكون على الاطلاق اي جوهريا كان او عرضيا طبيعيا كان او صناعيا يكون بوجوه خمسة وكل ما يتكون يتكون بواحد منها

وصغرت بعد كونها نامية كبيرة والوجه الرابع يكون بالتركيب كما يتركب ويتكون البيت من الاحجار والجص والخشب وكذا نقول في الطبيعيات انها تتركب من الهيولى والصورة او من العناصر الاربعة والوجه الخامس يكون اذا تكون شيء بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها ولفظ الاستحالة ههنا يؤخذ اعم شاملا للاستحالة الحقيقية التي تكون حين يتبدل الموضوع في احواله المتضادة او المتوسطة مع كونه باقيا محسوسا كما بين في المتن الثالث والعشرين من اول الكون والفساد وللتكون الجوهري وانما سماه المص استحالة لان التكون الجوهري يكون بعد الاستحالة الحقيقية لانه لا يوجد التكون الجوهري بدون تقدم الاستحالة الحقيقية ولان كل ما يتكون يستحيل بالجوهرية فعلى هذا ينبغي ان يفهم من لفظ المادة في قول المص كالاشياء التي تتغير مادتها ما يشمل المادة الموضوعة بالفعل التي تكون في الاستحالة الحقيقية محسوسة كما اذا استحال الماء من البرودة الى الحرارة والموضوعة بالقوة اي الهيولى الاولى التي تتبدل في الاستحالة الجوهرية بحسب الجوهر من عدم وجود شيء الى وجوده وهذا الوجه الخامس مخصوص بالتكون الطبيعي غير شامل الصناعي لان الصنعة لا تحيل المادة وان كانت معينة للطبيعة في ان تحيلها ومما حققنا ظهر ان جميع ما يتكون في نفس الامر بوجه ما يجب ان يكون باحد هذه الوجوه الخمسة لا بشيء اخر سواها وبعد تمهيد هذا احصل بقوله وظاهر ان جميع الاشياء التي تتكون كذلك من الموضوعات وجوب ثبوت الهيولى بطريق ان كل ما يكون في العالم يتكون اما بتبدل الشكل وبالانضمام او بالانتقاص وبالتركيب او بالاستحالة وكل ما يكون كذلك يفرش تحته هيولى موضوعة بالضرورة كما لا يخفى على المتفحص المتتبع لان جميع ما يتكون بتبدل الاشكال يستدعي موضوعا يتبدل شكله وجميع ما ينمو بالانضمام كالطفل يقتضي موضوعا يزداد بسبب انضمام بعض الاشياء اليه وجميع ما ينقص بالاخراج يستدعي موضوعا ينقص ويصغر بسبب اخراج بعض الاشياء منه وجميع ما يتكون بالتركيب يطلب الاشياء التي يتركب منها وجميع ما يتكون بالاستحالة يستدعي محلا تقع الاستحالة عليه بحسب الجوهر او الكيف فكل ما يكون في العالم يفرش تحته هيولى موضوعة بالضرورة ومما ذكر الى ههنا تحقق وجوب ثبوت الهيولى والفرق بينها وبين العدم واعلم انه قد علم من المتن الثاني والستين ان الاعراض تستدعي موضوعا تتكون فيه لان الجوهر فقط لا يقال في موضوع ما وجميع ما سواه يقال في الجوهر وقد كان صور هذا الدليل في شرح المتن المذكور بان الاعراض لا توجد الا في الموضوع وكل ما لا يوجد الا في الموضوع يجب ان يتكون فيه لان تكون الشيء انما يكون على مقتضى وجوده لان تكون الشيء هو مجيئه الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون في الموضوع لكن هذا الدليل منقوض بان يقال الجوهر ليس في الموضوع كما قال في هذا المتن وفي مقولة الجوهر وتكون الشيء انما يكون بحسب وجوده فالجوهر لا يتكون في الموضوع لكن هذه النتيجة مخالفة للجزء الثاني لهذا المتن فان الصورة التي هي جوهر تتكون في الموضوع التي هي الهيولى ويجاب بان عدم كون شيء بلا موضوع يكون على وجهين احدهما ان لا يكون بلا موضوع خارجي يقوم به ويستند اليه واذا وجد فيه بالفعل يكون عارضا له خارجا عنه والثاني ان لا يكون بدون موضوع هو جزء معه بالذاتية للجسم والكون في الموضوع بالوجه الاول مختص بالاعراض ولا يتحقق في الجوهر اصلا وبالوجه الثاني الجوهر اي الصورة فانها توجد في الموضوع اي الهيولى التي هي جزء معها بالذاتية وتصورها الصورة تصويرا جوهريا ويكونان معا جزء الجوهر المركب ولهذا تستدعي الصورة الجوهرية في التكون الجوهري مثل هذا الموضوع الذي تتكون فيه ومنه

٢ التكون الجوهري انما يكون بعد الاستحالة الحقيقية

٣ اثبات وجوب وجود الهيولى

٤ العرض يوجد في الموضوع الخارجي الذي يقوم به ويكون خارجا عنه عارضا له

٥ الصورة الجوهرية يوجد في الموضوع اي الهيولى ويكون معها جزء الجسم

الصورة الجوهرية ليست بجوهر تام

وايضا الصورة تكون في الموضوع الذي تصوره والجوهر التام ليس في الموضوع فالصورة ليست بجوهر تام
ثم انه ينفهم مما قال في المتن المذكور وامّا ان الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق فتكون في موضوع فظاهر
للناظرين الى اخره ان يكون عنده بعض اشياء اخر سوى الجوهر موجودة على الاطلاق وهو مخالف لما في نفس الامر
لان جميع ما سوى الجوهر هو الاعراض فقط وهي لا تكون موجودة على الاطلاق بل موجودات للموجود كما قال

الاعراض ليست موجودة على الاطلاق بل هي موجودات الموجود

في المتن الحادي والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة ولانه لو كان سوى الجوهر موجودات اخر على الاطلاق متكونة
لكون هي على الاطلاق وبالجوهرية وكل ما يكون على الاطلاق بالجوهرية جوهر فتلك الموجودات جواهر لا مغايرة لها
اجاب عنه وقوم ثامسطيوس وبعض اخر بان المص اراد بقوله وجميع الموجودات على الاطلاق الاخر الصناعيات التي تشابه
الجواهر وتوجد بالذات ولهذا سميت موجودة على الاطلاق وهذا الجواب ليس بصواب عندي لان الصناعيات

الاجسام الصناعية ليست موجودة على الاطلاق بل بالنسبة الى شيء

ليست منظورة ههنا ولان صنعة الصانع عرض فلا يكون الصناعيات موجودة على الاطلاق بل بالنظر الى شيء
واجاب ابن رشد وتبعه زابارلا ويقولومناس بان الحرف الذي اقيم في موقعه الواو ليس بعاطف بل حرف تفسير
لما قبله فعلى هذا يكون معنى العبارة المذكورة وامّا ان الجوهر اي جميع الموجودات على الاطلاق الاخر المغاير للاعراض تكون
في موضوع فما فظاهر للناظرين وانا اقول في الجواب عنه ان المص اراد بالجوهر ههنا الصورة الجوهرية وبجميع الموجودات
على الاطلاق الاخر الاجسام المركبة الطبيعية لان كلا منهما يكون في نفس الامر في الموضوع وعلى هذا المراد وتابعة
المص الموجودة في جميع النسخ القديمة اليونانية وهي اُوتيذك اي اُسيا اي الجوهر فان حرف ا في اللغة اليونانية
حرف تعريف يدل على المعهود الخارجي ويختص بدخوله بامر معيّن كاللام في اللغة العربية فيكون المعنى وامّا

الصورة النوعية جوهر

الجوهر المعهود المعلوم عندكم ايها الطالبون اي الصورة فانها جوهر عند المص كما صرح في مواضع غير محصورة
ثم ان المص حكم في المتن المذكور ان كلّا من الاضافة والمتى يتكون فيلزم منه ان يقع فيهما الحركة لانهما لو تكونا تكونا
بالحركة قطعا ولكن حكم في المتن الخامس وما بعده من الكتاب الخامس ان لا يقع الحركة الا في مقولات ثلثة اي الكم
والكيف والاين وليس هذا الا تناقض وايضا انه قال في اخره ان البذر موضوع ومادة تتكون منه
الحيوانات والنباتات مع انه وضعه في المتن الثاني والثلثين من ثاني الثمانية في العلل الفاعلية وهما متنافيان

تكون الشيء يكون على وجهين اي اولا وبالذات وثانيا وبالعرض

اقول في دفع الاول ان تكون الشيء يقع على وجهين اولا وبالذات وثانيا وبالعرض والاضافة والمتى
وسائر المقولات ما عدا الثلثة المذكورة وان كانت لا تتكون اولا وبالذات ولا تكون اولا محل التبدل
والحركة لكنها تتكون ثانيا وبالعرض وتبعا كما سيتبين في الكتاب الخامس المذكور والمص ياخذ
التكون ههنا اعم من الذاتي والعرضي فيكون حكمه ههنا ~~بالاضافة~~ بان الاضافة والمتى يتكونان صحيحا
وفي الكتاب المذكور ياخذ الحركة اخص اي الحركة اولا وبالذات فيكون حكمه بانها لا تقع الا في الكم والكيف
والاين صحيحا فلا تناقض بين كلاميه اصلا وفي دفع الثاني ان المص سئل في الفصل الثامن عشر من تكون
الحيوانات ان البذر هل يكون داخلا في العلل المادية او في العلل الفاعلية اي هل هو قابل ومنفعل
كالهيولى او فاعل ومصور او قابل كالهيولى وفاعل كالصورة واجاب بان للبذر نوعين من الاجزاء
ثخينة غليظة ولطيفة رقيقة وهو بالنظر الى اجزائه الاول مادة وموضوع وبالنظر الى الثانية فاعل

للبذر اجزاء ثخينة غليظة بها يكون مادة واجزاء لطيفة رقيقة بها يكون فاعلا مصورا

فاعل ومصور فالمص لاحظ البذر بحسب اختلاف اجزائه فحكم ههنا بكونه هيولى يتكون منه النباتات والحيوانات
وادخله في الثاني والثلثين من ثاني الثمانية في العلل الفاعلية فان قلت ان البذر لا يبقى في كلا طرفي التكون والهيولى يجب
ان تبقى في كلا طرفي التكون فالبذر ليس بهيولى وتثبت الصغرى بان بذر النباتات والحيوانات لا يبقى في النباتات
والحيوانات المتكونة قلت ان البذر مادة قريبة اي مادة مقارنة مع عدم الشيء الذي سيتكون ولو تكلمنا ابدا

المادة القريبة لا تبقى في كلا طرفي التكون والبعيدة تبقى فيهما

في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين وبهذه الملاحظة اورده المص مثالا ههنا والهيولى القريبة لا يجب
ان تبقى في كلا طرفي التكون اي الحد منه والحد اليه وانما يجب ان تبقى لو كانت البعيدة وهيولى النباتات والحيوانات
البعيدة باقية فيهما قطعا واورد على المتن الثالث والستين ان المص لم يستوف جميع وجوه التكون فانه
قال في المتن التاسع من خامس الثمانية ان انواع التبدل والحركة اربعة يعني في الجوهر والكم والكيف والمكان
وفي هذا المقام يذكر الثلثة فقط لان التبدل الذي يكون بحسب الكم يدخل في الوجه الثاني للتكون والذي يكون
بحسب الكيف والجوهر يدخل في وجهه الخامس على رأينا وامّا الذي يكون بحسب المكان فليس بداخل في وجه
من الوجوه المذكورة واجيب اولا بان المص لا يتكلم ههنا الا في الاشياء التي تتبدل وتتحرك مطلقا بل للاشياء التي
تتكون فان التكون ليس هو التبدل مطلقا بل بينهما فرق لان التبدل اعم من التكون كما قال المص في المتن
الخامس والاربعين من اول الكون والفساد وثانيا بان المص قد ادخل الحركة في المكان في الوجوه المعدودة
المذكورة لان الاشياء التي تتكون بتبدل الشكل وبالضم وبالاخراج وبالتركيب الصناعية تتبدل وتتحرك
بحسب المكان لانه لا يمكن ان تتبدل كذلك الا بالحركة في المكان وكذلك الاشياء التي تزداد من الضم الطبيعي
او تنقص من الاخراج الطبيعي تتحرك في المكان قطعا ~~لان الاشياء التي تزداد من الضم الطبيعي وتنقص من الاخراج~~
~~الطبيعي تتحرك في المكان قطعا~~ لان الاشياء التي تزداد طبعا من الضم الطبيعي تستدعي مقدارات ازيد فتطلب امكنة
اكبر وهذا لا يمكن ان يكون الا بالحركة المكانية وكذلك الاشياء التي تنقص وتذبل طبعا تستدعي مقدارا انقص
فتطلب امكنة اصغر المتن الرابع والستون قال المص فظهر مما ذكرنا ان كل ما يكون مركب دائما ويوجد شيء
يكون ويوجد شيء يصير هذا وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل ويقال المقابل للاموسيقي والموضوع الانسان
ويقال المقابل ايضا اللاتشكل واللاتصور واللاترتيب والموضوع النحاس والحجر والذهب اقول قد اثبت
لنا ههنا مبدأين الهيولى والعدم والان اراد ان يثبت الصورة بل ان يحصلها مما ذكر اولا وفعل في هذا المتن

اثبات الصورة الجوهرية

امرين اثبت اولا وجود الصورة الجوهرية وبين ثانيا على اي حال يكون الهيولى والعدم بالنسبة الى المركب
الطبيعي اذا عرفت هذا فاستنتج انت اولا هكذا انما تثبت بالبرهان ان يوجد في كل تكون هيولى تبقى سالمة تامة
غير زائلة فلو يكون شيء بعد ان لم يكن وجب ان يوجد سوى الهيولى شيء اخر يحدث بسببه هذا الجسم وذلك
وهذا الشيء الاخر هو الصورة الجوهرية التي بسببها يوجد الاجسام فلو كان ما ذكر اولا حقا وجب ان يوجد
في نفس الامر صورة جوهرية لكن المقدم حق فكذا التالي وهذه الصورة لم تكن موجودة قبل في الهيولى بالفعل والا
لكان الشيء المتكون بعد ان لم يوجد موجودا قبل ان يتكون وهو محال بديهة فيكون في الهيولى بعد ان لم تكن فيها
والهيولى والصورة اذا اجتمعا يحصل المركب فكل ما يتكون مركب دائما وهذا قوة دليل المص وينبغي ان تصوره

شئ في جو

موصولا الى المتن لهكذا الهيولى وحدها ليست مركبة وكل ما يتكون مركب دائما فالهيولى وحدها لا تتكون ولما ثبت ان كل ما يتكون مركب فلا بد ان يوجد امر آخر سوى الهيولى ايضا يوجد بسببه هذا الجسم المركب او ذاك فيجب ان يوجد سوى الهيولى والعدم امر اخر وهو الصورة والى هذا اشار بقوله ويوجد شيء يتكون ويوجد شيء يصير هذا يعني ويوجد شيء اى صورة لم تكن قبل ويتكون بعد ان لم تكن ويوجد شيء اى موضوع وهيولى لا تتكون على الاطلاق بل تصير هذا يعني تصير حجرا او شجرا او انسانا او فرسا اذا صورت بصورة الحجر او الشجر او الانسان او الفرس والحال انها لم تصر قبل شيئا منها ولما كان يقول سابقا ان الهيولى والعدم واحدة بالعدد وكان لسائل ان يسأل هل هذا الكل الواحد المركب من الهيولى والعدم هو الشيء الذي صار هذا الشيء او ذاك الشيء اولها وباى وجه صار او لم يصر اجاب المص بقوله وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل يريد ان هذا الواحد له معنيان معنى الموضوع ومعنى المقابل اي العدم ويوضح هذا بالامثلة لان اللاموسيقى واللاتشكل واللاتصور واللاترتيب تكون اعداما والانسان الذي يصير من اللاموسيقى موسيقيا والنحاس والحجر والذهب التي يتكون منها الاشياء الصناعية تكون موضوعا فذاك الواحد لا يصير هذا الجسم او ذلك من حيث انه مقابل لان العدم يزول بحدوث الصورة بل من حيث انه موضوع هذا واعترض بان في كلام المص مخالفة فانه قال اولا كل ما يتكون مركب دائما ثم بعين هذه العبارة قال للصورة ويوجد [illegible] شيء يتكون فلما كان كل ما يتكون مركبا دائما فاما ان يكون الصورة مركبة لكونها متكونة واما ان يكون قوله كل ما يتكون مركب دائما كاذبا وباطلا لو تكلمنا على سبيل الحقيقة يرى ان تكون الصورة متكونة لا المركب لان ما يتكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا اصلا وهذا انما يصدق في الصورة لانه اذا تكون النار مثلا انما تتكون صورتها التي لم يكن شيء منها موجودا قبل واما المركب اى النار مثلا فهو وان كان يرى ان يكون لكن لما كان بعض اجزائه اى هيولاه موجودة قبل لا يرى ان يكون متكونا حقيقة فلو تكلمنا التكون حقيقة يكون المتكون حقيقة هو الصورة فقط لا المركب فيكون مع قول المص وكل ما يتكون مركب دائما كاذبا وبان الاعراض ليست مركبة بل صورا بسيطة وهي تتكون على ما قال في المتن الثاني والستين ولهذا حقق في المتن السادس والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان مبادي التكون شاملة للاعراض ايضا فليس كل ما يتكون بمركب دائما واجيب عن الاول ان من ينظر الى عبارة المص ولو بالنظر الجليل يعرف منها فرقا جليا بين عبارتي المركب والصورة لانه قال لبيان ان المركب على الاطلاق وبلا تقييد ما يتكون مركب وقال لبيان الصورة ويوجد شيء واحد اي جزء من المركب لا على الاطلاق بل بتقييد بانه شيء من المركب والتكون على الاطلاق وتكون شيء امران متغايران لان القضية الثانية تدل فقط على ان الصورة التي تتكون من الجديد شيء من المركب المتكون وعن الثاني ان الصورة والمركب يكونان بالتركيب لكن الصورة غاية صورية للتكون وغاية اولى له وقد اشار المص الى هذا في المتن الرابع عشر من ثاني الطبيعيات حيث قال التكون طريق الى الطبيعة اى الصورة والمركب غاية تامة لهذا التكون ومقصود بالذات منه لان كل شيء يقصد ان يفعل شيئا اخر مثل نفسه مثلا الحيوان حيوانا والنبات

اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اصلا فانا نقول في دفعه ان المراد بكل ما يتكون حقيقة وبالذات وهو ليس الا المركب وبقوله ويوجد شيء يتكون لا بالذات وهو ليس الا الصورة منه

١ الصورة الجوهرية غاية صورية واولى للتكون

٢ المركب المتكون غاية كاملة للتكون ومقصود بالذات منه

والنبات نباتا كما قال في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس فعلى هذا وان كان يتكون كل منهما بهذا الوجه لكن المتكون حقيقة وبالذات هو المركب لان المتكون حقيقة وبالذات والموجود حقيقة وبالذات هو المركب فقط لانه الجوهر التام فقط وهذا الشيء واما الصورة فليست موجودة حقيقة وبالذات بل بسبب المركب فالمتكون حقيقة وعلى الاطلاق هو المركب فقط واقول على ما قيل في دليل الاعتراض واما المركب فهو وان كان يرى ان يكون الى اخره انه كاذب لان المركب يوجد الان بحيث لم يكن شيء له موجودا قبل ان لم يوجد هو لان الهيولى الموجودة الان في هذا الشيء لم تكن هيولى هذا الشيء قبل ان يتكون هو فما قيل فيه ان ما يتكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا انما يصدق على المركب لا الصورة لانها وان لم يكن شيء لها قبل ان توجد لكنها كانت في قوة الهيولى وعن الثالث ان صور الاعراض البسيطة لا تتكون بل المركبات العرضية كما بينه المص في سابع ما بعد الطبيعة المتن الخامس والستون قال المص ولما كانت علل الاجسام الطبيعية ومباديها الاشياء الاول التي تتركب وتتكون هذه الاجسام منها لا بالعرض بل اولا وبالذات فظاهر ان الكل يتركب ويتكون من الموضوع والصورة لان الانسان الموسيقى يتركب من الانسان والموسيقى بوجه ما ولانك تحلل المعاني الى معانيها قال الشارح لما اثبت المص الى ههنا مبادي ثلثة للاجسام الكائنة بالطبع اراد ان ينظر كيف يكون نسبتها اليها ونسبة بعضها الى البعض فبين في هذا المتن ان الهيولى والصورة مبدآن بالذات اى جزآن ذاتيان للشيء المتكون وبين في المتن الاتي عدم كون العدم مبداء بالذات له بل بالعرض ومنه يظهر نسبة بعض المبادي الى البعض فادعى انه ظاهر ان جميع المركبات الطبيعية تتركب وتتكون من الموضوع والصورة لا بالعرض بل بالذات ويمكن ان يعبر عن هذه الدعوى بان يقال ظاهر ان الهيولى والصورة علتان ومبدآن بالذات لجميع المركبات الطبيعية واثبت دعواه بانه لما كانت علل الاجسام الطبيعية ومباديها الاشياء الاول التي تتركب وتتكون هذه الاجسام منها لا بالعرض بل اولا وبالذات فظاهر ان الكل اى جميع الاجسام الطبيعية يتركب ويتكون من الموضوع اي الهيولى والصورة وانهما علتان ومبدآن بالذات لا بالعرض لها لتركبها منهما تركبا ذاتيا كما ان الانسان الموسيقى يتركب بوجه ما من الانسان والموسيقى لكن الاول حتى هذا القائل وتقييد الاشياء اى العلل والمبادي بالاول لحسن لان الهيولى والصورة اجزاء ذاتية للاجسام ولا شيء اقدم من الاجزاء الذاتية ولان المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض ايضا لكن الاعراض ليست اول ويصور الدليل على الدعوى التي عبرنا عنها هكذا ان الهيولى والصورة تتركب وتتكون منهما بالذات لا بالعرض الاجسام الطبيعية وكل ما يتركب ويتكون منه الاجسام الطبيعية بالذات لا بالعرض علل ومباد لها فالهيولى والصورة علل ومباد للاجسام الطبيعية واثبت الصغرى بالتنظير حيث قال لان الانسان الموسيقى يتركب من الانسان والموسيقى بوجه ما وانما قال بوجه ما لان هذا المركب اى الانسان الموسيقى ليس بمركب من الهيولى والصورة الجوهرية تركيبا جوهريا بل عرضيا وبالدليل حيث قال لانك تحلل المعاني الى معانيها تصويره ان الهيولى والصورة تحلل اليهما الاجسام الطبيعية المركبة تحليلا اوليا وكل شيئين تحلل اليهما الاجسام المركبة تحليلا اوليا تتركب هي منهما بالذات لا بالعرض فالهيولى والصورة تتركب منهما الاجسام

٣ المتكون حقيقة وبالذات هو المركب وهو الموجود حقيقة وبالذات والجوهر التام لا الصورة بل هي موجودة بسبب المركب

٤ المتكون المركب لم يكن شيء منه موجودا قبل التكون

٥ الاعراض البسيطة لا تتكون

٦ الاجسام الطبيعية تتركب وتتكون من الهيولى والصورة وهما مبدآن بالذات لها

٧ المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض تركيبا عرضيا

التحليل اما طبيعي او عقلي

الطبيعية المركبة بالذات لا بالعرض وانما قال المص لانك تحلل المعاني اي معاني المركبات الى معانيها اي الهيولى والصورة ولم يقل لانك تحلل المركبات الطبيعية الى الهيولى والصورة لان التحليل يكون على وجهين الاول بالطبع والثاني بالعقل والتحليل الطبيعي يكون اذا انحل مركب الى اجزائه التي توجد بالذات منفصلة عنه وبهذا المعنى ينحل الانسان والثور مثلا الى اللحم والعظم وامثالهما وبه ينحل الجسم المركب الى العناصر الاربعة وهذا الانحلال يسمى طبيعيا لان الطبيعة تحلل بعض الاجزاء عن بعض والتحليل بالعقل يكون اذا قسمنا بالعقل مركبا الى اجزائه التي لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة عنه كما تحلل الانسان بهذا التحليل الى الحيوان والناطق والى الهيولى والصورة والانسان الموسيقي الى الانسان والموسيقي فان هذه الاجزاء المحللة لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة والعقل يخالف الطبيعة في انه يقدر ان يتصور بعض الاشياء التي لا تنفصل بحسب الطبع بعضها عن بعض في الخارج منفصلة عن بعض ويفصل معنى بعضها عن بعض فلهذا امكن ان ينفصل الهيولى عن الصورة بحسب العقل فقط لا بالطبع قال المص لانك تحلل معاني المركبات الى معانيها المتن السادس والستون قال المص فظهر ان الاشياء التي تتكون تتكون من تينك لكن الموضوع واحد بالعدد واثنان بالصورة فان الانسان والذهب والهيولى بالجملة قابل العدد لانها هذا الشيء بالزيادة وما يكون منها يكون لا بالعرض واما العدم المضاد فعرض والصورة واحدة كالترتيب او الموسيقي وشيء اخر مما يحمل كذلك قال الشارح لما كان لسائل ان يسال المص ويقول انك قد عينت الهيولى والصورة ان تكونا علتين ومبدأين بالذات للمركبات الطبيعية فما تقول للعدم هل تقول انه ايضا علة ومبداء بالذات لها ام لا بل كان له ايضا ان يستدل ويقول انك قد قلت في المتن الستين ان العدم واحد بالعدد مع الهيولى ولكن علة ومبداء بالذات للجسم المتكون فالعدم ايضا علة ومبداء بالذات له والا لكان الامر الواحد بالعدد علة ومبداء بالذات له ولم يكن كذلك معا وهو مستحيل اراد المص ان يبين في هذا المتن حال العدم بالنسبة الى الهيولى وحاله بالنسبة الى المركب الطبيعي ومنه يظهر ايضا النسبة بين تلك المبادي الثلثة فقال لكن الموضوع اي الهيولى والعدم واحد بالعدد كما قلنا في المتن الستين واثنان بالصورة اي بالماهية والتعريف فلو دخل الهيولى في المركب الطبيعي وكان علة ومبداء بالذات له لا يلزم منه ان يدخل العدم فيه ايضا ويكون علة ومبداء بالذات اي جزءا له لتغايرهما بينهما واثبت كونهما امرين متغايرين بادلة ثلثة اي بما قال اولا فان الانسان والذهب والهيولى بالجملة قابل العدد يعني ان الهيولى موجودة خارجية ويمكن ان تعد بين الموجودات والعدم المأخوذ بالصورة ليس بموجود خارجي ولا يمكن ان تعد بين الموجودات فهما متغايران وقوله والهيولى بالجملة اي كل هيولى قابل العدد بيان لان الهيولى مطلقا اي سواء كانت اولى او ثانية والعدم متغايران لا العدم والهيولى الثانية على ما يتوهم من مثال الانسان والذهب فانهما من المواد الثانية فكانه قال ليس الهيولى الثانية فقط معدودة بين الموجودات الخارجية بل كل هيولى اولى كانت او ثانية كذلك والعدم ليس كذلك فهما متغايران وبما قال ثانيا لانها هذا الشيء بالزيادة وهذا الكلام يمكن ان يبين على الاطلاق بان يقال الهيولى هذا الشيء اي جوهر بالزيادة والعدم ليس هذا الشيء فيتغايران وبالنسبة الى العدم بان

الاجزاء المحللة بالعقل كالجنس والفصل والهيولى والصورة لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة

العدم ليس علة ومبداء بالذات للمركب الطبيعي

الهيولى والعدم متغايران معنى

الهيولى موجودة في الخارج

الهيولى قريبة الى الوجود وجوهر ما

بان يقال الهيولى ان يدي فيه ان يكون هذا الشيء اي جوهرا من العدم لان الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما على ما قال في المتن التاسع والسبعين والعدم ليس كذلك بوجه ما فيتغايران وبما قال ثالثا وما يكون منها يكون لا بالعرض يعني ان الاجسام المتكونة لا تتكون من الهيولى بالعرض بل بالذات فانها على ما عرفت في المتن الثاني والثمانين موضوع اول يكون منه شيء لكونه فيه لا بالعرض وهذا التعريف لا يصدق على العدم فهما اثنان متغايران معنى وتعريفا وبهذين الدليلين الاخيرين يثبت كونها معدودة من الموجودات الخارجية ايضا فان ما يكون هذا الشيء بالزيادة معدود من الموجودات الخارجية وكذلك ما يكون منه الاجسام الطبيعية وانا اقول الاصوب انه اثبت كونهما متغايرين بقوله فان الانسان والذهب والهيولى بالكلية قابل العدد واثبت كونها قابل العدد من الموجودات الخارجية بقوله لانها هذا الشيء بالزيادة وبقوله وما يكون منها يكون لا بالعرض قال واما العدم المضاد اي للصورة المتكونة فعرض اقول هذا الشيء يمكن ان يشرح بوجهين اما اولا فبان يكون فعرض بمعنى فبالعرض لان لفظ فعرض ههنا مقابل لقوله لا بالعرض حتى يكون المعنى واما العدم المضاد فمبداء بالعرض لا بالذات كالهيولى وهذا الشرح وان كان لا يستفاد من ترجمتنا لكنه يمكن ان يستفاد من عبارته اليونانية واما ثانيا فبان يشرح على ما هو الظاهر من العبارة اي واما العدم فعرض للهيولى لانه قد يتحقق وقد لا يتحقق فيها بسبب مجيء الصورة عليها وذهابها منها ويحصل مما ذكرنا ان كل شيء يكون مبداء بحسب ما يكون موجودا والهيولى والصورة موجودتان بالذات فتكونان مبدأين بالذات للاجسام الطبيعية واما العدم فليس بموجود بالذات بل عارض للهيولى فيكون مبداء بالعرض لا بالذات لها ثم قال والصورة واحدة الى اخره وهذا القول ايضا يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو ان المص لما كان يقول ان بعضا من المبادي بالذات اي الهيولى واحد بالعدد مع العدم واثنان بالماهية والتعريف فلعلما يتوهم احد ان البعض الاخر منها اي الصورة ايضا كذلك واحد بالعدد واثنان بالماهية والتعريف قال والصورة واحدة اي الصورة واحدة حقيقة وبالكلية وليست كالهيولى والثاني هو انه لما قال ان الهيولى قابل العدد فكانه سأل سائل باي سبب تكون معدودة بالفعل فاجاب بان الصورة واحدة حقيقة لما قال في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع من ثاني النفس ان الواحد والموجود مع انه يقال على الكثير فالذي يكون حقيقة هو الفعل اي الصورة انتهى فتكون الهيولى واحدة بالفعل بسببها ثم قال ويوضح هذا بالامثلة حيث قال كالترتيب وقد بيناه في شرح المتن السادس والاربعين وفي مواضع اخر او العلم الموسيقي او شيء اخر مما يحمل كذا فانها صور منها تاخذ الاشياء وحدة الطبيعة والتعريف المتن السابع والستون قال المص ولهذا يجوز ان يقال ان المبادي اثنان وثلثة وان يقال تارة انها اضداد كما لو قال احد الموسيقي واللاموسيقي او الحار والبارد او الموافق واللاموافق واخرى انها ليست باضداد لان الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وينحل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر لانه ليس بضد فليس المبادي اكثر من الضدين على حجم بل اثنان بالعدد وكما اقول كذا وليست اثنين بالكلية لان ماهياتها متغايرة بل ثلثة لان ماهيات الانسان واللاموسيقي والنحاس واللامتشكل متغايرة قال الشارح لما كان تعليم شيء ما تعليما صحيحا او رفعت

العدم مبدأ بالعرض للمتكون

عن جميع الاشكالات الممكنة الورود عليه وكان بعض الاشكالات ممكن الورود على مبادي الاجسام
الطبيعية اشار المص في المتن الحادي والاربعين وما يكون اليه اي الى انه هل يكون اضدادا او لا وفي المتن
الحادي والخمسين والثاني والخمسين الى انه هل يكفي الضدان فقط او يجب ان ينضم اليهما امر ثالث
ثم بين رأيه فالان يبين كيف ينبغي ان يفهم ويحل الاشكالات المذكورة فحل اولا الاشكال الثاني
بما حصل من المذكورات حله اذ قال ولهذا يجوز ان يقال ان المبادي اثنان وثلثة يعني يجوز ان يقال المبادي
اثنان فقط بمعنى وثلثة بمعنى اخر فانها اثنان بالعدد لانه قد بين في المتن الستين والسادس والستين
ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد وبماهيتها وتعريفها لانه قد بين في المتنين المذكورين ان الهيولى
والعدم مختلفان بالماهية والتعريف وكذلك المبادي بالذات اثنان لما بين في المتن الخامس والستين
ان الهيولى والصورة فقط مبدأن بالذات والمبادي على الاطلاق اي اعم مما بالذات ومما بالعرض ثلثة لان العدم
مبدا بالعرض فقط للشيء المتكون كما بين في المتن السادس والستين وايضا مبادي الشيء المتكون اثنان
فقط ومبادي التكون ثلثة كما علم مما سبق فعلى هذا يجوز ان يقال انها اثنان وثلثة ثم حل الاول اي هل تكون
المبادي اضدادا ام لا وقال تكون اضدادا ان نظرت بوجه آخر واوضح الجزء الاول بالامثلة حيث قال كما
لو قال احد الموسيقي واللاموسيقي والحار والبارد والموافق واللاموافق فانه ذكر هذه الامثلة ههنا وفي
مواضع اخر لبيان المبادي المتضادة اي الصورة والعدم واثبت الجزء الثاني بقوله لان الاضداد لا يمكن
ان ينفعل بعضها من بعض وهذا الدليل قد ذكر ايضا في المتن الحادي والخمسين لبيان ان الضدين فقط
ليسا مبدأين وقد بينا فيه ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما فعل وانفعال والمبادي التي يجب
ان يكون منها الكون والفساد ويجب ان تكون على حال بحيث يمكن ان يتحقق بينها فعل وانفعال لان
التكون والفساد لا يمكن ان يكونا بدونهما فالضدان فقط لا يمكن ان يكونا مبادي الكون والفساد والى
هذا الدليل اشار ههنا حيث قال ويحل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر لانه ليس بضد يعني يدفع
الاشكال المذكور لان الموضوع امر مغاير للاضداد ومنفعل من كل واحد بالتناوب وهكذا يتحقق الفعل
والانفعال والكون والفساد وفرع على ما قال قوله فليس المبادي اكثر من الضدين على وجه معناه
هو ما وضع اولا بعينه قيد بقيدين يعني يجوز ان يقال ان المبادي ليس اكثر من الضدين احدهما هو الصورة
والاخر هو المجتمع من الهيولى والعدم الكاين واحدا بالعدد مع الهيولى فالمبادي اثنان فقط بحسب الامتياز
العددي والفرق الخارجي وهما متضادان بهذا الوجه لكن لما كان تبيين هذا المجتمع ابين بعبارة الهيولى
اللاحق بها العدم من بيانه بعبارة العدم الذي يفهم معه الهيولى ولهذا لا يطلق هذا المجتمع ضد الصورة لعدم
كون الهيولى ضدا لها قيد القول المذكور بقيدين اي بقوله على وجه وبقوله بالعدد كما اقول كذا ثم عقب
كالمصحح وقال وليست اثنين بالكلية اي حين نتكلم على الاطلاق ليست اثنين بالكلية لان ماهيتي الهيولى
والعدم وتعريفهما متغايران لان ماهية الانسان شيء وماهية اللاموسيقي شيء اخر وكذا ماهية النحاس
وماهية اللامتشكل امران متغايران المتن الثامن والستون قال المص فكم يكون مبادي الطبيعيات

[هامش: المبادي اثنان بمعنى اخر واضدادا وبمعنى وثلثة بمعنى اخر واضدادا وبمعنى وليست باضداد وبمعنى اخر]

[هامش: اذا نظرت بوجه ولا تكون اضدادا اذا صح]

الطبيعيات المتكونة وباي وجه يكون كذا قد ذكر وقد ظهر انه يجب ان يوضع تحت الاضداد شيء وان يكون
الاضداد اثنين وليس بواجب ان يكون على وجه اخر لان احد الضدين كاف في ان يفعل التبدل بغيبة وحضور
اقول يفعل في هذا المتن امورا ثلثة يحصل اولا الاشياء التي قررها اولا للمبادي ويقيد المبادي
ثانيا ويبين ثالثا وجه كفاية الصورة مع الهيولى للتبدل فقال قد ذكر كم يكون مبادي الاجسام الطبيعية
المتكونة وباي وجه يكون كذا ثم قال وقد ظهر انه يجب ان يوضع تحت الاضداد شيء وان يكون الاضداد
اثنين وقد مر بيانه مكررا ثم قال وليس بواجب على وجه آخر لانه يكفي احد الاضداد غيبة وحضورا
في ان يفعل التبدل ولم يبين هذا القول احد من الشراح حق بيانه فانه شرحه سمبليقيوس ويحيى النحوي
وابن رشد ويقولوميناوس وغيرهم بان المص قال ليس بواجب بوجه ما ان يعين كلا الضدين مبادي
وعلل هذا بقوله لانه يكفي احد الضدين اي الواحد منهما اي الصورة التي يحصل بعدمها الفساد وبوجودها
الكون ومن هذا قال اقوناس ومن وجه اخر ليس احد الاضداد بواجب للتكون لانه يكفي الواحد منها
فانه يفعل التبدل بعدمه ووجوده ثم اضطرب وتحير هؤلاء الشراح وقالوا لو كفى احد الاضداد
اي الصورة فقط في ان يفعل التبدل كان ادخال الاخرى اي العدم فيها ان تداعيا وهؤلاء كلهم لم يفهموا
مقصود المص من عبارته اليونانية الآتنوية التي ترجمتها المطابقة هنا وليس بواجب ان يكون
على وجه اخر وهذا الكلام مرتبط بما قبله ومعناه هكذا ان المبادي ينبغي ان تعين كما قلنا اي ان يكون
الاثنان ضدين متعاقبين كالفاعلين والواحد موضوعا تحتهما ومنفعلا وليس بواجب ان تعين على وجه
آخر كما عينها بعضهم لا سيما افلاطون القائل بان احد المبادي فاعل والاثنين منفعلان كما ذكر في
المتن الخامس والخمسين واثبت كون الاضداد اثنين متعاقبين كالفاعل والواحد موضوعا تحتهما منفعلا
بقوله لان احد الاضداد كاف في ان يفعل التبدل غيبة وحضورا ولان تعلم مراد المص من هذا الكلام ينبغي
ان تعلم ان المص لم يرد باحد الاضداد واحدا معينا منها اي الصورة فقط بل هذه العبارة تدل على ان
الصورة والعدم كاف فمعنى الكلام ح ان احدا من الضدين حال كونه حاضرا في الهيولى كاف في ان يفعل التكون
وحال كونه غائبا عنها كاف في ان يفعل الفساد والاخر منهما حال كونه حاضرا فيها كاف في ان يفعل الفساد
وحال كونه غائبا عنها كاف في ان يفعل الكون مثلا ان الصورة الحاضرة في الهيولى تفعل الكون والغايبة
عنها تفعل الفساد والعدم حاضرا فيها يفعل الفساد وغائبا عنها وغير متحقق معها يفعل الكون ومما ذكرنا
نعرف ان ذهاب الشراح الى ان العدم ليس بواجب للتكون بل الصورة فقط يكفي له ليس مطابقا لرأي المص
اصلا فما قال بعض المتأخرين من ان الصورة فقط تقدر ان تفعل التكون بحضورها وغيبتها واما العدم
فلا لانه ليس له غيبة لان العدم غيبة الصورة وامثال هذا القول خارجة عن بيان مراد المص المتن التاسع
والستون قال المص والطبيعة الموضوعة يمكن ان تعلم بالتناسب لانه كما يكون النحاس الى الصنم والخشب
الى السرير والمادة واللامصور من ذوي الصورة قبل ان يأخذ صورة الى شيء اخر كذلك تكون هذه الى
الجوهر وهذا الشيء والموجود وهذه مبدأ واحد وليست واحدة والموجودة كهذا الشيء والوجه مبدأ

[هامش: ان تكون]

[هامش: الهيولى الاولى يمكن ان تعلم بالتناسب]

واحد وكذا العدم المضاد له اقول لا محالة لاحد ان يستفسر بعد ما بين المص عدد المبادي والفرق بين الهيولي
والعدم ويقول بين لنا باي وجه وصلت الى معرفة الهيولى الاولى حتى نعتقد نحن ايضا ان نعرفها به بين
في هذا المتن وجه معرفتها اولا ثم حصل عدد المبادي فقال الهيولى الاولى يمكن ان تعرف بآنالوغيا وفسر
ثوماس اقوناس وشعوتش لفظ آنالوغيا بنسبة الهيولى الى الصورة لانها قال لا تعرف الهيولى الا
بالصورة لان الصورة والفعل سبب معرفة الشيء على ما قال المص في المتن الخامس من تاسع ما بعد الطبيعة
وهذا التفسير ليس بجيد لان آنالوغيا لا يكون بين شيئين فقط بل لا اقل بين اربعة بالضرورة فلا يمكن
ان يكون بين الهيولى والصورة تسمى لوغوس لا آنالوغيا فقط ونسبة الهيولى الى الصورة تسمى لوغوس
لا آنالوغيا ولا ان تفهم هنا يجب ان تفرق بين لوغوس وآنالوغيا كما فرق اقليدس في صدر المقالة الخامس
من اصوله فانه قال لوغوس اي النسبة اضافة ما بين مقدارين متجانسين بعضهما الى بعض في القدر
كالاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية او الخمسة الى العشرة فان نسبة الاثنين الى الاربعة او الاربعة
الى الثمانية نسبة بسيطة الى الضعف ثم يحصل بين نسبتي تلك المقادير الاربعة آنالوغيا اي التناسب
اي تشابه النسب بين المقادير الاربعة حتى يكون نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية
فعلى هذا لا يكون معرفة الهيولى بالتناسب معرفة لها بالنسبة الى الصورة لان النسبة ليست بتناسب فانظر
كيف ياخذ المص لبيان التناسب الذي يعلم به الهيولى الاولى حدودا اربعة اي الهيولى الصناعية والصنم
والمركب الصناعي كالنحاس والخشب والسرير والهيولى الاولى والمركب الطبيعي حيث قال لانه كما يكون
النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير الى قوله كذلك تكون هذه اي الطبيعة الموضوعة والهيولى الاولى
الى الجوهر وهذا ~~الموجود~~ الشيء والموجود واشار بقوله او المادة واللامصور من ذوي الصور قبل ان ياخذ
صورة الى انه يمكن ان يبين هذا بامثلة المركبات الصناعية الكثيرة مثلا كما تكون الفضة الى الكاس والخشب شيء آخر
الى السفينة والتراب الى الحب وغيرها مما يوجد جاريا من الصور الصناعية وكل مراده بقوله كذلك
تكون هذه اي الطبيعة الموضوعة والهيولى الاولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود اي المركب الطبيعي
على ما فسره جميع الشراح وسبب هذا ظاهر فان المص حيث كان حين يتكلم للصناعيات نسب الهيولى
الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير فان شاء ان يحفظ
التناسب واتحاد النسب يجب عليه ان ينسب في الطبيعيات ايضا الهيولى الاولى الى المركب الطبيعي والا
لم يكن التناسب محفوظا وكان العلم كاذبا فان اراد بالجوهر الجوهر المركب الموضوع في الخط المستقيم من سلسلة
مقولة الجوهر وهو ما كان شيئا تاما يقال له هذا الشيء لكونه مشارا اليه بالاشارة الحسية كما تبين في مقولة
الجوهر والموجود لانه الذي يكون ويوجد واطلق ان المص لم يرد بالجوهر هنا الجوهر المركب الطبيعي بل
الصورة الجوهرية التي سماها في مواضع غير محصورة جوهرا واراد بهذا الشيء والموجود المركب الطبيعي فعلى
هذا البيان يكون التناسب هنا اثنين احدهما بين الهيولى الصناعية والمركب الصناعيين والهيولى
الاولى والمركب الطبيعي والثاني بين الهيولى والصورة الصناعيين والهيولى الاولى والصورة الجوهرية

الجوهرية وهذا الشرح نظن ان يكون اولى من الاول لانه يدفع به التكرار ولان كلام المص يدل على التناسبين
ولانه ظاهرة لانه بين الهيولى اولا نسبة الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس
الى الصنم والخشب الى السرير وبين ثانيا نسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية حيث قال وكما المادة
يكون واللامصور قبل ان ياخذ صورة وهنا يكون نسبة الهيولى الثانية الغير المصورة الى الصورة الصناعية
لا الى المركب الصناعي فهكذا ينبغي ان يكون نسبة الهيولى الاولى الى شيئين اي الى المركب الطبيعي الذي يطلق
عليه حقيقة هذا الشيء والموجود والى الصورة الجوهرية ثم قال ان هذه الطبيعة الموضوعة اي الهيولى مبدأ
واحد وليست واحدة وموجودة كهذا الشيء ويثبت هذا بان الهيولى ليست فعلا وموجودة بالفعل
من طبعها وكل ما ليس فعلا وموجودا من طبعه ليس واحدا وموجودا كهذا الشيء فالهيولى ليست واحدة وموجودة
كهذا الشيء اما الكبرى فلما قال المص في مواضع كثيرة وفي المتن السابع من ثاني النفس الواحد والموجود مع كونه
مقولا على الكثير فالذي يكون حقيقة هو الفعل واما الصغرى فتثبت من هذا المتن فانه علم منه ان نسبة الهيولى
الاولى الى الصورة الجوهرية والمركب الجوهري كنسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي
فكما تكون الهيولى الصناعية قوة المركب الصناعي كذلك تكون الهيولى الاولى قوة صرفة بالنظر الى الصورة الجوهرية
والمركب الطبيعي ثم ذكر الصورة التي سماها بالوجه لان الصورة وجه به يكون المركب موجودا ولانها ماهية
المركب والتي تتبين بالتعريف والتعريف يسمى عندهم وجها ولانها وجه وسبب لخواص المركب ثم ذكر العدم
الذي هو مضاد للصورة واعلم انه يوجد في الوجود طرفان احدهما فعل صرف وهو الله تع والاخر قوة صرفة
وهي الهيولى الاولى ونعلم وجود الاول اي الواجب تع بالحركة على ما برهن عليه المص في كتاب الثامن من الثمانية
ووجود الثاني بالتبدل والتكون الجوهري كما برهن عليه المص في هذا الكتاب ثم اعلم ان معرفتنا ماهية الواجب
تع وكيف يكون مشكل جدا بل متعذر لعجز عقولنا التي بالنسبة اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس
على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وكذا معرفة ماهية الهيولى الاولى وكيف يكون مشكل جدا
لصغرها وحقارتها لانها في ادنى مراتب الجواهر بل قريبة الى العدم ولهذا نعرف الواجب تع وكيف يكون
والهيولى وكيف تكون بوجهين اي بالسلب والتناسب اما معرفتنا الواجب تع بالسلب فبان نعلم انه ليس
كشيء من الممكنات ولهذا قال اوغسطينس ان الله تع يعلم علما احسن بعدم العلم واجاب تماووس حين سأل عنه
سقراط وقال ما الله تع بان قال اعلم انه ليس بشيء من الاشياء اي الممكنة ولا اعلم ما هو كذا نقل عنه افلاطون
في كتاب تماووس واما معرفتنا الهيولى به فبان نعلم انها ليست هذا وليست كما وليست شيئا اخر مما تعين
الموجود كما قال المص في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع والعشرين من عاشره وقال
افلاطون في تماووس ان هيولى جميع المتكونات ليست ترابا ولا هواء ولا نارا ولا ماء ولا امرا مجعولا منها
او شيئا من الاشياء التي توجد حقيقة بل صورة غير محسوسة ومحلا قابلا لا مصورا وفي معرفتهما سلبا فرق فانا
نعرفه تع سلبا بان نلاحظ انه ليس عنصرا ليس معدنا ليس نباتا ليس حيوانا ليس انسانا ليس فلكا ليس
ملكا بل فوق الكل ونعرف الهيولى سلبا بان نلاحظ انها ليست ملكا ليست فلكا ليست انسانا

اثبات ان الهيولى الاولى مبدأ واحد وليست واحدة وموجودة كهذا الشيء

في الوجود طرفان فعل صرف وهو الواجب تعالى وقوة صرفة وهي الهيولى

الواجب والهيولى يعرفان بالسلب والتناسب

يست حيوانا ليست نباتا ليست معدنا ليست عنصرا بل امر اسفل وادنى من الجميع وهذا وجه ما قالوا
معرفة الشيء سلبا يمكن ان يبين بالكمال والنقصان ومعرفة الهيولى بالوجه السلبي مخصوص بالحكيم الالٓهي لان معرفة
ان الشيء موجود او جوهر او كم او كيف او مقولة اخرى من المقولات والمعرفة المقابلة لهذه انما تكونان بما بعد
الطبيعة فانها الباحثة عنها واما معرفتنا الواجب تع بالتناسب فكما قالوا كما ان الملك يحكم ويتصرف في ملكه
وسلطنته كذلك الواجب تع يحكم ويتصرف في ملكه الذي هو جميع الكائنات ولهذا قال في خاتمة الكتاب الثاني
عشر من ما بعد الطبيعة الموجودات يابون ان توضع وضعا قبيحا فالملك واحد واما معرفتنا الهيولى به فكما مر وكما قال
افلاطون في تماوس كما يكون نسبة الخاتم الى المتختم كذلك يكون نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية وكما
يقولون كما يخرج الولد من بطن الام كذلك يخرج الصورة من بطن الهيولى وبهذا المعنى سماها المص في المتن
الثماني اما باقية وسماها افلاطون استعارة امرأة حاضنة قبيحة فان الاستعارة ترجع الى التناسب
كما قال المص في ثالث رطوريقا ومعرفة الهيولى بطريق التناسب مخصوص بالطبيعي ولهذا اورد المص
معرفتها بهذا الطريق في هذا الكتاب قال سمبلقيوس اخذ المص هذا الطريق اي معرفة الهيولى بالتناسب
عن تماوس الفيثاغورسي كما اخذ عنه ايضا افلاطون قائلا ان الهيولى تعرف بوجه التمويه
كذا قال تماوس في كتابه المخصوص ومعرفة الهيولى بوجه التمويه معرفتها بانها لا تعرف بطريق مستقيم وحركة
مستقيمة بل بالتشبيه والتناسب انتهى وان سئلت لم لا نقدر ان نعرفها ايجابا وبالذات ونضطر الى معرفتها
بامثال هذه الوجوه اقول اجاب عنه ابن رشد القرطبي بان قال في شرح هذا المتن لان الهيولى الاولى ليست
شيئا بالفعل ذا ماهية ومبداء العلم كما قال الفيلسوف في المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة هو الفعل
لان الاشياء التي تكون بالقوة توجد اي تعلم اذا رجعت الى الفعل وسببه ان العقل فعل فالقوة تعلم من الفعل
واجاب سمبلقيوس بان الهيولى الاولى مشابهة بلباس الصورة يصنعها الافرنج ويضعها بعضهم
على وجهه لئلا يعرف فلو لبسها احد في مدة عمره ولم يطرحها فكما نعرف ان تحت هذه الصورة جوهرا ولا نعرف
اي هو وما هو وكيف يكون كذلك يجب ان نتخيل الهيولى انتهى ويمكن ان نعرف الهيولى من حيث تنسب
الى الصورة لان لكل صورة هيولى على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات لكن انما
نعرف بهذا الوجه انها قوة ويمكن ان نعرف ايضا بحل المركب وبالتبدل الجوهري لكن انما نعرف بهذا الوجه
انها قوة موجودة ولا نعرف ما هي وكيف تكون فلما كانت الهيولى الاولى موجودة بالقوة المحضة
فهي وان كانت موجودة في ذاتها لا يمكن ان تعلم بالذات ولا تقدر ان تحرك العقل بالذات لانه لا تحرك
العقل شيء الا الذي يكون مصورا بالفعل فلا تعرف الا بالغير فاذا عرفت انها لا تعرف بصورتها المخصوصة
بها بل بصورة امر اخر لانها لما لم تقدر ان تحرك العقل بنفسها لم تقدر ان تفعل صورتها فيها فتعرف بالغير
مثلا بالتناسب فانا نعلم بانها شيء يكون نسبته الى الموجود بالفعل كنسبة النحاس الى صورة الصنم
والصنم وهذا التحقيق اراد افلاطون من قوله المنقول انفا ان الهيولى لا تعرف الا بوجه التمويه والتلبيس
واياه اراد الفيثاغورسيون من قولهم ان الهيولى لا تعلم بالنظر المستقيم بل بالمنحرف لانه ان عقولنا

٤ معرفة الهيولى سلبا مخصوص بالحكيم الالٓهي

٥ قال افلاطون كما يكون نسبة الخاتم الى المتختم كذلك يكون نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية

٦ سلب علم معرفتنا الهيولى ايجابا وبالذات

وجهه

قال الفيثاغورسيون الهيولى لا تعرف بالنظر المستقيم بل بالمنحرف

لا تصل اليها مستقيما بل منحرفا اي بصورة امر اخر المتن السبعون قال المص وقد ذكر فيما سبق باي
وجه الكثر لانه ذكر اولا فقط ان الاضداد تكون مبادي وبعده انه يجب ان يوضع شيء اخر تحتها وتكون ثلثة
وظهر من التي ذكرت انفا ما فرق الاضداد وكيف يكون نسبة المبادي بعضها الى بعض وما الموضوع واما ان
الصورة او الموضوع جوهر فلم يظهر الى الان وما ظهر هو ان المبادي ثلثة وما وجهها فكم تكون المبادي واية
لينظر من بعد قال الشارح فصل بهذا جميع ما ذكره من المتن الحادي والاربعين الى هذا المتن وبينها
على الترتيب السابق ثم سئال ولم يجب عنه فقال وقد ذكر فيما سبق باي وجه تكون المبادي اثنين
وباي وجه اكثر لانه ذكر في المتن الحادي والاربعين الى المتن الخمسين فقط ان الاضداد تكون
مبادي وبهذا الوجه يرى ان تكون المبادي اثنين فقط ثم ذكر في المتن الحادي والخمسين الى المتن السادس
والخمسين انه يجب ان يوضع تحت الاضداد امر اخر وان تكون ثلثة ثم قال وظهر من الاشياء التي ذكرت
انفا اي في هذا الفصل من المتن السابع والخمسين الى هذا المتن ما الفرق بين الاضداد وكيف تكون نسبة كل مبداء
الى اخر وما الموضوع يعني ظهر من المتون الثلثة المذكورة الى ههنا امور ثلثة اما اولا فظهر الفرق بين الاضداد
بان احد المبادي المتضادة هو الذي يبتدي منه التكون والاخر اي الصورة ينتهي التكون اليه وان
الصورة مبداء بالذات للتكون والعدم مبداء بالعرض لها وان الصورة التي هي احد الضدين واحد بالكلية
والضد الاخر اي العدم مع الهيولى الكائن معها واحد بالعدد على ما علم من المتن السابع والستين ليس واحدا
بالكلية بل اثنين بالماهية واما ثانيا فظهر نسبة المبادي بعضها الى بعض فان الهيولى الاولى تبقى والعدم والصورة
لا يبقيان والهيولى ليس بضد لشيء من المبادي والصورة والعدم متضادان والهيولى موضوع والعدم عارض
لها واما ثالثا فظهر ما يكون الموضوع والهيولى وقد فصلنا هذا ثم سئال بقوله واما ان الصورة او الموضوع
جوهر ولم يجب عنه ههنا بل قال فلم يظهر الى الان من المذكورات الى ههنا وقرر السؤال سمبلقيوس ويحيى
النحوي وثوماس اقوناس وجميع شراح اللاتين بانه هل الصورة او الهيولى ازيد في ان تكون جوهرا واختلفوا
في الجواب فقال سمبلقيوس ويحيى النحوي ان جوابه سياتي في سابع ما بعد الطبيعة وثامنه وقال ثوماس
سياتي في ثاني الطبيعيات وانا اقول ليس السؤال ما ذكروه اصلا لان كلام المص لا يدل على ما اخذوا فيه
من نسبة زيادة الجوهرية بينهما فان قوله ليس لا عبارة واما ان الصورة او الموضوع جوهر وتالله السؤال
الذي ذكروه لا ينشا مما تقدم فينبغي ان يقال ان المراد بالجوهر ههنا ماهية الشيء المركب وطبيعته فانه يذكر
لفظ الجوهر كثيرا ويراد به الماهية والطبيعة فتقريره هل الصورة او الموضوع جوهر اي ماهية الشيء المركب
وطبيعته وعلى هذا كان معنى العبارة ظاهرا كذلك منشا السؤال لان القدماء كانوا يزعمون ان ماهية الاجسام
الطبيعية وطبيعتها هي الهيولى فقط والمص يرد هذا الزعم في ثاني الطبيعيات ولان الهيولى والصورة لما عرفتنا
فيما سبق ان تكونا جزئين ومبدأين بالذات للاجسام الطبيعية نشا منه سؤال هل الصورة تكون ماهية
الجسم الطبيعي وطبيعته او الهيولى كما ذهب اليه القدماء فاجاب بان هذا لم يظهر الى الان وما ظهر هو ان المبادي
ثلثة وباي وجه ثلثة وما وجهها ثم قال فكم تكون المبادي واية لينظر من هذه اي المذكورات الى ههنا الفصل

المبادي تكون اثنين وباي وجه ثم

الثامن في حل شكوك القدماء المتقدمين وبيان طبيعة الهيولى المتن الحادي والسبعون قال المص وسنذكر بعد
هذا الخلال شبه القدماء بهذا الوجه الواحد لان اوائل الفلاسفة الطالبين الصدق وطبيعة الموجودات اضلوا الطريق
كانهم دفعوا الى طريق اخر من عدم التجربة فقالوا لا يتكون شي من الموجودات ولا يفسد لانه يجب ان يكون ما يتكون
اما من الموجود او من المعدوم لكن لا يمكن ان يكون من شي منهما لانه لا يمكن ان يتكون ما هو موجود لانه موجود ولا يمكن
ان يتكون شي مما هو معدوم لانه يجب ان يوضع شي قال الشارح كل مدعي ينبغي ان يثبت بوجوه ثلثة بدليل يثبت
له وبابطال دعوى المخالف وبهذه الوجوه يثبت المص دعاويه دائما وكذلك فعل في هذا الموضع للمبادي لانه
اثبت مقصوده اولا من المتن الحادي والاربعين الى السبعين بادلة قوية مثبتة ويذكر في هذا الفصل دعوى
المخالف التي كان يردها مفصلا من الفصل الثاني ويذكر دليلها هنا ويبطله بدليل قوي وفعل في هذا المتن امرين
ذكر مقصوده وشبهة القدماء التي لم يقدروا على حلها فاخطاوا ثم يذكر في المتن الاتي خطاهم فقال وسنذكر
بعد هذا الخلال شبه القدماء بهذا الوجه الواحد يعني بما قلنا نحن المبادي وهذا بمنزلة ان يقال ان رأينا في المبادي
يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به فقط جميع الشبه الممكن الورود على المبادي وكل ما يدفع به فقط جميع الخطايا
ويرفع به جميع الشبه الممكن الورود على شي حق صادق لان للصدق قوة كالنور فكما اذا اطلع النور يرفع به جميع
الظلمات فكذا اذا ظهر الصدق يرتفع به جميع الشبهات فرأينا حق صادق ثم قال لان اوائل الفلاسفة الطالبين
الصدق وطبيعة الموجودات اضلوا الطريق اي طريق الصدق لم يرد بالاوائل الاوائل على الاطلاق لانه لما كان العالم عنده
قديما لا يمكن ان يوجد الاوائل على الاطلاق بل اراد بعض القدماء الذين ليس فيهم افلاطون وسقراط وانبذقلس
وفرمونيدس وفيثاغورس وكان اساميهم واراؤهم مشهورة في زمان المص وهكذا فرقا في المتن الخمسين
من هذا الكتاب حيث قال فيه قد كان المتاخرون يضطربون كالاوائل ويرتبون الفرق مفصلا في المتن الثاني والثالث
من اول ما بعد الطبيعة قال كانهم دفعوا يعني بقوة الشبهة التي لم يقدروا على حلها جبرا وقهرا قال الى طريق اخر اي الى طريق
مغاير لطريق الصدق والعلم وبقوا فيها مشكل مثلا كان بعض المسافرين يضلون عن تمام الطريق بحيث يدخلون
في غيره المخالف بالكلية وبعد الدور والسير الكثير يضطرون ان يكتفوا فيه كذلك اوائل الحكماء ضلوا عن تمام الطريق
اي العلم الحق ودخلوا في غيره بحيث لا يرجى عودهم اليه بل يبقون فيه ابدا وانما ضلوا عنه ودفعوا الى الطريق
المخالف من عدم التجربة لا من عدم علم المنطق كما زعم ابن رشد لان لفظ التجربة لا يدل على المنطق بل يريد انهم دفعوا
اليه لانهم كانوا يسعون بالمشتركات العامة في تحصيل الطبيعيات كالساعين في العلوم الرياضية المنتزعة الغافلين
عن اعمال الطبيعة الجزئية التي يحصل منها التجربة التي هي الجزئيات كما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول
ما بعد الطبيعة ولهذا كان ثامسطيوس يقول الفيلسوف معرفة المبادي ينبغي ان يحصل من المكونات وتحليل
المركبات الطبيعية وكلتاهما تكونان من الجزئيات وهكذا وصف المص معلمه افلاطون بعدم التجربة في المتن السابع
من اول الكون والفساد فان افلاطون لما كان ساعيا غاية سعيه في الرياضيات المنتزعة التي صعد بها
الى المثل المجردة لم يقدر ان ينظر في اعمال الطبيعة فاورد المبادي الطبيعيات الاشياء التي لا يمكن ان توافق
بطبيعتها ولهذا قال في سادس الاخلاق الشاب يمكن ان يكون حكيما الهيا ولا يمكن ان يكون حكيما علميا ولا

كل مدعي ينبغي ان يثبت بدليل يثبت اياه وبابطال دعوى المخالف ودليلها

قوله في المتن الخمسين سبق فيه وهو المتن العشرين وفيه الشارح المتاخرين بسقراط وافلاطون والمتقدمين والقدماء بطلسوس وبارمنيدس ومن تبعهما

الشاب يمكن ان يكون حكيما الهيا لا حكيما عليا ولا طبيعيا

ولا طبيعيا لان حصول الحكمة العملية والطبيعية يحتاج الى التجربة ثم بين الطريق الذي دفعوا اليه فقال
بطريق التفريع فقالوا لا يتكون شي من الموجودات ولا يفسد ثم ذكر دليلهم الذي دفعهم من الطريق الحق
الى الطريق الباطل حتى كانوا يقولون لا يتكون شي من الموجودات ولا يفسد تكونا وفسادا جديدا وقال
لانه يجب ان يكون ما يتكون اما من الموجود او من المعدوم تقريره لو تكون شي من الموجودات لكون اما من
الموجود او من المعدوم لا يمكن ان يكون من الموجود والا لكان موجودا قبل ان يتكون وايضا لتكون من نفسه
وكلاهما مستحيلان ولا يمكن ان يتكون من المعدوم لانه يجب ان يوضع شي في التكون ولانه لا يتكون شي من المعدوم
الصرف وعلى هذا الوجه قس الفساد وقل لو فسد شي من الموجودات لانتهى اما الى الوجود او الى العدم
لا يمكن ان ينتهي الى الوجود والا لوجد بعد ان فسد او لكان فاسدا قبل ان يفسد كما استدل الفيلسوف للهيولى في المتن
الثاني والثمانين ولا يمكن ان ينتهي الى العدم لانه كما لا يتكون شي من المعدوم في التكون كذلك لا ينتهي الى العدم
في الفساد واذا كان كلا اللازمين مستحيلين كان كلا الملزومين مستحيلين ايضا فلا يمكن ان يتكون شي ولا ان يفسد
المتن الثاني والسبعون قال المص وكذلك قالوا ايضا فيما يلزم ان يكون الاشياء ليست بكثيرة
بل الموجود واحد فقط فهؤلاء ذهبوا الى هذا الراي لما ذكرت قال الشارح اعلم انه اذا اعطي بطلان واحد
يعقبه بطلانات كثيرة ومتى وقع خطاء في المبادي التي هي المجموع بالقوة ينشا بعده خطايا كثيرة
وهذه الحال قد وقعت على اوائل الفلاسفة ايضا لانهم لم يرفعوا التكون والفساد فقط من العالم بل انكروا
كثرة الموجودات قائلين انها ليست كثيرة بل واحدا وهذا مخالف جدا المقتضى الحس لانه ليس احد لا يعلم ان
نفسه متفرق ومتميز عن جميع الاغيار فان قلت من الذين قالوا بهذا القول اقول قال سمبليقيوس ويحيى
النحوي وابن رشد انهم بارمنيدس وملسوس فانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات واحد كما مر في الفصل
الثاني ونقل في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة وقال ثوماس اقوناس ويقولومناس وزابارلا
انهم اكثر القدماء فعلى هذا ينبغي ان يقرر الدليل لاثبات ان الجميع واحد على هذا القول بوجه وعلى القول
الاول بوجه اخر وينبغي ان يقدم لتقريره على هذا القول مقدمتان احديهما ان اكثر القدماء يعنون بهيولى
واحد لجميع الاجسام الطبيعية لا متكونة ولا فاسدة والاخرى انهم ظنوا ان يكون هذه الهيولى تمام ماهية
الاجسام الطبيعية وجوهرها فعلى هذا نقول جميع الاجسام الطبيعية تمام ماهيتها وجوهرها واحدة لا متكونة
ولا فاسدة بحكم المقدمتين والاشياء التي تمام ماهيتها وجوهرها واحدة لا متكونة ولا فاسدة واحدة لا كثيرة
فجميع الاجسام الطبيعية واحد لا كثير وتقرير الدليل على القول الاول يكون هكذا لو كانت الموجودات كثيرة
لا واحدة لوجب ان يكون بينها فصل به يمتاز موجود عن اخر لكنه ليس بين الموجودات فصل به يمتاز بعضها
عن بعض فالموجودات لا تكون كثيرة بل واحدة وتثبت الصغرى بعد وضع مقدمة هي ان كل ما يكون ما عدا
الموجود معدوم بان يقال الفصل المذكور اما موجود او غير موجود لا يمكن ان يكون موجودا لان الموجود
لا يمتاز عن موجود بالموجود ولان جميع الموجودات تتوافق في الوجود ولا يمكن ان يكون ما به التوافق عين
التوافق ما به التخالف فالفصل المذكور ليس بموجود فيكون غير موجود ولكن لا يمكن ان يفرق موجود عن اخر

القدماء

١ جميع الاجسام الطبيعية واحدة بالماهية عند اكثر

٢ هيولى جميع الاجسام واحدة لا متكونة ولا فاسدة وتمام ماهيتها

٣ دليل ان الموجود واحد لا كثير

بغير الموجود فثبت انه ليس بين الموجود آخر فضل به يمتاز بعضها عن بعض اقول ينبغي ان نترجم شرح ما ابن رشد وثوفسطس
حتى يعلم اي منهما اوجه فاقول قال ابن رشد ولما لاحظوا ما يلزمهم من انكارهم التكون والفساد قالوا
ان الاشياء واحدة لا كثيرة لانه اذا لم يكن تكون ولا فساد لا تكون مادة ولا صورة واذا لم تكن مادة
ولا صورة تتبدل بهما الاجسام يكون الجميع واحدا بسيطا ولهذا قال بارمنيدس لو تكون الموجود كان
له مبدأ لكنه لا يكون فليس له مبدأ وهذا الدليل فاسد كما لا يخفى وقال اقوناس هو المستدل على نفي
التكون والفساد والجوهر يحتجوا عليه ان الموجودات ليست بكثيرة بل الموجود واحد فقط وذهبوا الى هذا
ان الموجود بالدليل السابق لانهم لما ذهبوا الى ان المبدأ المادي للاجسام جسم واحد والى انه لا يكون
منه شيء تكونا جوهريا بل استحالة فقط يلزم ان يبقى واحدا بالذات وانما المتن الثالث والسبعون قال
المص لكن نحن نقول ان يكون شيء من الموجود او من المعدوم وان يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ان ينفعل
او ان يصير اي شيء كان من اي شيء كان لا تتفارق بالنظر الى وجه واحد اصلا كما لا يفترق ان يقال يفعل الطبيب
شيئا او ينفعل او يكون منه شيء او يكون قال الشارح لما فرغ من ذكر دليل الاوائل على مطلبهم شرع ان يرده
ويرده بوجهين يرده اولا بان يفرق ما هو بالذات وما هو بالعرض وثانيا بان يفرق ما هو فعل بما هو قوة وبين الفرق
الاول ويذكر دعواه في هذا المتن الى المتن السابع والسبعين وبين الثاني في المتن الثامن والسبعين فادعى
اولا وقال لكن نحن نقول ان يكون شيء من الموجود او من المعدوم او ان يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ان ينفعل
او ان يصير اي شيء كان من اي شيء كان لا تتفارق بالنظر الى وجه ومعنى واحد يعني ويتفارق الى وجه بالنظر الى وجه
ومعنى اخر لان ان يكون شيء من الموجود او من المعدوم بالذات ويكون من واحد منهما بالعرض متفارقان وكذلك
ان يفعل او ينفعل شيء منهما منه بالذات وان يفعل او ينفعل بالعرض متفارقان وكذلك ان يصير اي شيء
كان من اي شيء كان بالذات او بالعرض متفارقان ويوضح ما قال بالمثال حين يقول كما لا يفترق ان يقال
يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او يكون منه شيء او يكون يعني كما لا يفترق بالنظر الى وجه واحد ان يقال
كذا ويفترق بوجه اخر فلنا هذان الوجهان اي بالذات وبالعرض الا ان سنبينهما في المتن الاتي المتن الرابع
والسبعون قال المص فلما قيل انها على وجهين فظاهر ان التكون من الموجود والموجود او ان يفعل شيئا
او ان ينفعل يقال على وجهين ايضا فالطبيب ينجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار ويصير ابيض لا من حيث
انه طبيب بل من حيث انه اسود ويعالج ويصير لا طبيبا من حيث انه طبيب ولما قلنا قولا حقيقيا زيادة
حقيقة الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب اذا انفعل او فعل من حيث انه طبيب فظاهر
ان قولنا يكون شيء من المعدوم يدل على انه يكون منه من حيث انه معدوم وهؤلاء لم يفرقوا هذا
فضلوا عن الاجل عدم علمهم بهذا كانوا جاهلين غاية جهل حتى ذهبوا الى ان لا يكون شيء من سائر الاشياء
او يوجد بل كانوا يرفعون كل تكون اقول حصل اولا من النظير المذكور دعواه المقصودة ثم بين وجهي
القول المذكور في النظير ثم يذكر اخرا وقوع الاوائل في الخطأ وجهلهم بهذين الوجهين فقال فلما قيل
هذا اي ما ذكرنا في النظير على وجهين اي بالذات وبالعرض كما مر وسيجيء فظاهر ان التكون من الموجود والموجود

قوله لا تكون مادة ولا صورة فيه انه لا تكون ولا فساد في الفلك مع وجودهما فيه

قوله فاسد اي لعدم انتاج رفع المقدم

والموجود او ان يفعل شيئا او ان ينفعل يقال على وجهين اي التكون من الموجود يقال على وجهين اي بالذات
وبالعرض والموجود يقال على وجهين اي بالذات وبالعرض وكذا ان يفعل شيئا او ان ينفعل يقال ايضا بالذات
وبالعرض ثم بين وجهي القول المذكور حيث قال فالطبيب ينجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار الى اخره
يعني نقول ان الفاعل يفعل شيئا اما بالذات اذا فعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع وكذلك نقول
ان الشيء الفلاني ينفعل بالذات حين ينفعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع وكذلك نقول يصير شيء
من شيء بالذات اذا صار منه انه كذا مثلا يقال الطبيب يفعل شيئا بالذات اذا فعله من حيث انه طبيب
وهذا يكون حين يعالج لان الطبيب يتهيأ بالذات للعلاج وهذا المعنى يؤدي المص حين يقول وانما
نقول قولا حقيقيا الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب اذا انفعل وفعل من حيث انه طبيب
وانما يقال الطبيب يفعل بالعرض مثلا ينجر لا يفعل من حيث انه طبيب لانه انما يقال ينجر مثلا من حيث يقع
ان يقارن مع طبابته صنعة النجارة لانه ينجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار كما قال المص وعلى
هذا الوجه اذ نقول يصير شيء من شيء يمكن ان يفهم الصيرورة بالذات اذا صار الذي صار منه من حيث انه
كذا مثلا اذا صار اللاطبيب من الطبيب اذا نسي الطب او الصيرورة بالعرض اذا صار منه ما صار لا من حيث
انه كذا مثلا اذا صار الابيض من الطبيب لانه صار ابيض لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود ثم قال
فظاهر ان قولنا يكون شيء من المعدوم الى اخره يعني ان كان ما ذكرنا حقا فظاهر ان التعبير المذكور اي حين نقول
ان شيئا يكون او يصير من المعدوم يدل على هذا لانا نفهم منه انه يكون او يصير منه بالعرض لا بالذات
وكذا يدل عليه قولنا يكون شيء من المعدوم من حيث انه معدوم لان هذا اللفظ اي من حيث انه معدوم
يجب ان نفهم بالعرض وعلى هذا الوجه يصير ويكون الاشياء من العدم الذي هو معدوم ثم قال وهؤلاء
لم يفرقوا هذا الى اخره يعني لما لم يعرف الاوائل هذا الفرق اي وجهي القول المذكور اخطأوا ومن عدم
معرفتهم هذا صاروا جاهلين بمرتبة حتى غلطوا هذا الموجود الواحد الذي يحسبوه مبدأ التكون الى الموجود
اشياء اخر ولهذا رفعوا من العالم كل تكون اقول لما كان شرح الشارح قول المص ولما كنا نقول الى قوله
وهؤلاء لم يفرقوا غير مطابق بكلام المص اردت ان اشرح تمام المتن شرحا مطابقا لكلامه قال ولما قيل هذا
على وجهين اي لما قيل قولنا الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يكون او يتكون منه على وجهين اي
من حيث انه طبيب وبالذات ولا من حيث انه طبيب وبالعرض فظاهر ان تكون شيء من الموجود او الموجود
او ان يفعل شيئا او ان ينفعل شيئا من الموجود تقال على وجهين اي يقال تكون شيء من الموجود بالذات
وبالعرض والموجود بالذات وبالعرض والموجود يفعل شيئا بالذات وبالعرض وينفعل شيئا من الموجود
بالذات وبالعرض ثم مثل للوجهين وقال فالطبيب ينجر لا من حيث انه طبيب وبالذات بل من حيث
انه نجار وبالعرض اي من حيث عرض له ان يكون نجارا ويصير ابيض لا من حيث انه طبيب وبالذات بل من حيث
انه اسود وبالعرض فالطبيب يعالج ويصير لا طبيبا اذا نسي الطبابة من حيث انه طبيب وبالذات
لانه انما يعالج بسبب كونه طبيبا وانما يصير لا طبيبا بسبب انه كان اولا طبيبا ونسيه ثم قال ولما

كما نقول قولا حقيقيا الطبيب يفعل او ينفعل او يصير من الطبيب ان فعل او انفعل وصار من حيث انه
طبيب و بالذات فظاهر ان قولنا يتكون شيء من المعدوم يدل على انه تتكون منه من حيث انه معدوم
و بالذات و هذا مستحيل كما قالوا وكما سنقول في المتن الاتي ونحن ايضا نقول لا يتكون شيء من المعدوم
تكونا على الاطلاق ولكن يستحيل ان يتكون شيء من المعدوم بالذات ومن حيث انه معدوم بل بالعرض
المتن الخامس والسبعون قال المص ونحن ايضا نقول لا يتكون شيء من المعدوم تكونا على الاطلاق
ولكن يتكون منه بالعرض لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود في المتكون
لكن يتعجب هذا ويرى مستحيلا ان يتكون شيء من المعدوم قال الشارح يطبق بما اوفاه الفرق المذكور
ويشير باي وجه يدفع بهذا الفرق شبهة الاوائل ولما كان تحيي الشبهة المذكورة بالترديد مثلا بان
يقال لو صار شيء من شيء لصار اما من الموجود او من المعدوم لكن التالي مستحيل بكلا قسميه فكذا المقدم
اجاب المص في هذا المتن باختيار الشق الثاني اولا مبينا كيفية امكان صيرورة شيء من المعدوم وعلم
امكانها وسيبين في المتن الاتي كيف يمكن ان يصير شيء من الموجود وكيف لا فقال ونحن نقول لا يتكون شيء من
المعدوم تكونا على الاطلاق اي بالذات لكن نقول يتكون شيء تكونا بالعرض من المعدوم اي من العدم لانه
المراد من المعدوم كما بينه المص ههنا بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات واما قال
كذا ليمتاز من الهيولى كما ستعرف قريبا وظاهر ان العدم يتكون منه الاجسام الطبيعية بالعرض لانه لا يدخل
في تركيب شيء منها بالمعنى الذي تحقق في المتن السادس والستين ان يكون مبدا او بالعرض لما فعلى هذا
يمكن ان يستنتج ويقال الاجسام الطبيعية تتكون من العدم بالعرض والعدم معدوم فالاجسام الطبيعية تتكون
من المعدوم بالعرض ولان تعلم الجواب المذكور كما ينبغي تذكر الفرق المذكور في المتن السابق اي التكون شيء من شيء
بالذات هو التكون منه من حيث انه كذا والتكون شيء من شيء بالعرض هو التكون من شيء يعرض لشيء يتكون منه شيء
بالذات كما ظهر في الطبيب فالاجسام الطبيعية تتكون من الهيولى من حيث انها هيولى يعرض لها العدم لان العدم
والتضاد عرض لها كما تعلمنا من المتن السادس والستين فالاجسام الطبيعية تتكون بالذات من الهيولى
التي هي موجودة ما وقابل للذي من الموجودات وهذا الشيء ان يدعو من العدم الذي هو معدوم بالذات بل بالعرض
ومن هذا ظهر بيان الفرق للتكون بالذات والتكون بالعرض وهو انه انما يقال يتكون شيء من شيء بالذات حين يدخل
الشيء الثاني في الاول المتكون ويبقى فيه وهذان القيدان اي الدخول والبقاء لا يوجدان في هذا الشيء الذي يتكون
منه شيء اخر بالعرض فعلى هذا تكون الهيولى داخلة في الاجسام المتكونة وتبقى فيها بعد تكونها واما العدم فلا يدخل فيها
ولا يبقى معها اصلا والى هذا اشار المص بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود
فيه يعني ان الموجود يتكون بالعرض من المعدوم لكن لما كان بعض المعدوم معدوما بالذات وهو العدم وبعضه
معدوما بالعرض فقط وهو الهيولى التي يتكون منها الاجسام بالذات بين من اي معدوم يتكون الشيء
بالعرض فقال يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود في المتكون وصرح بانه يتكون من العدم
لئلا يتوهم ان التكون بالعرض يكون ايضا من الهيولى التي هي معدومة ايضا ولو بالعرض مع ان الاجسام تتكون منها

لا يتكون شيء من العدم تكونا بالذات و بالعرض بل بالعرض فقط

بيان التكون بالذات وبالعرض

منها بالذات فانها موجودة فيها وباقية معها ومن هنا عرف بان معنى يقال الموجود يتكون من المعدوم ثم قال لكن
يتعجب هذا انما ترجمنا عبارة اليونانية هكذا ولم نترجم كما ترجمها اللاتينيون بعبارة لكن هذا عجيب لان الجمهور(?)
من قال انه عبارة هذا عجيب تدل على انه عجيب في ذاته وليس بمدلول عبارة اليونانية وعبارة يتعجب هذا تدل
على انه وقع التعجب من هذا اي تعجب الحكماء المعاصرون لنا من هذا وهذا المدلول هو المطابق لعبارة اليونانية
برياته(?) وقع البحث بيني وبينهم فحين قلت الموجود يتكون من المعدوم تعجبوا منه ورأى انهم راوا استحالته لجهلهم
بالفرق المذكور المتن السادس والسبعون قال المص وكذا لا يتكون موجود من موجود الا بالعرض وكذا
يكون بهذا الوجه كما لو تكون حيوان من حيوان وكما لو يكون بعض الحيوان من بعض الحيوان وكما لو تكون
الكلب من الفرس لانه يتكون منه لا من بعض الحيوان فقط بل ومن الحيوان لكن لا من حيث انه حيوان ولو
وجب ان يصير شيء حيوانا لا بالعرض لا يتكون من الحيوان قال الشارح يجيب في هذا المتن باختيار الشق الاول
من شبهة القدماء بان يبين كيفية تكون الموجود من الموجود ثم يوضح بالمثال فيقول اولا وكذا اي كما قلنا في الشق
السابق لا يتكون الموجود من المعدوم بالذات بل بالعرض كذلك نقول لا يتكون الموجود من الموجود بالذات
بل بالعرض ويوضحه بما قال وهكذا يتكون بهذا الوجه اي كما يتكون الموجود من المعدوم بالعرض كذلك
يكون هذا اي الموجود من الموجود وبهذا الوجه اي بالعرض واعلم ان المراد بالموجود ههنا هو الموجود بالفعل
التام من المركب الطبيعي فالهيولى ليست بموجودة كذلك بل الاولى ان تقال لا موجودة ولا لا موجود اي المعدوم
على ضرب يحتج(?) احد بهما لا موجود ومعدوم بالذات ومطلقا كالعدم كما مر في المتن السابق والاخر لا موجود
ومعدوم بالنسبة الى الغير والهيولى لا موجودة بهذا المعنى اي بالنظر الى المركب الطبيعي الموجود التام بالفعل
ونقول ثم قال الفيلسوف في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى الاولى بالذات ليس هذا الشيء
ولا كما ولا كيفا ولا اخره فالمص يريد ان الاجسام المركبة الطبيعية التامة تتكون بالذات من اللاموجود
التام اي الهيولى الاولى وتتكون بالعرض من موجود طبيعي كذا او موجود طبيعي كذا كما لو تكون الهواء
من الماء فانه اي الهواء يتكون منه بالعرض واما يتكون بالذات من اللاموجود التام اي الهيولى الاولى وسبب
هذا ظاهر لان الماء لما فسد صورة الهواء وقع على الهيولى الاولى وانما قلنا ان التكون بالذات يكون بما يدخل في
تركيب الشيء المتكون ويبقى فيه بعد تكونه والتكون بالعرض يكون مما لا يدخل في تركيبه ولا يبقى فيه بعد تكونه
بل يرتفع والهيولى الاولى تدخل في تركيب الشيء المتكون وتبقى معه بعد تكونه فالهواء يتكون منها بالذات واما
الماء لا يدخل في تركيب الشيء المتكون اي الهواء ولا يبقى فيه بعد تكونه فلا يتكون منه بالذات بل بالعرض وحين(?)
قال كما لو تكون حيوان من حيوان وكما لو يكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو يكون الكلب من الفرس
يبين ما قال بالمثال يريد كما لو فرض ان حيوانا ما يتكون من حيوان وليس مراده يتكون من الحيوان هو التكون
منه على انه فاعل بل على انه موضوع ومادة لان كلامنا ههنا في التكون انما هو بهذا المعنى وهذا اي التكون الحيوان من
الموضوع جائز وان استحال اكنه الفرض لانا نقدر ان نتصوره ونفرضه للبيان وكما لو فرض ايضا ان حيوانا
تتيا(?) كالكلب مثلا يتكون من حيوان معين اخر مثلا من الفرس المفروض موضوعا ومادة فلو تكون الحيوان

الهيولى ٣ الاولى لا موجودة بالنظر الى الجسم المركب

الاجسام ٤ الطبيعية تتكون من المعدوم اي الهيولى بالذات ومن الموجود الى الجسم الطبيعي بالعرض

المعين اي الكلب من الحيوان المعين اي الفرس يتكون لا من بعض الحيوان فقط بل يتكون من الحيوان ايضا لانه
لا يوجد حيوان معين ليس بحيوان لكن يتكون من الحيوان بوجه ومن الحيوان المعين اي الفرس بوجه اخر لانه
لو تكون من الحيوان المعين اي الفرس لما تكون من الحيوان بالذات لانه لا يتكون منه من حيث انه حيوان لانه
لو تكون منه بهذا الوجه لكان حيوانا قبل ان يتكون والمص اثبت هذا بان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث
انه حيوان وكل شيء انما يتكون من شيء بالذات حين يتكون منه من حيث انه كذلك فالكلب لا يتكون من الحيوان
بالذات بل بالعرض فقط لكنه يتكون بالذات من الحيوان المعين اي الفرس الذي ليس بكلب لا المطلق
والى هذا اشار المص حين قال ولو وجب ان يصير شيء حيوانا الا بالعرض لا يتكون من الحيوان والكلب
يتكون من الحيوان صادقة لان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث انه حيوان ويتكون منه لانه يتكون من حيوان
ليس بكلب وكذلك قولنا الموجود لا يتكون من الموجود والموجود يتكون من الموجود صادق لان الموجود
لا يتكون من الموجود من حيث انه موجود ويتكون من موجود ولم يكن هذا المتكون وعلى هذا فكما يتكون الكلب
بالعرض من الحيوان ويتكون بالذات من اللاكلب كذلك الموجود يتكون بالعرض من الموجود ويتكون بالذات
من اللاموجود اي الهيولى الاولى ويتبين المص هذا في المتن الآتي المتن السابع والسبعون قال المص ولو تكون
موجود لا يتكون من الموجود ولا من اللاموجود لانا قد ذكرنا ان التكون من اللاموجود ويدل على التكون من حيث
انه لا موجود ولكن لا نرفع ان كل شيء اما موجود او معدوم قال الشارح معطوف على قوله كما لو تكون حيوان
من الحيوان الى اخره اي لو تكون موجود لا يتكون من الموجود بالذات ولا من اللاموجود بالذات لانا قد ذكرنا
الى اخره ولما كان لقائل ان يقول انك يا ارسطو تسلم المتناقضين لان الموجود واللاموجود متناقضان
وانت تقول بهذا وتهدم القضية البديهية عند الكل اي كل شيء اما موجود او لا موجود اجاب بقوله لكن
لا نرفع ان كل شيء اما موجود او معدوم لان التناقض اثبات شيء لشيء وسلبه عنه بعينه بالنظر الى جهة واحد
بعينه وهذا لا يتحقق فيما نحن فيه لانا لا نقول الشيء يتكون من الموجود ومن اللاموجود بالنظر الى شيء واحد
بل بالنظر الى شيئين مختلفين كما يرى فيما اذا تكون الهواء من الماء فانه يقال يتكون من الموجود ويتكون
من اللاموجود وبهذا الوجه يقال الماء موجود ولا موجود بحسب اختلاف وجهين لانه موجود بالنظر الى نفسه
وليس بموجود من حيث انه ليس بهواء وليس الموجود يتكون فبما حقق عرفت ان الفيلسوف انحل حل شبه
القدماء التي القتهم الى خطايا كثيرة بوجه واحد اي بفرق ما بالذات وما بالعرض وهذا هو الوجه الواحد
كما سيقول في المتن الآتي المتن الثامن والسبعون قال المص وهذا هو الوجه الواحد والاخر هو انه يقع ان
يقال هذه بالقوة والفعل وهذا مبين في مواضع اخر بحسب ما ينبغي فبما قلنا انحل الشبه التي اضطرب منها
القدماء فانكروا بعض المذكورات لانه لاجلها ضلوا عن الطريق الموصلة الى التكون والفساد والكثرة لانهم
لو علموا هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا بالكلية قال الشارح هذا هو الوجه الثاني لحل شبهة الحكماء الاوائل
وهو يحصل بتقسيم الموجود الى الموجود بالفعل والى الموجود بالقوة والفرق بينهما وهذا الوجه يقلع الشبهة
من اصلها لانه يستنبط من طبيعة الهيولى الاولى وحالها واحال المص بيان هذا الفرق بكمال البيان الى مواضع

الى مواضع اخر منها التاسع من الفلسفة الاولى ولم يضع امرا اخر ههنا الحل المذكور لكنك ضع وقل
الموجود على قسمين احدهما هو الموجود بالفعل كالاجسام الاخرى والاخر هو الموجود بالقوة وهو
الهيولى الاولى وكذلك التكون من الموجود ومن المعدوم على قسمين احدهما تكون الموجود بالفعل من
الموجود بالفعل والاخر تكون الموجود بالفعل من الموجود بالقوة فعلى هذا الهواء والفرس
مثلا الموجودان بالفعل لا يتكونان من الموجود بالفعل بل من اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة وهذا
اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة هو الهيولى الاولى التي تخرج منها جميع الاجسام الطبيعية وبالحقيقة
عرفت ان الموجود لا يتكون من الموجود بحيث يكون قبل ان يتكون ولا من اللاشيء لانه لو تكون من اللاشيء
لتكون من اللاموجود بالفعل والقوة ثم قال منتجا فبما قلنا انحلت الشبهة التي اضطرب منها القدماء فانكروا
بعض المذكورات اي التكون والفساد وكثرة الموجودات كما ذكرنا في المتن الثاني والسبعين والثالث
والسبعين وضلوا اجمالا عن الطريق الموصلة اليها لانهم كانوا لم يعرفوا طبيعة الهيولى لانهم لو عرفوا
لزال جهلهم بالكلية ولقد انجز ما قال في المتن الحادي والسبعين وسنذكر بعد انحلال شبهة القدماء بهذا
الوجه الواحد فقط الفصل التاسع في الفرق بين العدم والهيولى وبيان حال القول اجمالا
المتن التاسع والسبعون قال المص نعم قد وصل بعض اخر الى هذه لكن لا كافيا لانهم
اعترفوا بان الموجود يتكون على الاطلاق من اللاموجود لانهم زعموا ان ما قال بارمنيدس حق واما ثانيا
فلانها لما كانت واحدة بالعدد ترى انهم ان تكون واحدة بالقوة ايضا لكنهما يتغايران كثيرا لانا
نقول الهيولى والعدم متغايران لان الهيولى لا موجودة بالعرض والعدم بالذات والهيولى قريب الى الجوهر
وجوهر ما والعدم ليس كذلك اصلا قال الشارح هذا المتن مربوط بما قال في المتن السابق لانه لو علموا هذه
الطبيعة لانحل جهلهم بهذا لانه لما قال المص كذلك كان لاحد ان يقول ان افلاطون وجد وعلم طبيعة
الهيولى واحوالها لما كانا فانهم كانوا قادرين ايضا ان يحلوا شبه الاوائل فليس وجد عنهم كذلك بل اخذته
ان افلاطون فلا ينبغي ان تنسب اليه الجهل على ما يستفاد من كلامه فاراد ان يبين بالمتون الثلثة ان هؤلاء
لم يجدوا ولم يعلموا طبيعة الهيولى واحوالها كما ينبغي بل قاصرا ناقصا فعلى في هذا المتن امور ثلثة يشير اولا
الى المقصود ويذكر ثانيا قصور من لم ومنع ثالثا به فقال نعم قد وصل بعض اخر الى هذه لكن لا كافيا
يعني ان قد وصل بعض اخر كافلاطون الى هذه اي طبيعة الهيولى واحوالها كما يعرف في كتاب طيماوس وكتاب
سوفسطا ولا سيما اذا واسط كتاب ناوديس فانه كتب فيها امورا كثيرة للهيولى لكنهم لم يعلموا واتباعه
كما ينبغي وكافيا لا استدل على الجهة بنقصان واما اولا فلانهم اي افلاطون واتباعه اعترفوا بان الموجود
يتكون على الاطلاق من اللاموجود بالذات من اللاموجود واما اعترفوا بها لانهم زعموا ان ما قال واستدل به بارمنيدس
ان الموجود واحد حق بان كل ما عدا الموجود لا موجود وكما ان كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا موجود لا شيء
فالموجود واحد حق لا عدم قدر ما هو على ردوه قبلوا ان يتكلم افلاطون للهيولى في كتبه المذكورة كان يشبه انها
ما عدا الموجود بلا فرق الموجود بالقوة والموجود بالفعل فلزمه واتباعه ان يسموا انها لا موجودة وانها

الاجسام موجودة بالفعل والهيولى بالقوة

تكون الموجود بالفعل من الموجود بالفعل محال لو كذا التكون من اللاشيء وتكون الموجود بالفعل من الموجود بالقوة اي الهيولى واقع

هذا جهل

واتباعه

الهيولى لا موجودة على الاطلاق ومنها تكون الاجسام عند افلاطون

لاموجودة كما وضع بارمنديس اي لاشي فلم يعلم انه يكون في الهيولى امر لاموجود اي العدم وهي ليست في ذاتها
لاموجودة على الاطلاق بل موجودة بالقوة كما بيّنا سابقا ويلزم من تسليمهم هذا ان يكون الاجسام الطبيعية
من اللاموجود بالذات وعلى الاطلاق او من اللاشي على رايهم لان الاجسام الطبيعية يكون من الهيولى وهي معدومة
على الاطلاق على رايهم ولاشي فالاجسام الطبيعية تكون من المعدوم على الاطلاق واللاشي على رايهم وهذا
مستحيل كما بيّن في المتن الخامس والسبعين اولا ثم قال واما ثانيا فلانها لما كانت الى اخره يعني قصروا ثانيا عدم
فرقهم العدم من الهيولى بل زعموا انه لما كان الهيولى واحدة بالعدد والموضوع مع العدم يجب ان يكون ايضا واحدة
بالقوة اي بالماهية والحد وقد اخطاؤا فيه كثيرا لان هذا اي كون شي واحدا بالعدد والموضوع مع شي وكونه
واحدا بالماهية والحد متغايرا ان تغاير كثيرا كما بيّن في المتن السادس والستين الا ترى ان اللبن والبياض
وكذا التفاح ورايحته وحلاوته وامثالها مما لا يحصى واحدة بالعدد والموضوع لكن ماهياتها وحدودها مختلفة
ثم اذا قال ونحن نقول ان الهيولى لاموجودة بالعرض الى اخره يعني رايه فيما نحن بصدده وقال نحن نعتقد
ان الهيولى مغايرة للعدم وبين التغاير بينهما بوجهين احدهما هو ان الهيولى لاموجود بالعرض فقط والعدم
لاموجود بالذات والاخر هو ان الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما والعدم ليس كذلك اصلا وكان المص حصل
مما مر ان طبيعة الهيولى وحالها تعرف من الفريقين اللذين ذكرناهما وهؤلاء البعض اي افلاطون واتباعه
لم يعرفوها فهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كافيا ولهذا لم يقدروا ان يحلوا شبه الاوايل المتن الثمانون قال
المص هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا بلا فرق اما معا او متفرقا فوجه هذا التثليث وذلك يخالفان
بالكلية لانهم وصلوا الى انه يجب ان يوضع للتكون طبيعة ما لكن جعلوها واحدة لانهم وان جعلوها اثنتين
بان قالوا انها كبيرة وصغيرة لكنهم جعلوها واحدة لانهم استحقروا الاخر لان الطبيعة الباقية مع الصورة علة
المتكونات كالام واما الطرف الاخر للتضاد وغيره ان لا يكون اصلا لمن يبصر ببصيرة عقله شره اقول لما
قال في المتن السابق ان بعض الحكماء اي افلاطون واتباعه وصلوا الى معرفة الهيولى الاولى لكن لا كافيا
لانهم لم يفرقوها من العدم كان لاحد ان يقول من جانبهم انهم فرقوها منه ايضا لانك كما عنيت مبادي ثلثة
متغايرة الهيولى والصورة والعدم كذلك هم عنوا الكبيرة والصغيرة والواحد مبادي ثلثة متغايرة
فلم قلت انهم لم يفرقوا الهيولى من العدم ولانه كما عنيت في جانب الموضوع مبدأين الهيولى والعدم كذلك
هم عنوا في جانبه مبدأين الكبير اي الهيولى والصغير اي العدم فانه كان يسمى اللاموجود اي الهيولى الاولى
بهذين الاسمين بهذا المعنى فقد كذبت في نقلك عنهم عدم بينهما اجاب في هذا المتن اولا ثم ذكر الاختلاف
الواقع بينه وبينهم ثم اعتذر من جانبهم فقال لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا بلا فرق يعني نعم ان
افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود اي الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لكن سموه بهما بلا فرق وتمييز بين الهيولى
والعدم اي لم يريدوا بهذين اللفظين متفرقين او مجتمعين الا الهيولى فما افلاطون وتابعوهم يفرقوا
العدم من الهيولى ولهذا وضعوا مبادي ثلثة بوجه مغاير بالكلية لما وضعنا لان تثليث المبادي الموضوع
منا معنوي لان كل مبدا عندنا مغاير للاخر بالمعنى والحد وتثليث المبادي التي وضعها افلاطون واتباعه

الهيولى لاموجودة بالعرض وقريب الى الجوهر وجوهرما

الهيولى سماها افلاطون صغيرة وكبيرة
الصورة سماها افلاطون واحدة

واتباعه اي الكبير والصغير والواحد لفظي ومن ثمه يكون المبادي عندهم حقيقة اثنين فقط اي الهيولى والصورة
ولفظا ثلثة الكبير والصغير اي الهيولى والواحد اي الصورة والى هذا اشار المص حين قال فوجه هذا التثليث
وذلك يخالفان بالكلية وبينه بقوله لانهم وان وصلوا الى انه يجب الى اخره لان افلاطون واتباعه علموا انه
يجب ان يوضع تحت التكون طبيعة ما تصدر عنها المتكونات لكن جعلوها واحدة فقط فهؤلاء وان كانوا ارادوا
ان يضعوا فرقا ما وان يراعوا في تلك الطبيعة الاثنينية حين سموها كبيرة وصغيرة لكنهم فعلوا امرا واحدا
ولم يضعوها ولم يراعوها ولم يريدوا بهذين اللفظين الدالة على الاثنينية لما قال لانهم اي افلاطون
واتباعه استحقروا الاخر اي العدم كانه يعتذر من قبلهم يريد انهم لم يميزوا العدم عن الهيولى لانهم عدوه حقيرا
لانه انما يبقى في التكون الهيولى وهي مع الصورة فقط علة ذاتية لحصول المتكونات تخرج عنها الصورة كما
تخرج الاولاد من بطن الام وتقبلها في نفسها قال واما الطرف الاخر للتضاد الى اخره يعني واما العدم الذي
هو الطرف الاخر للتضاد الذي له طرفان العدم والصورة فلم يروه مناسبا لان يعطى له اسم المبدا ولانه
معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية لا يناسب ان يعطى له اسم المبدا فلا يناسب ان يعين مبدا واما
انه معدوم بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذي هو الفساد الذي نهاية عدم الوجود يحكم بانه معدوم
بالكلية ومنه يحصل من قبل افلاطون ان الهيولى الاولى مع الصورة فقط علة ذاتية لحصول المتكونات وتبقى
في المتكونات معها وانها كالام وكل ما كان كذلك يناسب بل يجب ان يعين مبدا لها فالهيولى يجب ان يعين
مبدا لها فلذلك عينها افلاطون واتباعه ايضا مبدا لها وان العدم شر محض ومعدوم بالذات وكل ما
كان كذلك لا يناسب ان يعين مبدا للمتكونات فالعدم لا يناسب ان يعين مبدا لها فلذلك لم يعينه
افلاطون واتباعه كذلك المتن الحادي والثمانون قال المص لانه اذا وجد امر الهي وخير وقابل الاشتياق
نقول يوجد امر اخر مضاد له واخر يحبه ويشتاق اليه من طبعه ويلزم على هؤلاء ان يشتاق الضد الى فساد نفسه
لكن لا يمكن ان تشتاق الصورة الى نفسها لانها لا تحتاج اليها ولا الضد لان كلا من الضدين يفسد الاخر بل
هذا هو الهيولى كالانثى المشتاقة الى المذكر والقبيح الى الحسن لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض اقول
قد بيّن ارتباط هذا القول بما سبق بوجوه مختلفة وابينه انا بان اقول لما بيّن في المتن السابق عدم عدّ
افلاطون العدم من المبادي بسبب كونه شرا اراد ان يبين في هذا المتن انه وان كان شرا يجب ان يعد منها
ويكون مغايرا للهيولى بسببين يذكرهما ثم يصحح قولا اخر لافلاطون وحرف التعليل متعلق بمقدر وهو وان
كان شرا لكنه يجب ان يعد مبدا ثالثا مغايرا للهيولى لانه اذا وجد الى اخره ومن هذا يظهر خطاء افلاطون
بعدم فرقه من الهيولى وعدم عده من المبادي لكونه شرا وليس تعليلا لكون العدم شرا كما قال اكثر الشراح
فالمص اشار بقوله لانه اذا وجد امر الهي وخير الى اخره الى دليلين يرد بهما افلاطون الاول هو انه اذا
وجد في المبادي امر الهي اي شريف وخير هو الصورة فيوجد فيها ايضا امر مضاد اي مقابل له وهو ليس
الهيولى لانها لا تمانعه بل تقبله فيوجد في المبادي العدم المغاير للهيولى فعدم تمييز افلاطون اياه منها
وعده من المبادي ردي والملازمة الاولى ظاهرة لانه انما يكون شريفا وخيرا فيما اذا تحقق ما هو ردي وشر

فيها والآفاق العلم لكونه شريفا وخيرا ولكون هذه الملازمة ظاهرة ومسلمة عند الحكماء قال نقول يوجد امر اخر مضاد له
بصيغة المتكلم مع الغير والدليل الثاني هو انه اذا وجد بين المبادي امر مرغوب مشتاق اليه لكونه امرا الهيا
وخيرا فيوجد بينها امر اخر مستعد من طبعه لان يعشقه ويشتاق اليه بطبعه وهو العاشق المشتاق من طبعه ليس
الصورة ولا العدم بل هو الهيولى فظهر ان الهيولى والعدم ليسا امرا واحدا قال ويلزم على هولاء اي
على افلاطون واتباعه ان يشتاق الضد الى فساد نفسه لانهم لم يفرقوا الهيولى عن العدم ثم قال لكن لا يمكن ان يشتاق
نفس الصورة الى نفسها لانها ليست بمحتاجة الى نفسها لان الشيء لا يحتاج الى نفسه وكلما لم يحتج الى نفسها
لا تشتاق اليها اذ اشتياق شيء الى شيء انما يكون للاحتياج اليه فمن هذا ظهر ان العاشق المشتاق
الذي نتكلم له هنا ليس هي الصورة واما انه ليس هو العدم فيثبته بقوله ولا الضد لان الضدين يكون
كل منهما مفسدا للآخر يعني ولا يمكن ان يشتاق ضد الصورة اي عدمها الى تلك الصورة لان كلا منهما مفسد
للآخر وكل شيء يكون [redacted] كل منهما مفسدا للآخر لا يكون شيء منهما عاشقا للآخر ومشتاقا اليه فعدم
الصورة الذي هو ضد الصورة لا يكون عاشقا ومشتاقا الى الصورة فبقي ان يكون العاشق والمشتاق
اليها هي الهيولى كما قال المص بل هذا هو الهيولى واذا تبين هذا كذلك يرد افلاطون بما قال ويلزم على هولاء
ان يشتاق الى فساد نفسه تصوير الدليل هكذا لو كان العدم والهيولى امرا واحدا بالكلية كما قال افلاطون
واتباعه يلزم ان يشتاق شيء الى فساد نفسه والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قد اثبت ان الهيولى
تشتاق من طبعها الى الصورة فلو كان العدم عين الهيولى كما قال افلاطون كان مشتاقا الى الصورة لكن الصورة
مفسدة للعدم لانها كلما حصلت يزول العدم فلو كان العدم عين الهيولى لكان مشتاقا الى فساد نفسه واما بطلان
التالي فلان كل شيء يحب تحققه ويسعى ان يحفظ ولما قال ان الهيولى هي العاشقة للصورة والمشتاقة اليها اراد
ان يبين كيفية عشقها واشتياقها فقال كالانثى المشتاقة الى المذكر والقبيح الى الحسن وهذا التشبيه
ماخوذ من افلاطون فانه شبه الهيولى في تيماوس بالانثى المشتهية الى المذكر والقبيح المشتاق الى الحسن ومعنى
التشبيه الاول على ما ذكره الشراح اليونانيون هو ان الهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها كما يحب الانثى ان تجتمع مع
المذكر وتشتاق اليه لكن لا لاجل لذة الجماع وان كانت مقصودة من طبعها بل لتكون كاملة طبعا فهذا الاجتماع وهذا
يعلم من ان زيادة كمال الانثى هي الولادة ولهذا قال بعض الحكماء ان الانثى لم تخلق الا لاجل الولادة والنسل وهي
وهي مبدأ انفعالي اي قابلة لها ولهذا تكون لا متعينة بالنظر الى طبعها ولا تلد مذكرا فقط دائما او مؤنثا فقط دائما
بل يكون نسبتها الى الولادتين على السوية كما بينت مفصلا في ثاني النفس والقابل يحتاج في حصول الفعل والكمال
الى المبدأ الفاعلي اي الفاعل وهو المذكر في الولادة فالانثى تحتاج طبعا الى المذكر فتحبه وتشتاق اليه طبعا
ليحصل منها الولادة بالفعل وتصير متعينة بذاتها وتجد كمالها الطبيعي بالفعل كذا وتجد كمالها الطبيعي كذلك الهيولى مبدأ
انفعالي اي قابلة وغير متعينة لكنها تصير بالفعل ومتعينة في نفس الامر وتوجد بالصورة واذا اجتمعت معها يحصل
منها المركب كالولد ولهذا تحب وتشتاق ان تجتمع معها كما تحب وتشتاق الانثى ان تجتمع مع المذكر وبما حققنا
يندفع ما قال بعض الشراح من ان الانثى تحب المذكر وتشتاق اليه لتكون كاملة بل للذة الجماع والهيولى تحب الصورة

الصورة وتشتاق اليها لتصير كاملة فالتشبيه ليس بجيد وذلك لان محبة الانثى واشتياقها الى الذكر ليس ازيد من محبة الذكر
واشتياقه الى الانثى فلو كان تشبيه المص صحيحا لجاز ان يقال الهيولى تحب الصورة كما تحب الصورة اياها ولم يقل به
احد ووجه الدفع ان الانثى تحب المذكر وتشتاق اليه لتصير كاملة بحصول الولادة منها والمذكر يحب النسل بالطبع
كما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس والولادة كل في اي نفس ما يشابهه طبيعي له ويلزم منه ان يحب
ويشتاق طبعا الى الانثى التي لا يمكن ان يكون صاحب النسل بدونها كما بينه المص في الفصل الثاني من اول السياسة
المدنية لكنه لا يحبها ولا يشتاق اليها ليكمل نفسه بل ليكملها والاشتياق الطبيعي الصرف يكون الى ما لا يجده احد
ويكمل من كسبه واشتياق الهيولى الى الصورة من هذا القبيل كما سنبينه بعد مفصلا ومعنى التشبيه الثاني اي قوله
والقبيح الى الحسن ان القبيح يشتاق الى الحسن ويحبه ليستزين منه فان قالوا ان الحسن هو الذي يجذب الغير الى نفسه
وهو مشتق على راي محققي اليونانيين من قالئوس اي دعو وسمي الحسن به لانه يدعو ما سواه اليه فان قلت ان القبيح ضد
الحسن ولا شيء من الاضداد يحب ضده ويشتاق اليه كما قال المص في هذا المتن فالقبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق
اليه قلت احد الضدين المتنزعين اي القبيح والحسن لا يحب الاخر كما ان الصورة والعدم كذلك واما المركبان
اي القبيح والحسن فيحب احدهما الاخر كما قال المص في سادس الاخلاق ان الارض تحب السحاب ثم صحح كل واحد
من المثالين المذكورين وقال لكنها ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض فان افلاطون كان يسمي الهيولى انثى
وقبيحة على الاطلاق بلا تقييد واما المص فيقول انها ليست انثى ولا قبيحة بالذات لان ما يكون بالذات كذا لا يمكن
ان يتبدل منه الا بان يفسد فالهيولى لو كانت قبيحة بالذات لما امكن ان تتزين بالصورة ولو كانت بالذات انثى متعينة
ولا كاملة لما امكن ان تتعين وتصير كاملة بالصورة بدون ان تفسد فهي تقال قبيحة وانثى بالعرض اي بسبب العدم
لانها طالبة للصورة المعدومة فيها المتن الثاني والثمانين قال المص لكنها تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد
ولا تتكون من جهة اخرى لانها من حيث انها الشيء الذي يكون فيها تفسد بالذات لانه ما يكون فيها اي العدم يفسد
ومن حيث انها قوة لا تفسد بالذات بل يجب ان لا تتكون ولا تفسد لانها لو تكونت يجب ان يوجد شيء اول تتكون
منه حال كونه موجودا ولكن هذا هو طبيعتها فيلزم ان توجد قبل ان تتكون لاني اقول الهيولى هو الموضوع الاول
لكل شيء يتكون منه شيء آخر اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شيء ينتهي اليه اخرا فيفسد قبل ان يفسد اقول
يثبت في هذا المتن الذي هو خاتمة تعليم الهيولى انها ليست متكونة وحادثة ولا فاسدة بالذات واما تثبته
ليتبين ان الهيولى لا يمكن ان تتكون او تفسد بالنظر الى ذاتها وتتكون وتفسد من حيث انها عديمة الصور اللاحقة
ومنه يعلم ظاهرا ان الهيولى ليست متحدة مع العدم بالكلية كما زعم افلاطون وليتبين انه ذاهب الى انها قديمة
ابدية ولانه لما قال فيما مر مرة بعد اخرى انها تتكون تتولد وتتكون وجب عليه ان يبين باي وجه تتكون
وباي لا تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى فقال لكنها تفسد الى اخره اي الهيولى
المتحدة في الخارج مع عدم الصور اللاحقة تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى ثم بين جزءه
الاول بقوله لانها من حيث انها الشيء الذي يوجد فيها تفسد بالذات يعني لان الهيولى المتحدة في الخارج
مع عدم الصور اللاحقة من حيث انها الشيء الذي يوجد فيها كالعرض اي من حيث انها عدم الصور المتحقق

الهيولى الاولى لا تقبل الكون والفساد
بالذات وتقبلها من حيث انها عديمة
الصورة هي قديمة ابدية

فيها كالعرض اي لا من حيث ان ذاتها تفسد بالذات اي تفسد العدم المتحقق فيها لا نفسها واثبته بقوله لان ما يكون فيها
اي العدم يفسد وهذه الترجمة هي المطابقة لعبارته اليونانية وترجمها اكثر مترجمي حكماء اليونان والاتين
الى اللاتين بعبارات بعيدة عن مقصوده بل مفسدة له فانهم ترجموها بعبارة ترجمتها هذه لانها من حيث انها شيء
فيه تفسد بالذات وهذه العبارة لا تؤدي مقصود المص بل تفسده لان شيئا فيه هو الهيولى التي يوجد فيها
شيء اخر اي العدم فعلى الترجمة المذكورة يكون معنى كلام المص الهيولى من حيث انها هيولى تفسد بالذات وهذا
المعنى ليس مقصود المص بل مناقضا له فانه من حيث انها قوة لا تفسد بالذات فاخطاؤا فيها ولم يصلوا
الى مقصوده حتى زعم بعض متاخري شراح اللاتين فمعنى عبارته اليونانية ان المركب من الهيولى والعدم يفسد
بالذات من جهة ولا يفسد بالذات من جهة اخرى يفسد بالذات من حيث انه عدم كعرض ما في الهيولى اي يفسد العدم
ولا يفسد بالذات من حيث انه هيولى اي لا تفسد الهيولى فعلم من هذا ان الهيولى والعدم متغايران تغايرا بينا
ولعدم معرفة افلاطون بهذه المغايرة اخطاء فيما قال انهما واحد بالكلية هذا هو الشرح الصحيح المطابق
لرأي المص حقا وتعرف صحته بنقل شرح هذا الكلام على الترجمة المذكورة لانها من حيث انها شيء فيه تفسد
بالذات قال بعض الشارحين لها ان الهيولى تلاحظ على وجهين تلاحظ اولا بالنظر الى وجودها وثانيا
بالنظر الى ذاتها وانها ليس لها وجود مخصوص بل تأخذ الوجود من الصورة ولها ذات وماهية مخصوصة
لانها قوة جوهرية فالمص قال ان الهيولى من حيث انها شيء فيه اي من حيث انها شيء توجد فيه الصورة يعني من حيث
انها توجد تفسد بالذات فانه اذا انعدم صورتها المعينة ينعدم وجودها واذا انضم اليها صورة اخرى
تأخذ وجودا اخر هو الذي يقال انه يفسد بالذات فكذلك يقال ههنا من حيث انها شيء فيه اي من حيث انها
توجد تفسد بالذات واما الهيولى بالنظر ذاتها وماهيتها فلا تتكون ولا تفسد كما سيقول المص انتهى
اقول هذا الشرح وان كان معقولا لكنه ليس بمطابق لمقصود المص لانه لا يقول بفسادها بالذات ولان
هذا الشرح مخالف لقوله لان ما يفسد فيها هو العدم اي لا الهيولى ولا وجودها ثم بين الجزء الثاني وقال ومن حيث
انها قوة لا تفسد بالذات بل يجب ان تكون لا متكونة ولا فاسدة يعني ان الهيولى المركب من الهيولى
والعدم من حيث انه قوة اي من حيث انه هيولى ماهيتها القوة لا تفسد بالذات بل بهذه الحيثية يجب
ان يكون لا متكونا ولا فاسدا واثبت هذا بانه لو كانت الهيولى متكونة او فاسدة بالنظر الى ذاتها يلزم
ان توجد قبل ان تتكون وان تكون فاسدة قبل ان تفسد وهو محال فهي لا يمكن ان تتكون ولا ان تفسد ويثبت
الملازمة بانها لو تكونت لوجب ان يوجد لتكونها شيء اول تتكون هي منه حال كونه موجودا لان كل ما يتكون
يجب ان يتكون من امر موجود اولا لانه لا يتكون شيء من اللاشيء لكن طبيعة الهيولى هو الموضوع الاول
في التكون تتكون منه حال كونه موجودا جميع الاجسام الطبيعية فلو تكونت الهيولى لكانت موجودة قبل
ان تتكون وكذا لو فسدت لكانت فاسدة قبل ان تفسد وبقيت بعد لان كل ما يفسد ينتهي بالاخرة الى الهيولى
لانه لا ينتهي الى اللاشيء لكن طبيعة الهيولى تقتضي ان تكون باقية دائمة بحيث تنتهي اليها الفاسدات
والى ما قلنا اشار المص بذكر تعريفها حين قال لاني اقول الهيولى هو الموضوع الاول لكل شيء يكون منه

تعريف الهيولى

منه شيء اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شيء ما ينتهي اليه بالاخرة وكل جزء من اجزاء هذا التعريف يعلم ثبوته
لها من المتون السابقة اما كونها موضوعة فلانها توضع تحت الصورة ولانه يكون التكون فيها وهذا الجزء
بمنزلة الجنس لانه اعم من الهيولى ولما كان الجوهر التام موضوعا ايضا كالجدار فانه موضوع للصور العرضية
وكان يتقدمه جزؤه الذي هو الهيولى كالموضوع ولهذا تسمى هيولى ثانية وصف الموضوع في التعريف بالاول
اي الهيولى هو الموضوع الاول الذي لا ينحل الى موضوع اقدم ويكون موضوعا للصورة الجوهرية وبهذا يتميز
اللفظيين يمتاز الهيولى عن الصورة وعن الهيولى الثانية قوله لكل شيء متعلق بقوله موضوع اي موضوع
اول لكل شيء قوله يكون منه شيء حال كونه موجودا اي حال كون الموضوع الاول موجودا قال جميع شراح
اللاتين قوله حال كونه موجودا قيد للشيء والمعنى يكون منه شيء اي صورة حال كونها موجودة في الموضوع
الاول لا ~~بالذات بل بالعرض~~ لا بالعرض بل بالذات اي تقصد من الهيولى حين كون الصور موجودة فيها بالذات
لان الصور الجوهرية محاطة في الهيولى بالذات لا بالعرض اقول ليس بقيد للشيء بل حال من ضميره الراجع الى الموضوع الاول
وح يكون المعنى الهيولى موضوع اول لكل شيء يكون من هذا الموضوع شيء حال كون ~~الموضوع~~ هذا الموضوع موجودا
وباقيا في الشيء المتكون لان المراد من الشيء ههنا هو الجسم الطبيعي الجزئي لان المتكونات هي الجزئيات وصور الاجسام
توجد بالقوة في الهيولى دون الاجسام فالهيولى هو الموضوع الذي تتكون منه الاجسام حال كونه موجودا فيها وبهذا
يمتاز الهيولى عن العدم امتيازا ظاهرا لان الاجسام تتكون ايضا من العدم كما مر في المتن الثامن والخمسين والثالث
والستين لكن لا حال كونه موجودا وباقيا في الجسم المتكون لانه لا يوجد ولا يبقى في الجسم المتكون كما حقق في المتنين
المذكورين بل الجسم يتكون منه كما من الحد منه وقوله لا بالعرض شرح على وجهين قال سمبليقيوس هو يدل على ما دل
عليه قوله يكون منه شيء حال كونه موجودا لان المتبادر من تكون شيء من شيء حال كونه موجودا وباقيا في المتكون
هو تكونه بالذات لا بالعرض فقوله لا بالعرض كالمفسر لما فهم مما قبله فسره به ليتبين امتياز الهيولى عن العدم تبيينا
اظهر فتمام المعنى ان الهيولى هو الموضوع الذي يتكون منه شيء حال كونه موجودا وباقيا بالذات لا بالعرض كما يتكون
من العدم وقال الاسكندر الافرودسي على ما نقل عنه سمبليقيوس ان هذا القول لم يذكر لاخراج العدم ولامتياز الهيولى
عنه لانه خرج ووقع الامتياز بقوله حال كونه موجودا ولانه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى
بل ذكر لاخراج بعض اشياء يبقى مع الهيولى في الاجسام المتكونة لكنها تكون بالعرض مثلا الوضع من الخشب الاحمر
لا يصير صنما من لون الحمرة الا بالعرض وان كان يوجد ويبقى في الصنم المتكون فالمص يقول على ما قال اسكندر الهيولى
هو الموضوع الاول لكل شيء اي صورة يتكون منه حال كونه موجودا في الشيء المتكون شيء بالذات لا بالعرض
كما يوجد ويبقى حمرة الخشب في الصنم فان الصنم لا يقال انه يتكون من الحمرة بالذات والشرح الاول اولى عندي
من الثاني فان المص يتكلم ههنا للهيولى الاولى التي تميزها عن الثانية بقوله اول ولا يبقى مع الهيولى الاولى في التكون
الجوهري عرض ما لانه في مثل هذا التكون يكون انحلال الكل كما سيتبين في محله فقوله لا بالعرض لا يمكن ان يذكر
لاجل اشياء يتكون منها الاجسام حال كون تلك الاشياء موجودة باقية فيها ولانه لا يخرج بقوله يكون منه
شيء حال كونه موجودا فيه العدم فقط بل يخرج به ايضا الاشياء التي قال الاسكندر انها تخرج بقوله لا بالعرض

لانه تكون شئ من شئ حال كونه موجود ابتكونه بالذات على ما هو المتبادر فبهذا القيد يخرج جميع الاشياء التي
لا يتكون منه شئ بالذات فيخرج الاشياء التي قال الاسكندر الافروديسي لا يتكون منها شئ بالذات ايضا
فما قال من انها تخرج بتقييد لا بالعرض ليس بصحيح وما قال من انه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى
واحد فانما يجب في الحدود لا في الرسوم لانه قد يذكر فيها الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان الالفاظ المتقدمة

قد يذكر في الرسوم الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان معاني الالفاظ المتقدمة

كما فعل المص في تعريف الطبيعة في المتن الثالث من ثاني الطبيعيات وفي تعريف المكان في المتن الثاني والاربعين
من رابعها وفي مواضع اخر قال واذا فسد شئ ينتهي اليه بالاخرة اي اذا فسد مركب جوهري ينتهي اليه بالاخرة
لانها موضوع اول طبعا ليس قبلها موضوع وكل ما كان كذلك يجب ان تنتهي اليه المركبات بالاخرة اذا فسدت
لان الفساد لا ينتهي الى اللاشئ فتنتهي اليها ولما كانت الهيولى امرا باقيا مشاخرا تنتهي اليه الفاسدات يستحيل
ان تفسد والا [لكانت] فاسدة قبل ان تفسد وايضا لكانت باقية بعد ان تصير فاسدة والتالي بكلا قسميه باطل
فكذا المقدم فالهيولى لا متكونة ولا فاسدة بالذات هذا شرح هذا المتن لكن يمكن ان يورد على شرح قوله لانها من
حيث انها الشئ الذي يكون فيها تفسد بالذات اي من حيث انها العدم الذي يكون فيها تفسد انه باطل لان العدم
لا موجود والا موجود لا يفسد بالذات لانه لا ينعدم لا ينعدم وكل ما يفسد بالذات ينعدم فالعدم لا يفسد
بالذات وان العدم فساد فلا يمكن ان يفسد والا لكان للفساد فساد وان المص قال في اول هذا المتن ان الهيولى
اي المركب منها ومن العدم تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى ثم بين وجه فساد العدم فقط
ولم يبين وجه تكونه ايضا واقول في الجواب عن الاول ان ما قال المص من ان عدم الصورة يفسد بالذات ليس بمعنى
انه يفسد بالذات حقيقة كما يفسد الصور الموجودة بل بمعنى انه يرتفع ويزول بالذات بفساد الصور المتقدمة
الحالة في الهيولى ومجئ الصورة اللاحقة بها وايضا ان عدم الصورة ليس بلا موجود بالكلية كالنفي الصرف بل هو امر
دال على قابلية واستعداد ما في الهيولى كما يعلم من المتن الرابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة فيمكن ان يفسد
بالذات بوجه ما وعن الثاني ان العدم ليس فسادا بالحقيقة بل الفساد الحقيقي مستلزم للعدم الذي هو كصورة ما
وبهذا المعنى قال المص في المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات ان العدم صورة ما وعن الثالث ان وجه التكون
يعرف من معرفة وجه الفساد فلهذا لم يبينه ويورد ايضا ان المص عرف هنا الهيولى على الاطلاق وبالنسبة الى شئ
والتعريف يفيد معرفة المعرف على الاطلاق وبالنسبة الى شئ فيكون الهيولى معلومة على الاطلاق وبالنسبة
الى شئ وهذا مخالف لما قال في المتن التاسع والستين من انها انما تعلم بالتناسب وانه قال في المتن الثاني
والستين من ثالث الفلكيات انه يجب ان يكون مبادي المحسوسات محسوسة والدائمات دائمة والفاسدات فاسدة
وحكم هنا بان مبادي الاجسام الطبيعية الفاسدة اي الهيولى ليس بقابل للفساد بل هي دائمة وهذا تناقض
وانه حكم في المتن الثاني والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة ان الفساد لا يكون بالعرض وحكم هنا ان الهيولى
تفسد بالعرض وليس هذا الا تناقض صريح وانه قال في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة ان الاشياء
الدائمة تكون اقدم طبعا واشرف من الفاسدة ولما كانت الهيولى دائمة ولا فاسدة كما قال هنا والصورة
فاسدة ولا دائمة يجب ان تكون الهيولى اقدم واشرف من الصورة وهو امر فاسد لا يقبله احد وان المركب

المركب يفسد لكونه ذا هيولى كما قال في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة فالهيولى تفسد فسادا زيد منه لان كل
شئ يكون كذا لاجل شئ اخر يكون هذا الشئ الاخر ازيد كذا منه اقول في الجواب عن الاول ان تعريف الهيولى المذكور هنا
انما كان بالنسبة الى الصورة والجسم المركب واعطى بالتناسب لانه لما كان الهيولى موضوعة فانما تكون كذا بالنسبة
الى ما تكون موضوعة له وهو الصورة ولما كان يتكون منه شئ حال كونها موجودة فانما تكون كذلك بالنسبة
الى المركب لان ما يتكون منها هو المركب ولما كانت باقية في الفساد كان التعريف بالنسبة الى المركب الذي يفسد وبالجملة
كان نسبة الهيولى الى الجوهر وهذا الشئ والموجود كنسبة النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير او المادة والالى المقصود
من ذوي الصور قبل ان تأخذ صورة الى شئ اخر كما قال المص في المتن التاسع والستين المذكور في السؤال
وعن الثاني ان مبادي الدائمات يجب ان تكون دائمة كما قال في المتن الحادي والستين المذكور في السؤال واما
مبادي الفاسدات فبعضها فاسدة في الجزئي كالصور والعدم وان كانت تحفظ دائمة في الكلي وبعضها اي الهيولى مبداء
مشترك بين الاجسام الفلكية وما تحتها وان كان مع فرق ما كما سنبينه في كتب الفلكيات وهذا لا يمنع كون الفلك
غير قابل الفساد ودائما وعن الثالث ان فساد شئ بالعرض وعدم فساده بالعرض يمكن ان يلاحظ على وجهين
لانه يقال فسد شئ بالعرض اذا فسد بسبب فساد موضوعه الذي فيه لا بسبب فساد نفسه وبهذا الوجه
نقول الاعراض تفسد حين تفسد موضوعاتها لانها تنعدم بفسادها واسميه انا فسادا بالموضوع ويقال فسد
شئ بالعرض اذا فسد عرض في موضوعه الذي هو فيه وهذا الفساد يسميه سمبليقيوس وبعض اخر فساد الموضوع ايضا
وبهذا المعنى نقول فسد الابيض اذا فسد البياض الذي فيه وبهذا المعنى يقال تفسد الهيولى بالعرض اذا فسد العدم
بمجئ الصورة والوجود الذي به كان يوجد الهيولى بالصورة الموجودة اولا والمص لم يتكلم بهذين الفسادين
في الكتاب العاشر المذكور مما بعد الطبيعة بل كان يتكلم بشئ يفسد بالذات في نفس الامر فانه عين في ذلك
المحل ان بعض الاضداد مع كونه كذا في نفسه يمكن ان يصير ضده بالعرض كما ان الغراب الذي هو اسود في ذاته يمكن
ان يصير احمر بالعرض لو صبغ بلون آخر وبعضها لا يمكن كقابل الفساد واللاقابل الفساد لان ما يكون قابل الفساد
في ذاته لا يمكن ان يكون لا قابل الفساد بالعرض قال لانه لا يفسد بالعرض لان الكون قابل الفساد من لوازم الطبيعة
وماهيته التي لا يمكن ان تتبدل ولو بالعرض كما ان الانسان لا يمكن ان يكون غير ناطق والى هذا اشار حين قال فيه
ان القابل للفساد من جملة الاشياء التي يوجد فيها البتة ما يليق بها والا لكان شئ واحد بعينه قابل الفساد
ولا قابل الفساد وقال اقوناس في شرح هذا القول وان كان هذا صدقا بحسب الطبيعة لكن لا يلزم منه ان لا يقدر
الله تع ان يحفظ الفاسدات بالذات ويبقيها لا فاسدة بل هو قادر عليه وعن الرابع ان الامور الدائمة انما تكون
اقدم واشرف من الفاسدة اذا كان النسبة بين الاشياء المتصفة بصفة وفي هذا السؤال الرابع تماثل نسبت
الهيولى التي هي قوة بطبعها وناقصة جدا الى الصورة والفعل فهذه النسبة ليست بشئ وعن الخامس ان القاعدة
القائلة ان كل شئ يكون كذا لاجل شئ اخر يكون هذا الشئ الاخر ازيد كذا منه لا يجري في الجسم والهيولى لان ما هو محمول في القضية
المذكورة في هذا السؤال اي قوله الجسم المركب يفسد لا يصدق على الهيولى والمركب مع انه يجب ان يصدق محمولها على كل
طرف حتى تجري القاعدة المذكورة المتن الثالث والثمانون قال المص واما المبداء الصوري هل يكون واحدا

او كثيرا وكم يكون وايا يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى فليترك الى ذلك الوقت
واما الصور الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيأتي بعد فان يكون المبادي وايته وكم عدد الكون لكن تبينه
منا بهذا الوجه وسنتكلم بعد اخذين مبدأ آخر **اقول** لما رد بعض خطاء المتقدمين الواقعة في الهيولى الاولى كخطاء
افلاطون واتباعه الواقع فيها وفي العدم وتبينهما بيانا منفصلا ولم يبين الصورة الطبيعية التي هي مبادء بالذات
للجسم الطبيعي كالهيولى الاولى الا اجمالا وكان قد وضع بعض منهم مبادي صورية مجردة عن الهيولى كان لاحد
ان يسأل ويقول لكان ينبغي عليك يا ارسطو ان تفصل الصور الطبيعية كالهيولى والعدم وان تبين هل اخطأوا
في المبادي الصورية المجردة عن الهيولى ام لا وهل تكون واحدة ام كثيرة وكم وايته اجاب المص عن الثاني بقوله واما
المبداء الصوري وعن الاول بقوله واما الصور الطبيعية وفعل في هذا القول امورا اربعة عين اولا المحل المناسب
لتعليم المبداء الصوري ووعد ثانيا انه سيبحث عن الصور الطبيعية وفعل ثالثا خاتمة بيان المبادي ووعد رابعا
ان يتكلم بعد هذا المبداء اخر فقال في الجواب عن الثاني واما المبداء الصوري هل يكون واحدا او كثيرا وكم وايا يكون
فبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى فيبين فيه خطاؤهم ان كانوا والا فلا واراد بالمبداء الصوري
جنس الصورة المجردة والان تعرف هذا كما ينبغي ان تتفكر يجب ان تتفكر فيما قال في المتن الثالث من ثاني ما بعد
الطبيعة من ان في كل جنس من اجناس العلل يوجد علة واحدة اولى يجب يكون اشتراك معنوي في البواقي فاعلم
انه يوجد في الخارج محرك واحد اول هو فاعل الكل وهيولى واحدة اولى للكل وصورة واحدة اولى وغاية
اخيرة واحدة للكل والاولان اي المحرك الاول والهيولى الاولى على ما بينه ابن رشد القرطبي في مقدمة
هذا الكتاب حسن بيان يكون لنظر الطبيعي لان الحكيم الطبيعي طلب ووجد كلا منهما بالقصد وجد الهيولى
الاولى بالكون الجوهري ووجد المحرك الاول بالحركة كما وجده المص في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي
واما الاخيران اي الصورة الاولى والغاية الاخيرة فظاهر انه ليس لنظر الطبيعي بل لاصحاب الفلسفة الاولى
فهذه الصورة الاولى وان كانت واحدة بالعدد لانه الواجب تع الذي يرتبط به ويتوقف عليه الفلك
وجملة الطبيعة كما قال المص في المتن السادس والاربعين فالمص لم يرد بالمبداء الصوري اياها بل جنسه
الشامل لسائر الصور المجردة قوله فبيانه بالاستقصاء اي بيان ان المبداء الصوري هل يكون واحدا
او كثيرا واذا كان كثيرا فكم عددا يكون وايا يكون ليس من وظائف الحكمة الطبيعية بل من وظائف الفلسفة
الاولى فليترك بيانه بالاستقصاء لان الحكمة الطبيعية قد تبحث عنه ايضا لكن لا بالاستقصاء بل بالاجمال
وبالنظر الى وجوده ثم قال في الجواب عن الاول واما الصورة الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سنبين
بعد قال زابارلا وبعض آخر ان كلمة الواو ههنا للتفسير لان كل صورة طبيعية قابلة للفساد فالمعنى
واما الصور الطبيعية اي القابلة للفساد فسنبحث عنها ومقصودهم من هذا التفسير اخراج النفس
الناطقة في الصور الفاسدة واقول ان الواو ههنا ليس للتفسير بل لعطف الخاص على العام ليشير الى ان
بعض الصور الطبيعية كالنفوس الناطقة ليس بفاسد فتحصل كلامه انا سنبحث بعد عن جنس الصور
الطبيعية والفاسدة فان البحث عنها من وظائف الحكمة الطبيعية وهذه الصور هي ايضا تغاير الهيولى ومبداء

يوجد في الخارج محرك واحد اول هو فاعل
الكل وهيولى واحدة اولى للكل وصورة
اولى وغاية اخيرة واحدة اولى للكل

الى ذلك الوقت ولنجز ما وعدنا ان في
عشر من الفلسفة الاولى وانما قيد
البيان بالاستقصاء صح

ومبداء للاجسام المتكونة فان قلت الحكيم الطبيعي يبحث عن الصور الفلكية المحركة كما يظهر من ثاني الطبيعيات
مع انها ليست بقابلة للفساد ولا طبيعية فما يستفاد من كلامه ههنا من ان الطبيعي انما يبحث عن الصور
الطبيعية والفاسدة ليس بصحيح قلت انما يبحث الطبيعي عن صور الافلاك التي هي المحركة لها لا
من حيث انها صور مجردة عن كل مادة بل من حيث انها مبادي الحركة ومن هذه الحيثية يكون البحث عن الحركة
والمتحرك الماديين وهذا يكفي لان يبحث الطبيعي عنها بالقصد كما سنبينه في اول الكتاب الثامن
من الطبيعيات ثم قال فان يكون المبادي وايته وكم عددا تكون لكن تبينه منا بهذا الوجه يريد انه قد تبين
تحقق المبادي بما ذكر في المتون السابقة وتبين ايته تكون اي وتبين هذا حين وجد لزوم الهيولى
والمضاد وبين اي الصورة والعدم وتبين كم عددا تكون اي ثلثة كما علم تام ومن ثلثة مطابقة للمتن
الاول فيجب من باب وفعل منه اولا ثم قال وسنتكلم بعد اخذين مبداء اخر قال ابن رشد لعل المراد من المبداء
الاخر المحرك الاول الذي يبحث في هذه الكتب الثمانية لاجله لان كل ما يبحث عنه المص فيها كالخلا
او اراد به ابتداء تعليم العلم الطبيعي لان ابتداء تعليمه في الحقيقة من الكتاب الثاني او اراد به الطبيعة التي هي
مبداء الحركة والتي يشرع ان يبحث عنها في الكتاب الثاني قال الشارح المراد الاول كذب لان المص
لم يبحث في الكتب الثمانية لاجل المحرك الاول بل البحث عنه فيها لاجل الحركة كما سنبينه في اول الكتاب
الثامن والثاني كذب ايضا كما سيعرف من بيان ربط الكتاب الثاني بما قبله والثالث ليس بشيء
لان المص لم يقل سنقول بعد اخذين مبداء على الاطلاق بل قيد المبداء بالاخر فمراده بالقول المذكور
هو الاشارة الى تعليم اخر للمبادي المذكورة مأخوذة بالوجه الاخر كما سنبينه في بيان ارتباط الكتاب
الاتي بما قبله هذا اخر شرح الكتاب الاول واردنا ان نذكر بعده بعض ابحاث متعلقة بما سبق
فنقول **البحث الاول في المبداء المادي** سيبين المص في اول الكون والفساد الهيولى الاولى بالقصد
والتفصيل وسيكشف عن طبيعتها واحوالها بالتحقيق والتدقيق وفيه بحث الشراح عنها على وجه الكمال
ونحن سنبحث فيه ايضا على غاية التفصيل لكن دفعا لانتظارك اليه اوردنا ان نفصل بها على وجه الاجمال
والاختصار في فصول ستة **الفصل الاول** في ان الهيولى الاولى موجودة بالذات في الخارج بالقوة
وجه بيانا قضى اعلم انه يكون موجودة فيه قد علم مما ذكر المص في هذا الكتاب الاول ويعلم ايضا بان نرى
ان الاجسام الطبيعية تتبدل في الخارج تبدلا جوهريا بحيث لا يبقى فيه سنخ نوع الجسم المتبدل وتعريفه بل
يتغير ويتبدل الا قطعا وكل ما يتبدل في الخارج كذلك يجب ان يوجد فيه موضوع يبقى تحت التبدل
والكون كما يكون يبقى في التبدلات العرضية التي نرى فيها موضوعا عانعا عليه اي عليه فالاجسام الطبيعية
يجب ان يوجد فيها موضوع يبقى تحت التبدل والكون وموضوع هذا التبدل الجوهري هو الهيولى الاولى لكن
انه يعلم هذا من حال الفاعل الطبيعي فانه هو المبداء والمتبدل لشيء اخر من حيث انه اخر كما عرفه المص في المتن
الثاني عشر من تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما يبدله الفاعل الطبيعي اما هيولى او شيء له هيولى والا لما امكن
ان يقع عليه فعله فوجب ان يوجد الهيولى او ماله الهيولى حتى يتبدل واحدا منها فيتبدل وايضا ان كان

مراده ببعض ابحاث ثلثة ابحاث
البحث الاول في المبدا المادي والبحث
الثاني في المبدا الصوري والبحث
الثالث في العدم الذي هو مبدا ثالث

الهيولى موجودة بالذات في الخارج
بالقوة

التبدل

تعريف الفاعل الطبيعي

ما يكون حقيقة هو المركب الطبيعي كما قال المص في المتن الرابع والستين من اول الطبيعيات وفي المتن السابع
عشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع عشر من الثامن منه وكل مركب طبيعي يحصل من الهيولى والصورة
الداخلين فيه وايضا لو لم يوجد الهيولى لما تكثرت الافراد الداخلة تحت نوع لان الهيولى هي العلة الرئيسة للتكثر
لان كل كثير بالعدد يجب ان يكون له هيولى كما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر من ما
بعد الطبيعة ولهذا عرف الواحد بالعدد في سابع ما بعد الطبيعة بانه الذي يكون مادته واحدة وايضا
يوجد في جنس الموجودات فعال اي صورة محض هو طرف اعلى كالباري تعالى الذي هو اعلى جميعها كما برهن
عليه المص في ثامن الطبيعيات والتاسع والثاني عشر مما بعد الطبيعة ويوجد فعال اي صور متصلة بالقوة
لتحصل المركبات فيجب ان يوجد قوة في جنسها ايضا وهذه القوة من حيث انها طرف ادنى تكون في
ذاتها عارية من كل فعل ولما كان الهيولى امرا كذلك تكون بلا شبهة موجودة ما اي موجودة بالقوة
لا موجود بالفعل كما بيّنا في المتن الثامن والسبعين من اول الطبيعيات وموجودة بالذات ولا موجودة
بالعرض بسبب اقترانها بالعدم على ما علم في المتن التاسع والسبعين منه اما كونها موجودة بالذات فيعلم
من كونها جزء الاجسام الطبيعية الموجودة بالذات ومبداءها بالذات وقسم الموجود بالذات المنقسم
الى الفعل والقوة ومن كونها موضوعة اولى للتكون الجوهري حتى ظن اوائل الحكماء ان الهيولى فقط موجودة
وجوهر على الاطلاق دون سائر الجسمانيات وطبيعة الاجسام كما سيجي في المتن الثامن من ثاني الطبيعيات وخالفهم
افلاطون فقال في تيماوس وفي سوفسطا وفي مواضع اخرى ان الهيولى لا موجودة والمص اخذ المتوسط
اي قال انها لا موجودة بالفعل وموجودة بالقوة فقط ولهذا قال في المتن الثاني عشر من اول الكون والفساد
الهيولى هذا وموجودة بالقوة فقط واما على الاطلاق فليست هذا ولا موجودة الى اخره وهي اي الهيولى الاولى
جوهر لانها قسم من الجوهر وكل قسم الجوهر جوهر فالهيولى الاولى جوهر وتثبت الصغرى بانه كما قسم المص
الجوهر قسمه اليها والى الصورة والى الحاصل منهما كما قسمه في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع
من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من الثامن منه ولانها لو لم تكن جوهرا لكان الجوهر مما ليس بجوهر
فكان ما ليس بجوهر اقدم من الجوهر والتالي باطل فكذا المقدم ولانها طبيعة على ما بيّن في الفصل الاول من
ثاني الطبيعيات والطبيعة جوهر ولانها تقبل الصورة الجوهرية بلا واسطة وجميع الاعراض بالواسطة وكل ما
كان كذلك جوهر فالهيولى جوهر ولهذا قال الفيلسوف في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة الهيولى جوهر لانها
لو لم تكن جوهرا لا نعلم اي شيء هي غير الجوهر لان غيرها يجيء عليها ويذهب منها وهي تبقى واعلم ان بعض
الجواهر تام ومركب وهي التي توضع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وبعضها لا تام وبسيط
وهي التي توضع في الخطوط الجنبية في السلسلة المذكورة والهيولى الاولى ليست من القسم الاول بل من الثاني
والا لما حصل منها ومن الصورة واحد بالذات ولانه لما كان الجوهر المركب التام هو الجوهر اصالة كما يستفاد
من فصل مقولة الجوهر ولهذا يقال في المتن الثالث من ثاني النفس الاجسام ترى ان تكون جواهر ان بد لزم
ان يحكم بكون الهيولى تحت الجوهر كالمنسوبة اليه ولهذا قال في المتن والسبعين من اول الطبيعيات انها قريبة

الهيولى علة لتكثر الافراد الداخلة هي فيها وكل كثير بالعدد يجب ان يكون له هيولى

الواحد بالعدد هو الذي يكون مادته واحدة

اثبات كون الهيولى موجودة بالذات بالقوة لا بالفعل وكونها جوهرا لا تاما

الهيولى فقط موجودة دون الجسمانيات وطبيعة الاجسام عند القدماء ولا موجودة عند افلاطون

قوله ان الهيولى فقط هذه الهيولى ليست بمعنى الهيولى التي قال بها المص وافلاطون ومن جاء بعدهما بل بمعنى الجسم كالماء على ما قال ثالس الملطي او الهواء على ما قال ذيوجنس او النار على ما قال هراقليطس او الامر المتوسط كما قال اناقسيمندروس للمترجم

الجواهر ثلثة الهيولى والصورة والمركب منهما

بعض الجواهر تام ومركب وبعضها لا تام وبسيط

زية الى الجوهر وجوهر بوجه ما وقال سمبلقيوس في شرح المتن الثاني والخمسين من اول الطبيعيات الهيولى
والصورة مبدان حقيقيان للجوهر الذي هو الجسم المركب وكل منهما اي الهيولى والصورة ليس بجوهر بالذات
بل جوهريا فقط وليس بجسم بل جسميا والى هذا ذهب ثاوفرسطوس تلميذ المص حين سمى الهيولى جسميا انتهى
والجوهر البسيط اللاتام قسمان احدهما قوة والاخر فعل كذا يستلزم من المتن الثاني من ثاني النفس والهيولى جوهر
بالقوة فقط والصورة جوهر هو فعل ومن تركبهما يحصل الجوهر التام ويكون واحدا بالذات كما قال المص
في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي المتن السابع من ثاني النفس ومما بيّنت الى ههنا تفهم عدم فهمها
اي الهيولى يحيى المقتول السهروردي وعدم ورودها ورده على المشائين في المطارحات على ما فهمها من انه
اذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود وما ورده عليهم في حكمة
الاشراق من ان حاصل ما سموه هيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهرية سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر
وجودي وقوله موجود ما امر ذهني لانه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن
فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس بشيء اي موجود في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري وتفهم ايضا
كلا تعريفي الهيولى اللذين ذكرهما المص الاول هو ما ذكره في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق
وهو ان الهيولى هو الموضوع الاول لكل شيء يتكون منه حال كونه موجودا لا شيء الا بالعرض ولو فسد يفسد
اليه اخرا وقد شرحنا فيه والاخر هو ما ذكره في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الهيولى هي
التي ليست في ذاتها شيئا اي جوهرا تاما وصورة ولا كما ولا شيئا اخر اصلا مما يحد به الموجود وبحسب هذا هو
ان الهيولى الاولى موضوع اخير لجميع المقولات البسيطة لان المقولة البسيطة اما جوهر او واحد
من الاعراض التسعة والاعراض تحمل على الجوهر اي توجد في الصورة الجوهرية التي هي الشيء الذي توجد
به الاعراض في الحمل والجوهر اي الصورة يحمل على الهيولى اي يوجد فيها فكما ان الجوهر من حيث انه جوهر
امر مغاير للاعراض كذلك الهيولى او قل الموضوع الاخير لكل امر مغاير للجوهر اي الصورة والكم والكيف ولسائر
الاعراض فالهيولى ليست في ذاتها ماهية اي صورة جوهرية ولا كما الى اخره وعلل فيه بقوله لان الهيولى شيء يحمل عليه
كل واحد من هذه وذاتها وذات كل مقولة مخالفة لان غيرها يحمل على الجوهر وهو على الهيولى فما هو اخير بالذات ليس شيئا
بالذات ولا كما ولا شيئا اخر فمعنى التعريف هو ان الهيولى الاولى بحسب ماهيتها ليست بجوهر تام ولا صورة
وفعلا وليست كما بالفعل ولا كيفا بالفعل ولا شيئا من بواقي المقولات بل هي عشر مقولات بالقوة كما قال
ابن رشد في شرحه الفصل الثاني في ان الهيولى الاولى هل يثبت وجودها في الحكمة الطبيعية اولا نقل
ابن رشد في اخر شرح الكتاب السابق وفي شرح المتن الثاني والعشرين من الثاني منها عن ابن سينا انه
زعم انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يبرهن على ان الهيولى الاولى توجد في الخارج بل هو من وظائف
الفيلسوف الاول والحكيم الطبيعي ياخذها مسلمة الثبوت ويبحث عنها بعد هذا كما زعم ان اثبات
الصورة الاولى اي الواجب تعالى ليس من وظائف الحكيم الطبيعي بل من وظائف الفيلسوف وعلى هذا
الرأي كان سمبلقيوس فانه قال في شرح المتن الخامس من اول الطبيعيات ليس من وظائف الحكيم

الجوهر البسيط اللاتام اثنان الهيولى الاولى والصورة

تعريفا الهيولى الاولى

والموضوع مغاير لما يكون فيه صحيح

الطبيعي ثم بيّن انه يكون للاجسام الطبيعية مبادي وعناصر ولهذا لم يهتم المص لهذا البحث بل هو
من وظائف الفيلسوف الاول والى هذا الرأي ذهب بعض المتاخرين ايضا منهم من آنجنسقس يوحنا النحوي
فانه قال في شرح المتن الحادي والخمسين من اول الطبيعيات ان ارسطو لم يبين ان الهيولي موجودة بل بيّن
كونها من المبادي بحالة وكيف تكون ويستدل على مدعاهم الاول بان الهيولي الاولي مبدأ اول مخصوص
لموضوع العلم الطبيعي والمبدأ الاول المخصوص لموضوع ~~العلم الطبيعي~~ علم لا يبرهن صاحب هذا العلم على
وجوده في ذلك العلم كما علّم المعلم الاول في الكتاب الاول من التحليل الاول لان البرهان لا يجب ان يكون
من المقدمات الاول الغير ذوات الواسطة التقدمية العرفية كما عرفه المص في الفصل الثاني من اول التحليل
الثاني وليس في علم من العلوم مبدأ اقدم من مباديه الاول ولا يستحيل ان يبرهن عليها فيه فالهيولي الاولي لا يبرهن
الحكيم الطبيعي على وجودها وبانه كما يكون الصنعة الى المصنوعات كذلك يكون الطبيعة الى الاجسام الطبيعية
كما علمنا المعلم الاول في مواضع كثيرة لكن لا ينظر صنعة من الصنايع الى المادة الاولى لشيء من المصنوعات بل الى المادة
المختصة كما ينظر الحداد الى الحديد والنجار الى الحجر والخشب والطبيب الى بدن الانسان القابل للصحة فالحكيم
الطبيعي لا ينظر في الهيولي الاولي للاجسام الطبيعية لا سيما الى وجودها بل انما يتكلم للمادة القريبة لكل
لكل جسم ولا يتكلم للاولى ولا ينظر فيها الا الفيلسوف الاول كما قال على ما نقل عنه ابن رشد ويستدل ابن سينا
على مدعاهم الثاني اي على كون اثبات وجودها من وظائف الفلسفة الاولى بان الهيولي الاولي علة
الجوهر ومبدأوه وكل علة للجوهر ومبدأ له يبحث عنه الفلسفة الاولى كما قال المص في اول الثاني عشر
ما بعد الطبيعة فالهيولي الاولي يبحث عنها الفلسفة الاولى ولهذا بحث المص عنها بالقصد في المتن الثامن
من سابع الفلسفة الاولى وفي المتن الرابع من ثامنها واثبت وجودها فيه واقول الحق هو ان اثبات الهيولي الاولي
من وظائف الحكيم الطبيعي لان الحكيم الطبيعي ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط الاول القوي الذي به
يبرهن على وجودها وكل من ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها
فمن وظائفه ان يثبتها ويبرهن على وجودها وتثبت الصغرى بانه لا يمكن ان تثبت الا بالتبدل الجوهري
لانه به يثبت انه يوجد سوى الصور الجوهرية المتعاقبة بعضها بعضا امر اخر يكون موضوعا لها ويوجد
مع كل واحد منها كما علم من الكتاب السابق فلما كان النظر الى هذا التبدل الجوهري من اصول انظار الحكيم
الطبيعي ورؤوسها ثم كان هو الحد الاوسط القوي لاثبات الهيولي كان اثباتها من وظائفه قطعا
ولا ينبغي ان يشتبه احد على ما قلنا بل يجب عليه ان ينظر الى ما كتب المص من المتن الثاني والاربعين
من الكتاب السابق الى اخره والى ما كتب في الفصل الاول من اول الكون والفساد فانه بيّن في الاول
انه يجب ان يفرض تحت كل تبدل موضوع يقع عليه التبدل وبيّن في الثاني انه يوجد تكون على الاطلاق
يوضع تحته مادة ما والى هذا ذهب الكثر الثانيين ولهذا قال ابن رشد في مقدمته للكتاب السابق
للحكيم الطبيعي ان يعلم الهيولي الاولى والمحرك الاول وللحكيم الاول ان يعلم الصورة الاولى والغاية
الاولى نعم قد يبحث عنها الحكيم الاول ايضا لكن بحيثية مغايرة للحيثية التي بها يبحث عنها الطبيعي فصلنا

فصلنا في الفصل الثالث من البحث الاول للمقدمة وما ذكره الخصوم لاثبات دعويهم الاولى فمقدوح لان
العلم انما يبرهن على وجود موضوعه بيرهان لمّي لانه ليس له مبدأ واقدم منه لكنه يبرهن عليه ويثبته ببرهان
ان وكذا ما ذكروه لاثبات الثانية لان الهيولي الاولي ليست مبدأ الجواهر المبحوث عنها في الفلسفة
الاولى لانها مجردة عن كل مادة بل هي مبدأ الاجسام الطبيعية نعم قد يبحث عنها فيها بطريق التبعية وبحيثية
اخرى ولهذا ليس بامر غريب لو بحث عنها في الكتاب السابع والثامن منها كما ذكر في الدليل الثالث بل اقول
انما ذكر المص فيهما ما ذكره في الطبيعيات على ما يدل عليه الحد الاوسط المذكور اي التبدل فانه اثبات طبيعي
البحث الثالث في ان الهيولي الاولي هل يكون لها فعل بالنظر الى ذاتها ام لا قسم بعض العلماء الفعل الى الفعل الصوري
وهو الصورة الجوهرية الطبيعية التي بها يقال شيء هذا كما قال المص في المتن الثاني من ثاني النفس كالصور الجوهرية
للحجر والنبات والفرس والانسان والى الفعل الوجودي وقسموا القوة الى ثلثة اقسام احديها قوة فاعلة و
ثانيها قوة منفعلة وثالثها قوة استعدادية وقالوا هذه الاخيرة ليست الا الشيء الغير الموجود في الخارج القابل
لان يوجد فيه بعد وقد يقال في عرفهم هذا الشيء في قوة استعدادية ويريدون به انه قوة استعدادية وقد يقال
انه في علته او في قوة علته كما ان الورد الذي سيوجد في الربيع قوة استعدادية في الشتاء وفي القوة الاستعدادية
فيه لان يوجد في الربيع وان العالم قبل ان خلقه انه كان في قوة تقع ان يوجد ولما كان يقابل لكل من القوتين
الاخريين فعل يقابل هذه القوة الاستعدادية الفعل الوجودي الذي به يوجد شيء بعد ما كان اولا
في تلك القوة وقوة علتها في خارجها اي خارج علتها وبه يقال وجد بالفعل في ذاته ويعد في سلسلة
الموجودات فالهيولي الاولي فيما نحن فيه تكون الان قوة منفعلة من الفعل الصوري الذي تقبله وليست
قوة استعدادية لانها موجودة الان في نفس الامر فتكون فعلا وجوديا مقابلا للقوة الاستعدادية اعني
يكون لها فعل به تكون موجودة بالذات وموضوعة بالفعل في خارج علتها لذا قال سقوطس في مواضع من
شرحه لكتب المص وتلاميذه وكثيرون اخرون ممن ليس من تلاميذه ورهابين قوم فقراء جنبيس وتاسترنش
وبلكش واستدل هؤلاء بان الهيولي الاولي في ذاتها موجودة بالذات الان بالفعل في خارج علتها
بوجود مغاير لوجود كل موجود اخر وكل ما يكون كذلك يكون له فعل به يوجد بالفعل ولا يكون في القوة
الاستعدادية وقوة علتها كما كان قبل فالهيولي الاولي يكون لها فعل به توجد الان بالفعل ولا تكون
في القوة الاستعدادية وقوة علتها وهذا فعل وجودي وقال بعض اخر ان للهيولي الاولي العنصرية
منظورة بذاتها فعلا ما بعد طبيعي اي فصلا ذاتيا لانها في ذاتها متميزة عن الصورة والهيولي الفلكية وكل
ما يمتاز عن شيء يمتاز عنه بفعل بالضرورة لان المميز هو الفعل كما قال المص في المتن التاسع والاربعين
من سابع ما بعد الطبيعة فالهيولي الاولي منظورة في ذاتها فعل ما بعد طبيعي اي فصل ذاتي والحق ان بعض
شراح اليونانيين على ما نقل عنهم سمبلقيوس وتبعهم ابن سينا بان الهيولي الاولي سوى الصورة النوعية
الجوهرية صورة جوهرية اخرى مقارنة لها دائما غير مفارقة عنها ابدا مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية
والعنصرية هي ماهية نوعية لافرادها الجزئية لا متعينة في نفسها تتركب منها ومن الهيولي الجسم المطلق المبهم

ابن سينا

[1] الفعل صوري ~~وجودي~~ ووجودي

[2] القوة فاعلة ومنفعلة واستعدادية

[3] الهيولي الاولى موجودة في الخارج بالفعل ولها فعل وجودي عند البعض

[4] للهيولي الاولى فصل ذاتي

[5] ذهب بعض شراح اليونانيين الى ان في الجسم صورة جسمية سوى الصورة النوعية

ويتعيّن بالصور النوعيّة وسمّوها صورة جسميّة ومقدارا واتصالا وامتدادا وزعموا انّ الجسم المطلق
متّصل في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعيّة والكمّ المتّصل وتبع ابن سينا جميع من جاء بعده
من حكمائنا الاسلام الّا ابن رشد ويحيى المقتول السهروردي وتابعيهما وزعم اكثر علمائنا انّ هذا مذهب
ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين حتى زعموا انّهم اثبتوا الهيولى بانّ الجسم المطلق متّصل قابل للانفصال
والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية لا يقبل نفسه ولا ضدّه فالجسم ليس باتصال فقط ففيه ما
يقبلهما وهو الهيولى وتبعه ايضا من علماء اللاتين شقوتش وتلاميذه في مجرّد الحاق الصورة الجسمية بالهيولى
لا في اثبات الهيولى بما اثبتها ابن سينا وسائر حكمائنا الاسلام فانّهم اثبتوها بما اثبتها افلاطون وارسطو
وجميع اتباعهما كما عرفته في الكتاب الاول المشروح مفصّلا قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من منطق الشفاء يجب ان يعلم انّ كل جسم فهو متناه ولكن حدّ الجسم من حيث هو جسم غير حدّ
الجسم المتناهي من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما يقوم بحدّ الجسمية جسما ولذلك قد يعقل
الجسم جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح بالبرهان فالتناهي ليس داخلا في ماهية الجسم فالسطح ليس جزء
حدّ الجسم ومع ذلك فانّه وان كان كل جسم متناهيا فانّ الابعاد ليس بواجب حصولها في الجسم بالفعل
فانّ الكرة من حيث هي كرة جسم وليس يحيط بها الّا نهاية واحدة وليس يفرض فيها ابعاد بالفعل متميّزة
بل الجسم انّما هو جسم لانّه من شأنه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حدّ
واحد مشترك تقاطعا على قوائم وهذه الصورة الجسمية فانّ الشيء الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا ثم بعدا
آخر مقاطعا على قائمة ثم ثالثا يقاطع الاولين على التقاطع الاول على قوائم فهو الجسم ثم اذا اختلف
الجسمان بانّ احدهما يقبل احد الابعاد او الاثنين منها او ثلاثتها اكبر واصغر من الابعاد والتي في الجسم الآخر
فانّه لا يخالف في ان يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتّة ويخالفه فيما قبل من الابعاد وعلى ما ذكر فهو من حيث
يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او ثلثة هي موجودة فيه بالفعل ان
امكن فهو بحيث يقدر وذلك له من حيث انّه يقدر سواء كان التقدير لا بعينه ان امكن او بعينه والصورة
الجسمية التي هي صورته الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي صورة
جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير
محدود هو العرض الذي من باب الكمّ والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية
ولا يختلف بحسب الصورة فانّ الشمعة باي شكل شكلتها يحفظ عليها ان يكون بحيث يصحّ فرض ابعاد ثلثة
مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف مع كل شكل ما يتحدّد ويتعيّن فيها من الابعاد
طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوّة اذ احد ذلك الشكل فانّه ان تشكّل الشمع بشكل كرة كان موضعا
لنسبة ابعاد محدودة هي غير المحدودات المعيّنة التي تقبلها اذا كان شكله شكل مكعّب وذلك كميته ولهذا
قد يتخلخل جوهره تارة ويزيد حجمه عند التخلخل فيكون قد ثبت لجوهريته النوعية فضلا عن الجسمية
وتغيّر مقداره الجسمي ثم قال والجسمية بالمعنى الاول لا تقدّر بشيء البتّة لانّ المقدّر يجب ان يكون مسا

ساويا للمقدَّر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدَّر لا يقدر بالمساواة بل بما يخالف المقدر والاصغر
يكون مخالفا لما يقدره فما يقدّر لا يكون غير مخالف بجميع ما يجانس مقدره بل لا بدّ من ان يكون مخالفا لبعض
ما يجانس مقدره وكذلك ما يقدر فلا يتقرر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدّرا
فاذن انّما يقع تقدير الاجسام بذلك المعنى الآخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت
والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست الصورة الجسمية اى الجسمية هي الكمية بل الجسمية التي هي عرض
هي جسمية بمعنى آخر وقال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وكونه
بهذه الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسما وليس الجسم جسما بانّه ذو امتدادات ثلثة مفروضة
فانّ الجسم يكون موجودا وثابتا وان غيّرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل فانّ الشمعة او قطعة من الماء
قد يحصل فيها ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها ثم اذا استبدلت شكلا بطل كل
واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة وحصلت ابعاد وامتدادات اخرى والجسم باق بجسميته لم يفسد
ولم يتبدّل والصورة التي اوجبنا له وهي كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل
وقد اشير لك الى هذا في غير هذا الموضع وعلمت انّ هذه الامتدادات المعيّنة هي كمية اقطاره وهي تلحقه
وتتبدّل وصورته وجوهره لا يتبدّل وهذه الكمية ربما تبعت تبدّل اعراض فيه وصور كالماء يسخن فيزداد
حجما ثم هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مباد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغيّر بالجملة له زيادة
في المبادي فالمبادي التي بها يحصل جسميته منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم
بان يسمّى مبادي وهي اثنان احدهما منه قائم مقام الخشب من السرير والآخر منه قائم مقام صورة السرير
وشكله من السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمّى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية يسمّى
صورة [illegible] فان صورة الجسمية امّا متقدمة لسائر الصور التي للطبيعيات اجناسها وانواعها وامّا مقارنة لها
لا تنفكّ هي عنها فيكون هذا الذي هو للجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسائر ذوات تلك الصور بهذه
المنزلة اذ كلّها متقرّرة الوجود مع الجسمية فيه فيكون ذلك جوهرا اذا نظر الى ذاته غير مضاف الى شيء
وجد خاليا في نفسه عن هذه الصور بالفعل ويكون من شأنه ان يقبل هذه الصور او يقترن بها ثم قال في الموضع
الطبيعي انّ الجسم بما هو جسم مبدأ هو هيولى ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او شئت
صورة نوعية من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا اخذت الجسم من حيث هو جسم كالابيض
او القوي او الصحيح والموضع له اى هذا الذي هو هيولى لا تتجرّد عن الصورة قائمة بنفسها البتّة ولا يكون
موجودة بالفعل الّا بان يحصل الصورة فيوجد بها بالفعل وتكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها
انّما هو مع حصول صورة اخرى تنوب عنها وتقوم مقامها لفسد معها الهيولى بالفعل وقال في الفصل الثاني
من المقالة الاولى من الهيات الشفاء وامّا المقدار فلفظ اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد
المقوّم للجسم الطبيعي اى الصورة الجسمية ومنه ما يقال له مقدار ويعنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح

والجسم المحسوس وقد عرفت الفرق بينهما اي في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من المنطق وفي
الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء كما عرفت انه ليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة
ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبداء لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان
مبداء الوجود فلم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد
منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات
الشفاء ان معنى هذا الرسم للجسم اي ما يقال من انه جوهر طويل عريض عميق هو ان الجسم هو الجوهر الذي
يمكن ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتداء هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا
اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض فيه بعدا عموديا بهذه الصفة
غير هذه الثلثة عليه ثم قال وهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بما هو
ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست
مقومة له بل هي تابعة لجوهره ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا
بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد
هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم
بل لطبيعة اخرى اي [illegible] لصورته النوعية حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به
او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار
له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد
فيختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته التي ذكرناها ولا تتغير وقال السعد التفتازاني في شرح المقاصد
ناقلا عنهم احتج المشاؤون على ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية الجوهريتين بانه لما بطل
كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند
الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته وكل ما كان كذلك فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير
المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكم كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة
صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر
من الجسم غير هذا الامتداد الجوهري الذي له الامتدادات الوضعية الاخذة في الجهات الثلث فليس
هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم وتقبل الانفصال لذاته وعند
ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول

مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى
معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية
وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث اخر
ولا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الاخذة في الجهات الثلث وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان آخر عرضية
اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية
او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية لاخر
كالسطح المقسم للجسم والخط المقسم للسطح والنقطة المقسمة للخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه
وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية
لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء
في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع
القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين
ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل
جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كالماء في الجرة يجعل في كوزين او ماء الكوزين يجعل في جرة
فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع
طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثرة ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته
واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه واثبت شقوتش — اثبات الصورة الجسمية الجوهرية
وتلاميذه ما ادعوه من انه يوجد في الهيولى صورة جسمية جوهرية ما عدا الصورة النوعية الجوهرية بان
النفس على ما عرفها المص في المتن السابع من ثاني النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي فقدم الجسم الذي
له الفعل عليه وهذا الجسم حاصل من الصورة الجسمية وبانه يتحقق في الانسان ان يكون جسميا وهذا لا يمكن
ان يتاتى من نفسه الناطقة لانها لا جسمية ولا هيولانية ولا يمكن ان يعطي اللاجسمي واللاهيولاني شيئا
ان يكون هيولانيا وجسميا انتهى ما قالوا وقال الشارح ينبغي ان تعرف ان التكلم لذات الهيولى الاولى مغاير
التكلم لموجوديتها اي لوجود يوجد به الهيولى والتكلم بالذات لذات الهيولى ثم لموجوديتها بعد فاقول
ذات الهيولى الاولى موجودة حقيقة وجوهر لا تام كما بين سابقا وموجودة خارج عقلنا لكنها موجودة
مغايرة لكل فعل بالكلية لانها قوة محضة وموجودة بالقوة فقط لانه بهذا الوجه يحصل منها ومن الصورة
الجوهرية معا واحد بالذات اي الجسم الطبيعي كذا علمنا المعلم الاول حين سمى ماهيتها قوة في المتن الثاني
والثمانين من الكتاب الاول السابق وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن الثاني من ثاني
كتاب النفس وفي المتن الثالث من ثامن كتب ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر والسادس عشر منه وفي موضع

اخر غير محصورة وقد فصلنا هذا المقام في كتب الكون والفساد ثم قال ثم اقول الرأي الاول لا ارى مثبتا
لان الفعل الوجودي فيما نحن فيه ليس الا الهيولى الاولى وكل فعل يكون لذي فعل فيلزم ان يكون الهيولى فعل
الهيولى واللازم باطل فكذا الملزوم وايضا ان الفعل الوجودي هو الهيولى الاولى فما قالوا من ان الهيولى الاولى
يكون لها فعل وجودي هذيان لانه لا يجوز ان يقال الشيء يكون لنفسه لان ما يكون له الفعل يجب ان يكون
امرا والفعل الذي يكون له امرا آخر مغايرا له مع انه اذا كان الفعل الوجودي هو هذه الهيولى الاولى كان
قولنا الهيولى الاولى يكون لها فعل وجودي وقولنا الهيولى الاولى يكون لها الهيولى الاولى بمعنى واحد
والتالي اظهر الفاسدات فكذا المقدم وايضا ان اطلاق الفعل على الهيولى الاولى مخالف لرأي الفيلسوف
المسمى لها دائما قوة صرفة لان الفعل مضاد للقوة كما قال في المتن الثامن من سادس ما بعد الطبيعة لانه
كان يقول الهيولى الاولى موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل قال في المتن الحادي عشر من اول الكون
والفساد ونقول الان بالاختصار انه يكون من الا موجود على الاطلاق بوجه ومن الموجود دائما لان هذا
اي الهيولى الاولى موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل فما ذهب اليه شقوطش وتوابعه مخالف لرأي
المص فانهم قالوا ان الهيولى موجودة بالفعل وفعل واما ما استدلوا به على رأيهم فهو استدلال الوجود
الاعم لاثبات الاخص وهو فاسد لان الوجود لما كان ينقسم الى الفعل والقوة كما علمنا المقدم الاول
في المتن الثالث من ثالث الطبيعيات وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن العشرين
من رابع الطبيعيات وفي المتن السابع عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وفي الفصل الثالث من الثالث
عشر منه وفي مواضع اخر كان الاستدلال المذكور هكذا الهيولى الاولى موجودة بوجود خارجي خارج
عللها فتكون فعلا ويكون لها فعل وهذا ليس الا كان يقال هذا الشيء حيوان فيكون انسانا وهذا
فاسد فكذا ما ذكروه بل كان يجب ان يقال الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون اما فعلا
او قوة او علة فتكون اما بالفعل او بالقوة فان هذا الاستدلال الصحيح لان الهيولى قوة وبالقوة هذا ثم
اعلم ان بعض شقوطيين مثل آسترتين وتبعهم قالوا المراد بالفعل الوجودي وبالهيولى المتصفة
به هو الوجود الخارجي والهيولى المتصفة بالوجود الخارجي يعني انها ليست في قوة استعدادية
وقوة عللها فقط غير صادر عنها بل موجود بوجود خارجي خارج علله صادرة عنها مغايرة لكل ما عداها
في الخارج واثبتوا كون المراد كذلك بان نتيجة شقوطش اللازمة من ادلته التي ذكرها في كتابه وهي هذه
فثبت ان الهيولى شيء ليس في قوة استعدادية فقط على ما دل عليه الادلة المذكورة انفا وقالوا انه لم يرد
ان يثبت شيئا الا هذا اي ان لا يكون الهيولى في قوة استعدادية فقط قال الشارح لو بين المراد من الفعل
الوجودي هكذا لا خالفهم في هذا بل اقول ان الهيولى الاولى موجودة في الخارج وليست في قوة استعدادية
وقوة علته اي الواجب تع فقط غير صادرة ولا خارجة عنها كالامور المستقبلة بل موجود خارج علته
وجودية ومغايرة للصورة ولكل ما عداها لكن اقول لا يصح ان يقال هي فعل او يكون لها فعل او هي بالفعل
بالذات فاني ما رأيت في موضع من كتب المص ان يقول الهيولى الاولى فعل او شيء يكون له فعل او شيء يكون

يكون بالذات بالفعل بل انما قال انها قوة وموجودة بالقوة كما مر ولهذا لما بين حصول الواحد بالذات
بينه بانه يحصل من القوة والفعل كما قال في المتن الخامس عشر والسادس من ثامن ما بعد الطبيعة وفي موضع
اخر ولو كان الهيولى فعلا كما ذهب اليه شقوطش لجاز ان يقال في بيان حصوله انه يحصل من الفعل والفعل
لكنه لا يجوز ثم قال وقالوا ان الفعل الوجودي مما قال به الفيلسوف في المتن الحادي عشر من تاسع ما بعد
الطبيعة فانه قال فيه والفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة قالوا ان المص حكم هنا حكما ظاهرا
بان الفعل هو وجود شيء وهذا ليس الا الفعل الوجودي الذي به يوجد الاشياء خارج عللها و
استقلا وانما قوله الفعل هو ان يوجد شيء الفعل الوجودي ومن قوله لا كما نقول بالقوة القوة
الاستعدادية للوجود الفعلي ثم قالوا بل المص كأنه قال ما وجدت القوة الفاعلة والقوة المنفعلة
فقط بل وجدت ايضا قوة اخرى تظهر من تقسيم الفعل بين القوة الاستعدادية حين قال فيه لا نقول
القابل هو الشيء الذي يستعد طبعا لان يحرك شيئا او يتحرك من اخر فقط بل يكون على وجه اخر ايضا
قال الشارح عبارة المص الاولى وان كانت في اكثر التراجم اللاتينية وفي النسخ الكثيرة اليونانية كما نقلوا
من ان الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة لكني اظن ان هذه العبارة سقيمة كما قال اسبارثو قبلي
والعبارة الصحيحة لكن يوجد شيء بالفعل لا كما نقول بالقوة كما وقع في الترجمة الپارسية لان مقصود المص
هناك هو ان يبين الفعل ولا ان يبينه بل يبين الوجود بالفعل وبخصوصية الوجود بالقوة لان القوم يقولون
بعض الاشياء يوجد بالفعل وبعضها بالقوة بين الثاني حين يقول لانا نقول بالقوة كما في الخشب
هيكل العطارد وفي الكل النصف اي في كل الخط مثلا نصفه بسبب انه يمكن ان يخرج منه وكذا العالم
لشيء لم يتفكر لكن يقدر ان يتفكر ثم بين الاول حين يقول ويكون بالفعل كالباني بالنسبة الى المبني
والمتيقظ الى النائم والمبصر الى المغمض البصير وظاهر انه انما يبين بهذا الكلام الاشياء التي توجد
بالقوة والتي توجد بالفعل لان الباني والمتيقظ والمبصر ليسوا فعلا بل يوجدون بالفعل والمص بين
اذا بالتقسيم لان الشيء اذا كان بالقوة يوجد بوجه واذا كان بالفعل يوجد بوجه اخر ثم يعلم من هذا معنى الفعل
علما ظاهرا لانه يعلم ان الفعل حال مقابل للقوة والاشياء التي يكون بهذه الحال لها تقال موجودة بالفعل
والتي يكون مقابلة لها تقال موجودة بالقوة وايضا لو كان العبارة الصحيحة كما نقلوا لما اعتذر المص
من عدم تعريفه الفعل حين قال ولا ينبغي ان يطلب تعريف جميع الاشياء انتهى فان الفعل من الامور البسيطة
والبسائط لا تعرف كما قالوا لكنه اعتذر فالعبارة المنقولة ليست بصحيحة وثبت الملازمة بان العبارة
المنقولة لو كانت صحيحة لكان المص معرفا له بانه هو ان يوجد شيء حدا او رسما فلم يكن اعتذاره من عدم تعريفه
صحيحا وايضا ان العبارة المقابلة لهذه العبارة اي قوله بالقوة يؤيد كون هذه بالفعل لا الفعل على ان كل
عبارة بالقوة وقعت في الموقع المذكور في خمسة مواضع وعبارة بالفعل وقعت في اربعة مواضع فتكون
هذه العبارة الواقعة اولا خامسة فكما وقعت في اربعة مواضع عبارة بالفعل مقابلة لعبارات بالقوة فكذلك
ينبغي ان يقع هذه العبارة الاولى مقابلة لعبارة بالقوة وايضا يستفاد صحة ما ذكرنا من النتيجة التي ذكرها

بعض الاشياء موجودة بالفعل وبعضها بالقوة
النصف يوجد في الكل بالقوة

البسائط لا تعرف

المص في الموقع المذكور حيث قال فما يكون وكيف يكون ما يوجد بالفعل لكن ظاهر الناظر هذه وامثاله
واذا كان ما ذكرنا حقا يكون ما قال الواهر ان الفعل الوجودي ما يستفاد من المتن المذكور لغوا ثم قال ولو سلّم
صحة العبارة المنقولة عنهم لا يستفاد منها الفعل الوجودي والقوة الاستعدادية كما لا يخفى **اقول**
يستفاد منها ان الفعل هو وجود شيء لا بالقوة وبالمقابلة القوة وجود شيء لا بالفعل وانكار هذا مكابرة
ثم قال في رد ما قال الواهر انه يظهر من تقسيم المص الفعل قوة اخرى سوى القوة الفاعلة والمنفعلة هي
القوة الاستعدادية انه لا يستفاد منه هذه القوة الاخرى اي القوة الامكانية بل يقول المص ان
ما عدا القوة الفاعلة والمنفعلة الكائنتين مع الحركة المعلومتين للناظر عليهما كالكون بانيا والكون مبنيا
يوجد ايضا قوة فاعلة ومنفعلة اخريين بلا حركة كالابصار والتعقل والكون مبصرا والكون متعقلا
كما بيّن في اخر فصل القول المذكور انتهى ثم قال الشارح ان الرأي الثاني اي كون الهيولى الاولى منطوية
بذاتها ذات فصل ما بعد طبيعي اي ذات فصل ذاتي كذب لان الفصل يتوقف على الجنس ولا يكون بدونه
فلو كان في الهيولى فصل لكان فيها ايضا جنس بالضرورة فكانت مركبة من الجنس والفصل وكل مركب
من الجنس والفصل مركب تام فتكون الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها جوهرا مركبا تاما وموضوعة في الخط
المستقيم المرسوم في سلسلة مقولة الجوهر وهذا مما لا يقبله احد من اولي الالباب واما الدليل المورد
لاثبات هذا الرأي فهو ردّ من عدم معرفة الفرق بين المخالف الاصطلاحي وبين الممتاز الاصطلاحي
ايضا لان كون شيء مخالفا لاخر مغاير لكون شيء ممتازا عن اخر لان كل ما يخالف اخر يجب ان يتحقق فيه
حالان احديهما ان يشاركا في الجنس والاخرى ان يتخالفا بفصلين بان يكون احدهما مختصا باحدهما
والاخر بالاخر مثلا الانسان مخالف للفرس لانه يشاركه في الحيوان وذي النفس والجسم وينفصل
منه بفصل فاصل مختص به اي الناطق وكذا الفرس بالنسبة الى الانسان ولهذا يكون كل مخالف لاخر
مركبا من المشترك بينهما والفصل المختص به والممتاز عن اخر لا يجب ان يكون ممتازا منه بفصل مختص به بل يكفي
ان يكون هو ممتازا بنفسه عن اخر كامتياز البسائط بعضها عن بعض كالمقولات العشر وما قلنا مستفاد
مما قال المص في المتن الثاني عشر من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الاختلاف والامتياز متغايران
لان الممتاز عن شيء وما يمتاز هو منه لا يجب ان يتميز منه بشيء والمخالف لشيء يخالفه بشيء انتهى والهيولى
الاولى للعناصر تمتاز بنفسها عن الصورة وهيولى الافلاك وعما عداها ومن جهل هذا الفرق ذهب
الكندي من رهط الافريقي على ما قال الشيخ الكبير ان الهيولى غير ممتاز عن الواجب بل عينه تعالى عما يقول
الجاهلون واستدل على ما ادعاه بانه قال اما ان يكون الواجب تع والهيولى واحدا او يكونا منفصلين
بالفصل لا يجوز ان ينفصلا بفصل والا لتركبا وهو محال لانه يلزم بطلان الاجزاء لتبع منهما اصلا فيكونان
واحدا وعينا انتهى وهذا الدليل فاسد غير منتج لما ادعى لانه لا يلزم من عدم كونهما منفصلين بفصل
كونهما واحدا لان كلا منهما ممتاز بالذات فان الواجب تع فعل محض تام عند جميع الحكماء والهيولى قوة
محضة انقص من الكل انتهى وانا اقول ان ما قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن

من الفن الثاني من منطق الشفاء يجب ان يعلم الى قوله بل الجسم انما هو جسم ~~...~~ حتى واما هذا القول
اي الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق الى قوله
فهو الجسم فلا يخلو اما ان يريد به تحديد الجسم الطبيعي او الصورة الجسمية حدا حقيقيا كما هو المتبادر
من سياق الكلام او رسمها رسما حقيقيا او تعريفهما تعريفا لفظيا فان اراد الاول فيعترض عليه
اولا بان امكان فرض ابعاد ثلثة على الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشترك تقاطعا
على قوائم امر اعتباري فكيف يحدّ به امر موجود في الخارج حقا اي الجسم الطبيعي وامر موجود
فيه على زعمه اي الصورة الجسمية الموجودة في الخارج على زعمه وثانيا بان تحديد الشيء حدا
حقيقيا انما يكون بعد ان يعلم وجوده لان مطلب هل هو موجود مقدم على مطلب ما هو كما افادنا
المعلم الاول في الكتاب الاول من كتابي البرهان وفي مواضع اخر وقبله من جاء بعده من الحكماء
وابن سينا ايضا والصورة الجسمية الجوهرية ليس وجودها معلوما فكيف تحدّ وان قلت
وجودها معلومة بالضرورة كما صرح اكثر حكمائنا الاسلام في كتبهم قلت لو كان كذلك لعلم بالضرورة
ايضا اولا اقل بالاستدلال طائفة من طوائف الحكماء كالفيثاغورثيين والافلاطونيين
والرواقيين والكلدانيين والقورنيائيين واصحاب اللذة والمشائين لكنه لم يعلمه احد منهم كما يعلم
من كتب ارسطو وشروحه القديمة والحادثة واما بعض الشارحين القائلين بوجودها فليسوا من الحكماء
بل من علماء نصارى اليونانيين واما سقوطس وتلاميذه فهم ليسوا من الحكماء بل من علماء نصارى
اللاتين جاؤا بعد ابن سينا بعد اربعمائة سنة وتبعوه كما تبعه اكثر حكماء الاسلام واذا لم يعلمه طائفة
من هذه الحكماء مع كمال جودة ذهنهم وتمام اشتغالهم في معرفة الموجودات يكون الحكم بان وجودها
معلوم بالضرورة حكما باطلا قطعا وان اراد الثاني من رسم الجسم الطبيعي بما ذكره رسما حقيقيا صحيح
لكن رسم صورة الجسمية بما ذكره رسما حقيقيا انما يكون بعد علم وجوده كما صرح به اكثر الحكماء والعلماء
بل ابن سينا ايضا في اول منطق الشفاء والصورة غير معلومة الوجود فلا ترسم رسما حقيقيا بلا ريب
وان اراد الثالث فهو مع كونه غير محتمل لان يراد من كلامه هذا يكون سعيه عبثا وفضلا لا فائدة لانه لا يتفرع
على تعريفها اللفظي فرقها من الكم المتصل فرقا حقيقيا مع انه انما هو بصدده ثم اراد ان يفرع بما قال
ثانيا ثم اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد والاثنين منها او ثلاثتها اكبر او اصغر
من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما قبل
من الابعاد على ما ذكره فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم على الاطلاق ومن حيث يقبل ثلثة
ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك له من حيث انه يقدّر سواء
كان لا بعينه ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم
من جملة القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمعنى المعرض للتقدير
في الابعاد الثلاثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو العرض الذي في باب الكم والجسم الواحد

بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل فان ارادوا الصورة التي اوجبها الحكماء على ما
هو المتبادر من ضمير المتكلم مع الغير وفي قوله بعيد هذا وهذا اولى بعندهم فكذب لانك قد عرفت انه
لم يثبتها احد من الحكماء فان قلت قد اثبتها الاقدمون وافلاطون ولو منفردة لاجزاء من الجسم كما نقل عنهم
يحيى السهروردي في حكمة الاشراق من ان الجسم البسيط هو المقدار الواحد القائم بنفسه قلت هذا افتراء
عليهم فان قلت هو قد عرف بالكشف كما يدعي في اول كتابه انهم قالوا كذلك قلت كشفه حلم وخيال
باطل لان افلاطون صرح في كتبه مذهبه ونقل مذهب الاقدمين بما يخالف نقل السهروردي عنه وعنهم وكذا
نقل ارسطو وشراحه مذهب افلاطون والاقدمين بما يخالف نقله ايضا فان افلاطون ذهب الى ان الجسم
البسيط مركب من الهيولى الاولى والصورة النوعية كارسطو والمتقدمين منهم وانهم لم يتفقوا الى الهيولى
الاولى التي اثبتها افلاطون وارسطو لكن قال بعضهم كثاليس ان الماء هو هيولى جميع الاجسام وبعضهم
ان الهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان امرا متوسطا بين النار والهواء هو هيولى جميعها وبعضهم
ان النار هو هيولى جميعها وبعضهم ان التراب هو هيولى جميعها وبعد اختلافهم فيما اتفقوا على ان جميعا
من هذه الاجسام المذكورة ليس بممتد ومتصل في ذاته وان امتداده واتصاله ليس الا بسبب الكم
المتصل العارض ولهذا سلم الشراح قول المصنف المنقول انفا ان كان الموجود الواحد جوهرا لا يملك
امتدادا اذ لو ملك لكان كميا وان اراد والصورة التي اوجبها نفسه فنقول لا وجبت شيئا لم يوجبه
احد قبلك فتثبت العرش ثم انقشه قال فيه وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي
تلحقه وتتبدل اقول نعم لكن قد علمنا ايضا ان مطلق الكم المتصل لا يتبدل قال فيه وصورته جوهرية
لا تتبدل اقول جوهره المركب من الهيولى والصورة النوعية لا يتبدل وكذا مطلق الكم المتصل اللازم له
واما صورته الجسمية لا تتبدل فاضافتها الى الجسم والحكم عليها بهذا الحكم اي بانها لا تتبدل موقوف
على اثباتها وهو لم يثبتها فليس الا تحكم بالتحكم وقال فيه لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له
مباد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي فالمبادي التي بها يحصل جسميته
منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى بعندهم بان تسمى مبادي وهي اثنان اقول
ان اراد لكن هذا الجسم الذي يكون له هذه الصورة الجسمية الجوهرية من حيث هو جسم طبيعي له مباد
ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي كما هو المتبادر من اسم الاشارة وسياق
كلامه فيقال عليه ان هذا الحكم محتاج الى تحقق مثل هذا الجسم وهو لم يتحقق وان اراد ان هذا الجسم المرئي
لنا من حيث هو جسم طبيعي له مباد الى اخره فهذا حق لكنه ان اراد بقوله فالمبادي التي بها يحصل جسميته
منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته المبادي التي بها يحصل جسميته الطبيعية النوعية فلا تصح
على رأيه قوله في مقام التعيين والبيان وهي اثنان فان المبادي والاجزاء التي بها يحصل الجسمية
الطبيعية والصورة النوعية الجوهريتان وان اراد والمبادي التي بها يحصل الجسمية الطبيعية الجنسية
اثنان فقط اي الهيولى والصورة الجسمية لان الجسمية الطبيعية الجنسية انما تحصل بها فقط ولا دخل

[illegible]

قد يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة ما يمكن ان يرد عليه من ان ما قلت من ان كون الجسم
بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلاثة ابعاد وعلى الاطلاق على حد واحد مشترك تتقاطع على قوائم هي الصورة الجسمية
ليس كذلك بل هو الجسم التعليمي من مقولة الكم المتصل واما الفرق بينهما واجاب بما حاصله ان
الابعاد تؤخذ في الصورة الجسمية الجوهرية بطريق الاطلاق والابهام ولا يخالف جسم يتحقق فيه الابعاد
المطلقة المبهمة فيه لاخر لتحققها فيه ايضا بلا فرق ولا يتقدر بهذه الابعاد شيئا ولا تتقدر بشيء والابعاد
تؤخذ في الكم المتصل العرضي بطريق التعيين ويخالف بتحققها جسم لاخر وتتقدر لكن لا يخفى عليك
ان ذلك انما يصح بعد اثبات الصورة الجسمية واما الان فالفرق بها عنه كفرق العنقاء مثلا غير مفيد
لشيء وهي لم تثبت بعد ان ما قال من ان الابعاد المأخوذة في الصورة الجسمية الجوهرية مطلقة مبهمة
والابعاد المأخوذة في الجسم التعليمي متعينة وكون الجسم غير زائد على جسم اخر في الصورة الجسمية
وزايدا على اخر في الجسم التعليمي مع ان كلا منهما ماهية نوعية على ما قالوا وكون افرادهما متميزة بحسب
التعينات النوعية والشخصية تحكم قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب
الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باقية شكلها يحفظ عليها ان يكون بحيث يصح
فرض ابعاد ثلثة مطلقة ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا
مع كل شكل يتحدد فيها ليس الا ابقاء نوع جسمه التعليمي فيها اللازم الغير المفارق عن جسمها الطبيعي
ابدا وتوارد تشخصاته الشخصية عليها لا ان فيها بعدا جوهريا يسمى بالصورة الجوهرية فانه لا بعد له
امتدادا وفي جوهرها ما لم ينضم اليه الكم على ما صرح به الفيلسوف في الفصل الخامس من الكتاب الاول من الثمانية
حين رد على ملسوس القائل بكون الموجود واحدا غير متناه حيث قال وان كان الموجود الواحد جوهرا
لا يكون غير متناه ولا يملك امتدادا اذ لو ملك لكان كميا وقبله جميع شراحه والماء انما يحفظ جوهره
ما دام وزيد في حجمه عند التخلخل ابقاء صورته النوعية ومطلق كمه المتصل اللازم لجسم الماء لا ابقاء صورته
الجسمية كما توهم وهما فاسدا لانه لو صار هواء او زال مطلق كمه المتصل وبقي صورته الجسمية
على حالها لما حفظ جوهره بل زال اصلا وما قررنا يعلم فساد كلامه الباقي فيه قطعا وما حققنا اولا
تعرف ما يرد على تعريفي الجسم والصورة الواقعين في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات
الشفاء وما قال فيه فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيها ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا
محدودة باطرافها ثم اذا استبدلت بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة والجسم باق
بجسميته حتى لكن لا ما توهم من بقاء الصورة الجسمية التي اوجبه بل ابقاء صورتها النوعية ومطلق
الكم المتصل اللازم لكل جسم طبيعي فانه لو فقد صورتها النوعية لم يبق جسم واحد منها بجسميته
اصلا فان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل بديهة حتى ظن البعض ان انعدام الجزء انعدام الكلي
ولو انعدم مطلق الكم المتصل انعدم جسم كل واحد منهما ولم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا
لان انعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم وما قال والصورة التي اوجبناها وهي انه بحيث

في حصولها للصورة النوعية فيقال ان الجسم الطبيعي موجود خارجي ولا شيء من الموجود الخارجي بحاصل منه
ومركب من الموجود والمعدوم فالجسم الطبيعي ليس بحاصل من الموجود والمعدوم ولما كانت الصورة الجسمية
التي يقول بها ابن سينا معدومة كما سيجي لا يمكن ان يتركب منها الجسم الموجود في الخارج ثم قال احدهما منه
قائم مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى
هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية يسمى صورة يريد به ان يثبت الهيولى والصورة الجسمية كانه قال
كما يوجد في المركب الصناعي مثلا في السرير امران احدهما الخشب الذي هو مادة السرير والاخر صورته
الصناعية وشكله كذلك يوجد في المركب الطبيعي امران احدهما قائم مقام مادة المركب الصناعي وهو الهيولى
والاخر قائم مقام صورته الصناعية وهو الصورة الجسمية لكن نحن نقول انما يعلم به الهيولى الاولى والصورة
النوعية الجوهرية لا الصورة الجسمية الجوهرية لان الصورة النوعية يمتاز بها المركب منها ومن الهيولى عن
المركب من صورة نوعية اخرى ومن الهيولى كما يمتاز السرير المركب من الخشب والصورة السريرية بصورة
لصورة السرير واما الصورة الجسمية التي قال بها ابن سينا فلا يمتاز المركب منها ومن الهيولى عن المركب
من صورة جسمية اخرى ومن الهيولى لكونها ماهية نوعية مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية على
رأيه كما قال في الاشارة الرابعة من النمط الاول من طبيعيات الاشارات ولما قال في الفصل الرابع المنقول
من منطق الشفاء في مواضع عديدة من ان الجسم لا يخالف به جسما اخر ثم قال فان الصورة الجسمية اما
متقدرة الى قوله فليوضع للطبيعي اقول لا احكام التي حكم بها على الصورة الجسمية محتاجة الى بيان وجودها
فلا تقبل قبل بيانه قوله فليوضع للطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدأ هو هيولى اقول لا حاجة له الى هذا
الوضع فانه علم وجوده بما اثبته المص في الكتاب الاول من الثمانية قوله ومبدأ هو صورة ان شئت
صورة جسمية اقول لا انشاء ولا نضعها لعدم ثبوتها قوله وان شئت صورة نوعية اقول لا حاجة له
الى وضعه لعلم وجودها باثبات المص اياها قوله وليوضع له ان هذا الذي هو هيولى لا يتجرد عن الصورة
قائمة بنفسها البتة اقول عدم تجرده عن الصورة الجسمية لا نضعه لما عرفت وعلم تجرده عن صورة ما
نوعية ثبتته قوله ولا يكون موجودة بالفعل الى قوله لفقد معها الهيولى اقول ان اريد بالصورة الصورة
الجسمية لا يسلم قوله الا ان يحصل الصورة الى اخره وان اريد الصورة النوعية يكون قوله صحيحا كما مر
وسيجي وما قال في الفصل الثاني من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظ اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار
ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي غير وعليه ان المقدار لا يعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي لانه لا بعد
مقوم للجسم الطبيعي عند الحكماء كما مر وسيجي تفصيلا ولا في نفس الامر كما بين من عليه بعد قال ومنه ما
يقال له مقدار الى قوله وقد عرفت الفرق بينهما قد عرفت ما ورد عليه وستعرف بعد ما سيرد قال وليس
ولا واحد منهما مفارقا للمادة اقول عدم مفارقة الكمية المتصلة مسلم واما عدم مفارقة البعد المقوم
للجسم الطبيعي فانما يصح بعد ان كان موجودا ولم يثبت قال ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق
المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اقول قد عرفت ما عليه قال فاذا كان مبدأ الوجودا

لوجودها الى قوله فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات اقول انما يصح ما قال بعد اثبات وجوده ولم يثبت
ثم ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان معنى هذا الرسم للجسم الى اخره صحيح حق
واما ما قال من هكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو هو بما هو فاقول لا يجوز
هذا التعريف لان الجسم لا يكون بالصورة الجسمية هو ما هو ثم ما قال ثم سائر الابعاد المفروضة الى قوله
لكمالاته الثانية حق واما ما قال فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من ان فرض الابعاد
الثلثة فليس بحق كما عرفت وستعرف ثم قال وهذا المعنى غير المقدار الى اخره اقول قد عرفت ما ورد
عليه هذا واما ما زعموا من ان الجسم المطلق متصل في نفسه كما هو كذلك عند الحس مع قطع النظر عن الصورة
النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية الجوهرية جزء منه وزعموا ان هذا هو مذهب ارسطو ومن جاء
بعده من الحكماء المشائين حتى زعموا ان ارسطو وسائر المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل
في نفسه قابل للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسها اي الاتصال ولا ضده
اي الانفصال فالجسم ليس باتصال فقط اي صورة جسمية ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى فكل ذلك فاسد
اما اولا فلانه لم يقل ارسطو ولا واحد من الحكماء المشائين بكون الصورة الجسمية الجوهرية جزءا منه بل هم انما قالوا
ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة النوعية الجوهريتين فقط والاتصال والانفصال انما يعرضان
له بواسطة الكم المتصل العارض بواسطة الصورة النوعية كما صرح جوابه في مواضع كثيرة وقالوا ان مبادي
الجسم الطبيعي المكونة الداخلة فيه اثنان فقط الهيولى والصورة النوعية ومبادي تلك الاجسام الطبيعية
المكونة ثلثة فقط الهيولى والصورة النوعية والعدم كما علم ذلك من الكتاب الاول المشروح من الكتب
الثمانية المعمول لبيان مبادي الاجسام الطبيعية ومما نقل في هذا الشرح من سائر الحكماء المشائين ومن كتب
الكون والفساد وشروحها مفصلا واما بعض الشراح وسقوتس فليسوا من الحكماء بل من علماء النصارى
كما قلنا سابقا بل لم يقل احد من طوائف الحكماء بوجود الصورة الجسمية لا بكونها جزءا من الجسم ولا بكونها
منفردة كما نقل السهروردي وسائر حكمائنا الاسلام المشتغلين بالحكمة كما يعلم من كتب ارسطو وشروحه
القديمة والحادثة واما ثانيا فلانه لم يقل ارسطو ولا احد من سائر الحكماء بكون الجسم الطبيعي المطلق متصلا
في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل بل ذهبوا الى انه لو لم يكن فيه كم متصل لم يكن منقسما
ولا ممتدا اصلا كما نقلنا عن الفيلسوف من انه قال في المتن الخامس عشر من الكتاب الاول في رد ملسوس القائل
بكون الموجودات واحدا غير متناه ان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد اصلا
اذ لو كان لكان كميا وقبله جميع شراحه ولم يجب احد منهم من طرف ملسوس بانه اذا كان الموجود جوهرا
واحدا يكون متصلة ومتمدة في نفسها اتصالا وامتدادا جوهريا لا كميا ولانهم ذهبوا الى ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة النوعية فقط واذا كان كذلك فلو لوحظ الجسم بدون الصورة النوعية والكم المتصل
يبقى الملحوظ هو الهيولى فقط على رأيهم والهيولى الملحوظة فقط لا تكون لها في ذاتها امتداد ما اصلا لانها
في ذاتها بسيط لا مركبة اصلا وكل بسيط لا مركب في ذاتها لا ينقسم في ذاته اصلا لا يكون له امتداد ما في ذاته

اصلا فالهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها امتداد ما في ذاتها اصلا اما الصغرى فتثبت بان الهيولى الملحوظة
كذلك لو كانت مركبة لكانت اما مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت او مركبة جوهرية او
عرضية والتالي بط بجميع اقسامه فكذا المقدم فالهيولى بسيطة لا مركبة اصلا ويثبت بطلان التالي بان
عدم كونها مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت ظاهر غني عن البيان واما عدم كونها مركبة
جوهرية فلان المركب الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل اي الهيولى والصورة كما افادنا المعلم الاول
في المتن الثامن والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى وصرح به ثوماس اقوناس في
مواضع كثيرة من كتبه وهو مما ذهب اليه جمهور الفلاسفة فلو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة
النوعية مركبة جوهرية لكانت مركبة من نفسها ومن الصورة النوعية الملحوظة هي بدونها والتالي بط
لان شيئا ما لا يتركب من نفسه ولانه خلاف المفروض فكذا المقدم واما عدم كونها مركبة عرضية فلان
المركب العرضي هو الحاصل من الجسم الموضوع والعرض كما مر جوابه كالنار الحارة والجدار الابيض
ولو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة عرضية لكانت مركبة مما هو كل بالنسبة اليها
اي الجسم الموضوع ومما هو خارج عنها وهو مستحيل بديهة واما الكبرى الاولى اي قولنا كل بسيط لا مركب
اصلا لا ينقسم في ذاته اصلا فانها لو انقسمت في ذاتها لم تكن بسيطة لا مركبة في ذاتها اصلا بل مركبة فيلزم
اجتماع المتناقضين واللازم مستحيل قطعا فكذا الملزوم واما الكبرى الثانية فلانه لو كان ما لا ينقسم في ذاته
اصلا امتدادا لانقسم ولاجتمع المتناقضان والتالي بط فكذا المقدم ولو لوحظ الجسم المركب عندهم من
الهيولى والصورة النوعية بدون الكم المتصل لا يكون له امتداد اصلا كما علمت من المتن الخامس عشر من الكتاب
الاول المنقول فيما سبق ولان سبب امتداد الجسم الطبيعي انما هو الكم عندهم على ما صرح به المعلم الاول في
المتن الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة فعلم مما حققنا انه لا يوجد في شيء من الهيولى والصورة النوعية
والمركب منهما بالنظر الى ذاتها اتصال وامتداد ما بالفعل اصلا وهو مذهب الفلاسفة كما نقل ربابين
قومبرجنيس منهم واليه ذهب اكثر فحول علماء اللاتين نعم قد ذهب بعض علماء نصارى اليونان
واللاتين الى انه يوجد في الهيولى امتداد جوهري لكنه لغيرنا واما ثالثا فلان ما زعموا ان المشائين اثبتوا
الهيولى بان الجسم المطلق لما لم يكن مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا كان متصلا في نفسه قابلا للاتصال
والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسها ولا ضدها فالجسم المطلق ليس بصورة جسمية
فقط ففيه امر اخر باق وهو الهيولى زعم فاسد لانه ليس لهذا الدليل اثر في كتبهم بل هم انما اثبتوها بدليل الكون
والفساد على ما علم من الكتاب الاول من الكتب الثمانية وكيف يمكن ان يثبتوها بما نقلوا عنهم مع ان الجسم الطبيعي
ليس في ذاته متصلا وممتدا عندهم فان الاتصال والامتداد انما يوجد فيه بواسطة الكم المتصل كما
عرفت ثم اقول ايضا ان المدعى والدليل الذين نقلهما السعد عن المشائين ليس شيء منهما لهم لانهم
لم يدعوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة الجسمية حتى يحتاجوا الى ايراد مثل هذا الدليل بل هذا
الدليل من توهمات ابن سينا في نفس الامر ذكرها في اكثر كتبه وان كان الظاهر من كلامه انه اخذه من

من المشائين ثم من جاء بعده اخذه من كتبه زاعمين انه اخذه من المشائين لكن لما كانوا موردين هذا الدليل
لاثبات تركيب الجسم منهما ولم يكن مثبتا لما ادعوه ناسب ان نتكلم ما له وعليه تفصيلا فنقول ان ارادوا
بقولهم لما بطل كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل
في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته ثبت انه متصل في نفسه باتصال ذاتي جوهري
غير خارج عن ذاته قابل للانفصال بقبول جوهري ذاتي لم ينشأ من امر خارج فمع قطع النظر عن كذب
النقل لا يلزم التالي للمقدم لان اللازم لعدم تركبه من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا كونه متصلا اتصالا
مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وقابلا للانفصال قبولا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وان ارادوا به ثبت
انه متصل في نفسه باتصال عرضي وقابل للانفصال قبولا عرضيا فكذلك لا يلزم التالي للمقدم بعين
ما مر ولو سلم اللزوم لا يتفرع عليه قوله فله امتداد جوهري بل المتفرع كونه ذو امتداد عرضي وان
ارادوا مطلق الاتصال والقبول فالتالي يلزم المقدم قطعا لكن لا يتفرع على هذا قوله فله امتداد
جوهري بل المتفرع عليه كونه ذو امتداد ما مطلقا يتبدل عليه المقادير المختلفة المخصوصة قال وزعموا
ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله الى قوله بل هو عند افلاطون اقول مع قطع النظر عن كون زعم
زعمهم هذا باطلا لما عرفت مرارا ان الحكم بان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله وان كان مسلما عند ابن سينا
واتباعه لكنه محتاج الى البيان فان حكماء اليونان تعقلوا حقيقته بانه مجموع الهيولى والصورة النوعية
من غير ان يلاحظوا الامتداد الجوهري قال ناقلا عنهم لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اقول ان اراد
ادراكا حقا مطابقا للواقع فيحتاج الى وجوده وهو غير ثابت وان اراد ادراكا مطلقا حقا كان او
كاذبا فبعد التسليم يكون ذكره حشوا لغوا وبما ذكرنا عرفت انه لا يتفرع عليها قالوا اقوله فليس هو
خارجا عن حقيقة الجسم قال بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند
ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال اقول هذا كذب وافتراء عليهم
كما عرفت قال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع
الانفصال اي فالقابل ليس باتصال واذا كان كذلك فلا بد من جوهر قابل للاتصال اي العرضي
والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى
اقول الصغرى مسلمة لوجوب اجتماع الموصوف مع صفته اللاحقة به لكن الكبرى غير مسلمة لان مرادهم
ان الاتصال اي الصورة الجسمية الموجودة في الخارج يمتنع ان يبقى مع الانفصال وكون الصورة الجسمية
موجودة في الخارج غير معلوم لا بديهة [illegible] ولا نظرا بل هي من توهمات بعض الشراح وابن سينا فان
قلت هم قالوا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر
متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء اخر يتوارد عليه
الاتصال والانفصال قلت انما ادعاه انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال الجوهري
الجوهرين ففيه نزاع كثير لانه لم يقل به احد من الحكماء بل قالوا لا شيء من الجواهر بممتد ومتصل في نفسه مع قطع

النظر عن الكم المتصل وانما قال به بعض الشراح وابن سينا واتباعه وان ارادوا انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال المطلق او العرضي فمسلم لان الجسم الطبيعي جوهر شانه ان يلحق به الامتداد والاتصال العرضي اعني الكم المتصل لكن لا يلزم منه وجود الصورة الجسمية الجوهرية ثم اقول ان ارادوا بقولهم انما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس انه متصل باتصال ذاتي جوهري كما ذهب اليه الحكماء او لا كما ذهب اليه المتكلمون ففيه انه لم يذهب بعض من الحكماء الى انه في نفس الامر متصل واحد باتصال ذاتي جوهري غير خارج عرضي وان ارادوا انه في نفس الامر متصل واحد باتصال خارج عن حقيقة الجسم عارض له اي متصف بالكم المتصل فلا يفيد وجود الصورة الجسمية الجوهرية نعم لا نزاع بين الحكماء في وجود الكم المتصل فان انواع الكم المتصل موضوع علم الهندسة من الرياضيات التي يكون موضوعها من الموجودات الخارجية المحتاجة في الخارج الى المادة لا في الذهن عندهم نعم قد نازع فيه بعض العلماء المتاخرين من غير الحكماء لكن اوجبنا لهم في شرح فصل الكم من كتاب المقولات العشر وبرهنا على وجوده ببرهان صحيح واجب القبول وان ارادوا انه في نفس الامر متصل واحد اي غير مركب من اجزاء لا تتجزى اصلا وفعلا فان ارادوا بالجوهر الموضوع في هذه القضية الصورة الجسمية الجوهرية كما يدل عليه قولهم وعلى الاول هو تمام الجسم ام لا فيقال عليهم هذا الحكم انما يصح بعد اثبات وجودها ولم يثبت وليس ببديهي والا لعلمه الحكماء ايضا وان ارادوا به تمام الجسم الطبيعي فلا يكون لقولهم وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال معنى ولو سلمنا ان الصورة الجسمية موجودة ~~في الخارج~~ نقول ان اردتم بالصورة الجسمية الواقعة موضوعا في الكبرى اي قولهم والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال الصورة المتشخصة بالمقدار المعين فلا يتفرع عليها مع الصغرى قولهم فلا بد من جوهر قابل للانفصال والاتصال يبقى معهما وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى لانه يجوز ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية الكلية التي هي ماهية نوعية عندهم ويكون هو الجوهر القابل لهما الباقي معهما لا المسمى بالهيولى وان اردتم بها الصورة الجسمية الكلية فامتناع بقائها مع الانفصال نظري يحتاج في اثباته اقامة البرهان فان قلتم نبرهن عليه بان الاتصال العرضي لازم لماهية الصورة الجسمية واذا انعدم بالانفصال تنعدم تلك الماهية قلنا ان اردتم بالاتصال العرضي اللازم لها الاتصال الشخصي فغلط لانه يلزم ان يكون جميع الاجسام متصلا باتصال واحد شخصي وان اردتم به الاتصال الكلي فهو مسلم لانهم قالوا ان الاتصال الكلي لازم للجسم قطعا لكن نقول الزائل هو الاتصال الجزئي المخصوص وهو ليس بلازم واللازم هو الاتصال الكلي وهو ليس بزائل مع ان الحكم بانعدام ذات الصورة الجسمية الجوهرية على تقدير وجودها بمجرد الانفصال مع كون حقيقة الاقسام الحاصلة به كالمياه الموضوعة في الكيزان الحاصلة من تقسيم الماء الكائن في الجب عين حقيقة الماء الكائن في الجب وكون تلك الاقسام مسماة باسم الكل اي باسم الماء خارج عن مقتضى العقل ولهذا قال السعد والانصاف ان انفصال

الماء الى المياه ليس بانعدام جوهره وحدوث اخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته ثم لننقل حاصل ما قال شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في الفصل الثالث من طبيعيات الشجرة الالهية فنقول قال فيه ذهب المعلم الاول واتباعه وهم المشاؤون الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية ولنحتج بوجهين الاول يبتنى على مقدمتين احديهما نفي الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما كون الجسم البسيط شيئا واحدا في نفسه كما هو عند الحس وقابل للانفصال وذلك الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقة ماهية الجسم او داخل فيها او خارج عنها والاول باطل لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال والانفصال والتالي باطل بقسميه اما الاول فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة ولانه لو كان الاتصال المذكور اي الصورة الجسمية نفس حقيقة الجسم المتصل لزم ان يكون الجسم متصلا بذاته لا باتصال زائد على ذاته وما من ذات الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا لذاته وكذا الثالث فانه لو كان خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال والتالي بط فكذا المقدم واذا لم يكن عينه وخارجا عنه فهو جزؤه واذا كان جزؤه فله بالضرورة جزء اخر هو قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها وهذا الاتصال المذكور ثابت غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية وصورة القياس المنتج لعدم كون الاتصال نفس حقيقة الجسم هكذا الجسم قابل للاتصال والانفصال و الاتصال اي الصورة الجسمية ليس بقابل لشيء منهما فالجسم ليس بصورة جسمية والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالا وانفصالا يكون بالقوة والشيء الواحد من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال اي الصورة المصححة للابعاد العرضية نفس هذه القوة على الاشياء للجسم يجب ان يعقل الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم وكان تعقل الاتصال ممتنعا بدون هذه الاشياء التي هي نفس القوة عليها والتالي بط فكذا المقدم وصورة القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة ينتج من الاول الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة صغرى وهي لا شيء من الجسم بمقارن للقوة والهيولى مقارنة للقوة لينتج من الثاني لا شيء من الجسم بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التي يعرض للجسم غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل بل الحامل لتلك هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال من الصور والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما ما عنه الفعل وهو الصورة والثاني ما عنه القوة وهو الهيولى انتهى ولما كان هذا الفاضل ذاهبا الى مذهب الاوائل اي الذين كانوا قبل افلاطون وافلاطون على زعمه الباطل الناشي من تقليده لما قال يحيى السهروردي

لا ينافي فالاولى الوصف بالاتصال والانفصال بحقيقته [illegible]
لا انفصال بعد الانفصال بالكلية بل بقاء مطلقا ولا ينتفي به
فما كان الانفصال منفصلا والحاصل بعد حدوث انما ينافي وحدة الاتصال
فالانفصال الذي هو حدوث جسمين متصلين [illegible]
والزوال انما هو بعد [illegible] الذات باق

في حكمة الاشراق وغيرها من ان الجسم هو الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور والاعراض الشاغلة للحيز الممتد
في الجهات وهو على زعمهما متصل واحد وصورة وحدانية لا تركيب فيه اصلا لكنه قابل للانقسام الى غير
النهاية وهو من حيث جوهريته الجسمية سمي جسما ومن حيث انه يقبل الصور والهيئات سمي هيولى وهو
امر واحد في حقيقة ذاته شرع ان يرد على الحجج الاولى من طرف الاوائل فقال واما الحجة الاولى فالاعتراض
عليها من وجوه الاول انها مبنية على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير له ونحن نمنع وجوده
فيه وان لا يكون فيه الا الاتصال الذي زعمتم انه من عوارض الكم لا غيره وقولكم ان الابعاد والامتدادات
يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة فجعلت مستديرة
فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة وبالعكس يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة
والامتدادات المتغيرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البدل فالاتصال واحد ثابت واما امتداد متعين
غير متغير فغير مسلم اصلا والوجه الثاني ان الاتصال المذكور في الحجة انه جوهر هو عرض لان ذلك هو الذي
يقابل الانفصال ويبطله بوروده عليه ثم يعود والجسم الذي بطل عنه الاتصال الاول متصلا باتصال
اخر مثله ثم يبطل هذا ايضا بانفصال اخر الى غير النهاية فهذه الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع
بقاء الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها في قوامها عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذي بين
في الحجة انه غير الجسم فهو ما يقابل الانفصال والاتصال المحكوم بالجوهرية فهو الجسم لا غير وقولكم ان
الاتصال لا يبقى مع الانفصال ولو كان نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال كما يبقى الجسم مع
الانفصال قلنا الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري ولو كان
الاتصال الجوهري يبطل بالانفصال لزم ان لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال وليس كذلك وايضا
نقول من طريق اخر فيما يتعلق بهذا الوجه انه لولا وجود المقدار لما امكن الانفصال على المادة ولولا الاتصال
الجوهري الذي ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة لما امكن وقوع الابعاد الثلثة ولا الانفصال فيكون القابل
للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهري جزء الجسم على رايكم فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال
والاتصال الجوهري جزء للجسم كما زعمتم وجب ان يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه
ايضا فعلم ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون الاتصال مصححا للانفصال وجزءا
لقابله ولكن لقائل ان يقول ان الاتصال الجوهري وهو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضي والانفصال
فلا يحتاج الى الحامل هو الهيولى فبطل ما ذكروه والثالث انكم زعمتم ان في الجسم امتدادا جوهريا وهو الصورة
الجرمية وامتدادا اخر عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة
فلا ينبغي ان يختلف مقتضاها فان اقتضى بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل جوهرا
وان اقتضى شيء منها العرضية وجب ان يكون الكل كذا الرابع ان الاتصال اذا كان بمعنى الامتداد اصطلاحا
فلقائل ان يقول الامتداد لا يقابل الانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال والانفصال
والخامس ان الامتداد الجوهري ان لم يكن واقعا في الاعيان فيمتنع ان يكون جزء الجسم الموجود في الاعيان

في الاعيان لامتناع كون الذهني مقوما للعيني وان كان واقعا في الاعيان فهو موجود والامتدادات العينية
العرضية موجودة ايضا فيكون في المادة الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا اذا كان في المادة الواحدة
امتدادان متناهيان فهما مقداران لكون كل منهما حاصلا بالفعل فيكونان مقدارا بالضرورة واحد المقدارين
جوهر والاخر عرض فاذا فضل احدهما على الاخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان كبير وصغير فان تقدرت
المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها فيكون لبعض الامتداد لا في مادة او لبعض المادة لا
امتداد لها وهما محالان وان تساويا في جميع اقطارهما فلا يكون بينهما امتياز البتة فيكونان واحدا من جهة الامتداد
وتعين المحل وخصوص المقدار وايضا الامتدادات الثلثة اذا تبدلت على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهري
الى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء اتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس
المقدار فان الشمعة التي لها مقدار معين اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد في الطول نقص من العرض
والعمق وبالعكس فالذهاب في الجهات المختلفة عرضي المقدار والمقدار مقدار ثابت لم يتغير في الشمعة وانما
التغير للاوضاع والذهاب في الجهات المختلفة وح لا يمكنك ان تحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل المتغير
فان الامتداد الجوهري المفروض تبدل حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى جهة من الجهات فهو محال
اذ يمتنع ان يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد المتناهي الى جهة ولا ذا طرف
ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا لم يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل في قطعة حال صغره كما كان
في حال كبره فيكون للقطر الصغير امتداد اخر فاضل عليه وهو محال واما الحجة الثانية فالاعتراض عليها ان
قولكم الجسم ليس نفس القوة على اشياء فنحن نسلم ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون القوة تابعة له ولا يلزم من ذلك
ان يكون القوة نفس الجسم فان ادعيت ان القوة لو كانت نفس الاتصال فقط وفي الجسم قوة الانفصال لكان
ان يبقى الاتصال مع الانفصال فهو رجوع الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال اذا كان هو
الامتداد فيجب ان يبقى مع الانفصال ثم لا يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم
لزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد بالفعل والقوة معا وهو محال ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل
فيكون القوة لغيره قلت الممتنع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا اما اذا كان ذاته
وحقيقته بالفعل وله مع ذلك قوة شيء او اشياء اخرى فليس ذلك بممتنع الوجود ونحن نحتج بامثاله فان النفس
ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم العقلية وجميع الاجسام من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة
قبول امور غير متناهية من الصور والاعراض بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤن يجب ان يكون ذاتها
وجوهرها بالفعل فانها حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملا ما ليس له جوهر موجود بالفعل
وذات الهيولى ليست نفس القوة لان نفس القوة لا تكون امرا جوهريا فتعين ان يكون ليس نفس القوة
بل اي شيء مع قوة ويكون ذلك الشيء مع القوة غير نفس القوة فيكون موجودا بالفعل الا انه يجوز
ان يكون ذلك الحصول بسبب الغير وليس ذلك بممتنع فان جميع الممكنات الموجودة حصولها يكون بغيرها
مع كونها حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقدير ان الهيولى التي اثبتها المشاؤن بالفعل لا نفس القوة بل فيها

قوة على امور اخرى وبهذا تبطل الكبرى القياس الاول وهي كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة اخرى وايضا
وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس يقارنها قوة امر ما ينتج من الثالث بعض ما هو
بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة امر ما انتهى قول الفاضل المذكور وانا اقول على سبيل الاختصار انه
لم يذهب المعلم الاول واتباعه ولا احد من الحكماء الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية ولم يذكر
احد منهم شيئا من الحجتين اللتين ظن الناقل انهم احتجوا بهما وهذا الناقل كثيرا ما ينقل عن الحكماء المتقدمين
والمتأخرين كانه جالس معهم او رأى كتبهم لكنه يكذب في كثير من نقوله قوله وثانيهما كون الجسم البسيط
شيئا واحدا في نفسه اي كون الجسم البسيط متصلا اتصالا جوهريا في نفسه اقول لم يبن المشاؤون حجة
من حججهم لاثبات الهيولى على هذا كيف وهم لم يقولوا بالاتصال الجوهري اي الصورة الجسمية اما نفس
حقيقة ماهية الجسم الى اخره وهذا الحكم موقوف على وجود مثل ذلك الاتصال ولم يثبت وليس ببديهي
ولم يقل به احد من الحكماء وعلى تقدير وجوده نقول لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للانفصال
والانفصال والتالي باطل بقسميه اما الاول فلان شيئا لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون
قابلا لضده لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة اذ ذلك الاتصال
جوهر على ما زعموا والمقبول عرض فلا يكون قابلا لنفسه وانه ليس بضد للانفصال ومقابلا له تقابل
العدم والملكة بل ضد الانفصال ومقابله هو الاتصال اللغوي قوله ولانه لو كان الاتصال المذكور الى اخره
اقول ولو كان جزءا على ما ادعوه لزم ان يكون متصلا بجزئه لا باتصال زائد على ذاته وما هو جزء الشيء
لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا بجزئه
مع انهم قالوا ان الجسم البسيط متصل بجزئه وقد عرف فيما مر حال قوله وكذا الثالث الى اخره وحال صورة
القياس قوله والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل الى اخره اقول هذا ليس بقولهم فانهم انما يقولون
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية والهيولى قوة والصورة النوعية فعل وتظهر الصورة النوعية
من بطن الهيولى فيحصل الجسم بالفعل فيعرض عليه الاعراض بحسب اقتضاء هذه الصورة وقابلية الهيولى فالجسم
عندهم بالفعل بجزئه وظهور تلك الصورة من الهيولى مع قطع النظر عن كونه متصلا نعم الاتصال المطلق
من لوازمه ومن هذا القول ليس قول حكماء اليونان بل هو قول ابن سينا واتباعه فهؤلاء ان ارادوا بقولهم
الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل الجسم من حيث هو متصل باتصال جوهري اي بالصورة الجسمية يكون
بالفعل فيحتاج الى اثبات وجودها وان ارادوا به الجسم من حيث هو متصل باتصال عرضي يكون بالفعل فح
ان ارادوا بقولهم يكون بالفعل يكون موجودا بالفعل او جسما بالفعل فاقول الجسم موجود بالفعل وجسم
بالفعل بجزئه من تركيبه من الهيولى والصورة النوعية مع قطع النظر عن كونه متصلا باتصال عرضي وان ارادوا
يكون بسبب عروض هذا الاتصال العرضي محلا وموضوعا للاعراض بالفعل فاقول مع قطع النظر
عن حالهما علاوة هذه العبارة لا يكون هذا القول مقابلا لقولهم ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد وقبول له
واتصالات وانفصالات يكون بالقوة على انه لا يجديهم نفعا في مطلوبهم اصلا قولهم فلو كان الاتصال الى اخره

الصورة الجسمية الى اخره اقول هذا تخمين من قبيل تخيل المعدومات عين الموجودات مع ان هذه الشرطية
ليست بلزومية لان الهيولى قوة للصور ولجميع المعقولات العرضية على ما قال ابن رشد وكذا جميع المشائين
مع انه لا يجب ان يتعقل جميع الصور والمعقولات عند تعقلها ولا يمتنع تعقلها بدونها ثم يرد على كبرى دليلهم
اي قولهم وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة انه ان ارادوا لا يقارنه قوة من جهة ذاته فمسلم لكن
يمكن ان يمنع من جانب السهروردي كبرى القياس الثاني اي قولهم والهيولى مقارنة للصورة كيف و
الهيولى هو الجسم البسيط الموجود بالفعل غير مقارنة للقوة من جهة ذاتها وان ارادوا لا يقارنه قوة
قوة اصلا لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره فكذبها ظاهرة وما اوردنا من الاعتراضات على ادلة تركيب الجسم
الطبيعي من الهيولى والصورة الجسمية وما اورد الفاضل المذكور وان كان بعض ايراداته مدفوعة
وبعضها ادلتها غير مثبتة علم انه لم يثبت تركبه منهما ثم نبرهن على عدم وجود الصورة الجسمية التي ادعوا
انها ماهية نوعية وجزء الجسم الطبيعي فنقول اولا ان هذه الصورة الجسمية المجردة التي هي ماهية نوعية
ليست بموجودة لانها لو كانت موجودة لكانت اما ماهية نوعية اضافية او ماهية نوعية حقيقية لكنها ليست
باضافية على ما علم من كتبهم فتكون حقيقية واذا كانت ماهية نوعية حقيقية فاما بسيطة او مركبة والتالي بط
بكلا قسميه فكذا المقدم فليست بموجودة ويثبت بطلان التالي بانها لو كانت ماهية نوعية بسيطة او مركبة
لوجدت في الخارج بمجرد انضمام التشخصات الجزئية بها من غير احتياج الى انضمام الصور النوعية ووجدت
افرادها الشخصية متميزة عن سائر انواع الجواهر كما يكون شأن سائر الماهيات النوعية كذلك كما يعلم من كتبهم
والتالي باطل لانها لا توجد بدون انضمام الصورة النوعية فكذا المقدم وايضا لو كانت مركبة لزم ان يكون
الجسم الطبيعي مركبا من اجزاء اربعة عندهم والتالي خلاف مذهبهم فكذا المقدم وثانيا انها لو كانت موجودة
في الخارج لكانت اما فعلا او قوة او فعلا وقوة او لا فعلا ولا قوة فان كانت فعلا والصورة النوعية ايضا
فعل فيكون للجسم واحد فعلان وهو مستحيل وان كانت قوة فتكون هيولى وان كانت فعلا وقوة يلزم اجتماع النقيضين
وان كانت لا فعلا ولا قوة تكون معدومة لان الموجود اما قوة او فعل وثالثا لو كان الجسم مركبا من الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية كما قالوا لزم ان يكون الحد التام المنطقي الذي بحذاء الجسم الطبيعي المحدود
مركبا من ثلثة اجزاء ماخوذة من الاجزاء الثلثة الخارجية مع انه ليس كذلك فانه مركب من الجنس والفصل
فقط وقالوا ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة النوعية فلو كانت الصورة الجسمية جزءا لاخذ
منها شيء فكان حده التام مركبا من الجنس والفصل وهذا الشيء فلم يكن المركب من الجنس والفصل فقط حدا تاما
والتالي بط فكذا المقدم ورابعا انهم قالوا بان الجسم التعليمي موجود فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الصورة
الجسمية كافية في كون الجسم الطبيعي ممتدا في الجهات الثلث او لا كافية فان كانت كافية فيكون الجسم التعليمي
عبثا لان ما يحصل به يحصل بما هو جزء من الجسم وان كانت لا كافية فاما ان يكون الجسم التعليمي كافيا او لا كافيا
لا جائز ان لا يكون كافيا لكونه امتدادا في الجهات الثلث حتى قالوا انما سمي امتدادا لكونه سببا للامتداد
للجسم الطبيعي كما فصلنا في فصل الكم من كتاب قانون ربا فبقي ان يكون كافيا فح يكون الصورة الجسمية عبثا

خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال الامتداد الحاصل بالصورة الجسمية مطلق ومبهم والحاصل
بالجسم التعليمي متعين لا مبهم فلا يكون شيء منهما عبثا لانا نقول الامتداد الحاصل بمطلق الجسم التعليمي مطلق
كالامتداد الحاصل من مطلق الصورة الجسمية والامتداد الحاصل بفرد الجسم التعليمي متعين فكلا الامتدادين
حاصلان به فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال يجوز ان يكون رابطة
جوهرية لاتحاد الهيولى بصورة من الصور النوعية فلا تكون عبثا لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان اتحاد
الهيولى بالصورة النوعية ليس بواسطة داخلة لان الهيولى قوة جوهرية والصورة النوعية فعل جوهري
والقوة والفعل الجوهريان يتحدان بالذات ويحصل منهما واحد بالذات بلا ريب وايضا ان الصورة
النوعية لا تنضم الى الهيولى من خارج الهيولى حتى تحتاج الى رابطة مثلا بان يكون موجودة اولا في خارجها
ثم ترتبط بها بل تظهر بايجاد الفاعل من بطن الهيولى وقوتها بحسب استعدادها كما قال الفيلسوف في المتن
السادس والعشرين من الكتاب الثاني من كتب النفس وبما عرفت من ان ادلة ابن سينا واتباعه
لاثبات الهيولى مردودة وان الصورة الجسمية الجوهرية ليست بموجودة عرفت ان المسائل المذكورة
في كتبهم الموقوفة على الهيولى او الصورة الجسمية او كليهما غير ثابتة ولهذا يبقى اكثر الايرادات التي يوردها
العلماء عليها وعلى ادلتها او عليهما غير مندفعة وانما اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام قال الشارح ان هذا
الرأي الثالث اي كون الصورة الجسمية الجوهرية لاحقة بالهيولى الاولى خال عن الصدق لان المصنف قال
في المتن التاسع والستين من الكتاب السابع ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة النوعية والمركب الطبيعي
كنسبة النحاس والخشب الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي فكما ليس في النحاس والخشب مع قطع النظر
عن الصورة الصناعية الصنمية والسريرية صورة صناعية اخرى فكذلك ليس في الهيولى صورة جوهرية
اخرى ولانه لو كان يحل في الهيولى مثل هذه الصورة الجسمية الجوهرية لكان في كل جسم طبيعي صورتان
جوهريتان بالفعل فاذا كان كذلك فهل يكون الجسم بكل واحدة منهما ماهية نوعية او يكون باحديهما
ماهية جنسية وبالاخرى ماهية نوعية فان كان الاول يلزم ان يكون جسم واحد بعينه فردا لنوعين مستقلين
وهو محال وان كان الثاني فهو مستحيل ايضا لان الصورة الجسمية صورة ولا يمكن ان تفيد صورة ما وجودا
جنسيا لشيء فالصورة الجسمية لا يمكن ان تفيد وجودا جنسيا بل كل صورة انما تفيده وجودا نوعيا كما
يرى ظاهرا في الصور العرضية لانه لا نرى ان يكون شيء ما ملونا ولا يكون ابيض واسود واحمر
او اصفر او شيئا اخر من الملونات بل ولا يمكن ان يكون كذلك لان الجنس لا يمكن ان يوجد بدون النوع
ولانه لو كان تلك الصورة موجودة في الخارج لحصل منها وما اتصلت معه طبعا بمجرد انضمام العوارض
المشخصة مركب جزئي داخل في نوع والا كانت صورة كلية كالمثل الافلاطونية وهي لا يمكن ان توجد
لكنه لا يحصل منها وما اتصلت معه جزئي داخل في نوع فليست موجودة في الخارج وهذا الدليل مثل
دليلنا الاول قد وقع تواردا ثم اجاب عن الدليل الذي ذكره شقوتس بان تعريف المصنف النفس
بانها فعل اول لجسم آلي ليس لان الجسم يتقدم عليها وهي تتعلق به حين ما يوجد فيه صورة اخرى و

ولانا حصل واحد بالذات بل معنى كونها فعلا للجسم كونها اسبابا للجسمية الكائنة معها ولا لو كان مقدما
عليها كيف كانت فعلا له وعن الثاني بان النفس الناطقة محيطة بالقوة النفس النباتية والحيوانية كما يحيط
العدد المؤخر بالمتقدم والشكل المؤخر للمتقدم على ما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس فهي
الوجه بنفسها ومنها الكمية وتعطي شيئا وجودا جسميا بالصورة وان كانت لا جسمية ولا هيولانية الفصل
الرابع في انه هل يوجد كم ما في الهيولى الاولى طبيعة بذاتها ام لا اعلم ان بعض العلماء قسموا الكم الى المتعين
وغير المتعين والاول هو الكم المرئي في كل جسم الذي اعطاه صورة الجوهرية لان الاحاطة والتحديد من خواص
الصورة على ما قال الفيلسوف في المتن الحادي والتسعين من اول كتب النفس فصورة الانسان مثلا تحدد و
تشكل الانسان بحد وشكل تقتضيه وكذا صورة الفرس تحدد وتشكل الفرس والثاني هو الكم المتقدم
في الهيولى من كل صورة وهو لا كائن ولا فاسد غير مفارق عن الهيولى ابدا ثم يتعين من الصور بهذا قسمه
ابن رشد القرطبي في شرح من المتن السادس والثلثين من اول الطبيعيات وفي الفصل الاول من كتابه بجوهر العالم
وفي مواضع اخر وتبعه كثير من علماء اللاتين منهم الراهب بنذكتس بيريرس وايقوبس زباراو يحيى
النحوي ان يكون على هذا الرأي على ما يستفاد من شرح المتن الثالث والثلثين من الكتاب الاول للكون
والفساد ويثبتون دعويهم بانه لو كانت الهيولى بلا كم ما في نفسها لما امكن ما حصل منها ومن الصور الجوهرية كميا
بل صار غير منقسم كالنقطة ويثبتون هذه الملازمة بتقديم مقدمات ثلثة احدها ماخوذة من المتن الثاني
عشر من اول ما بعد الطبيعة وهي ان الانقسام خاصة مخصوصة بالكم بحيث لا يمكن ان ينقسم شيء ليس بكمي
ولو كان شيء قابل الانقسام يكون كميا البتة وثانيتها توخذ من المتن الثامن من اول الكون والفساد ومن
المتن الثاني من سادس الثمانية ومن المتن الثامن من اول الكون والفساد وهي انه لا يمكن ان يصير شيء من
اللاكميات واللامنقسمات كميا وثالثها تستفاد من المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة وهي ان الصورة
الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان بل هي غير منقسمة فيقولون لو لم يكن الهيولى قبل كل صورة متصفة
بكم ما لكانت لا منقسمة بمقتضى المقدمة الاولى والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة بحكم المقدمة
الثالثة فلا يحصل منهما شيء منقسم كمي بحكم المقدمة الثانية فلما كانت الاجسام الطبيعية كمية ومنقسمة
وجب ان نقر بان الهيولى ذات كم ما في نفسها اقول هذا الرأي مخالف مخالفة بينة لما قال المص
في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة من ان الهيولى في نفسها ليست كمية لا يقال انها ليست في نفسها
كمية بكم متعين لا بكم غير متعين لانا نقول انها ليست في نفسها كمية على الاطلاق ولو وجدت في نفسها
كم ما غير متعين لكانت في نفسها كمية به لا لا كمية مطلقا ومخالف لمقتضى البرهان لانه لو كان في نفسها
كم ما لحصل من جنسين مختلفين اي الهيولى الجوهرية والكم العرضي واحد بالعرض ثم حصل منه
الهيولى والصورة الجوهريتين واحد بالذات ويستحيل ان يكون الواحد بالعرض مقدما من الواحد
بالذات كما يستحيل ان يحصل اولا البيت الابيض ثم يحصل البيت فلا يمكن ان يوجد في نفس الهيولى
كم ما قبل قبول الصورة واجيب عن دليلهم المذكور بان الهيولى الاولى منظورة في نفسها لا كمية بالفعل

الكم المتصل اثنان معين وغير معين وهذا يوجد في الهيولى قبل كل صورة ولا يفارقها اصلا

الانقسام خاصة الكم

لا يمكن ان يكون شيء من اللاكميات كميا

الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان والانقسام

اثبات ان الهيولى متصفة بكم ما قبل كل صورة وابطاله

الهيولى في نفسها ليست كمية

كما يكون كمية لكل جوهر كذلك وكيفية بالقوة لان ٧ جميع المقولات بالقوة كما قال المص في المتن الثاني عشر
٧ الهيولى جميع المقولات بالقوة
من اول الكون والفساد وما يكون بالقوة شيئا يكون بعد بالفعل هذا الشيء بسبب ما فالهيولى الاولى تكون
بعد كمية بسبب الصورة لان الصورة تفيد الوجود لها وما يفيد وجودها يفيد ايضا ما يتعاقبه اي الكم وقبول
الانقسام وسائر الاعراض فما قالوا لو لم يكن الهيولى قبل قبول الصورة كمية لكانت لا منقسمة والصورة
الجوهرية ايضا غير منقسمة فلا يحصل منهما تين الغير المنقسمتين شيء منقسم كمي فان ارادوا لو لم يكن
الهيولى في نفسها قبل قبول الصورة كمية لا بالفعل ولا بالقوة لكانت لا منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة
فالملازمة مسلمة لكن الهيولى ليست في نفسها لا كمية بالقوة بل كمية بها بل هي في نفسها جميع المقولات بالقوة
كما عرفت وان ارادوا لو لم يكن الهيولى في نفسها كمية بالفعل لكانت في نفسها لا منقسمة بالفعل فالملازمة
مسلمة لكن لا يلزم ان لا يحصل منها ومن الصورة الغير المنقسمة شيء منقسم لان الصورة لما افادها الوجود
وكان في قوتها ان تكون كمية يفيدها ان تكون كمية ايضا **الفصل الخامس في ان الهيولى الاولى هل توجد
بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الصورة ام تأخذ كل وجودها من الصورة** اقول فيه اختلاف عظيم بين
العلماء فقال بعضهم ليس للهيولى الاولى في نفسها مع قطع النظر عن الصورة موجودية اصلا بل انما
يأخذ الموجودية من الصورة الجوهرية ولهذا قال افلوطينس الهيولى الاولى لا توجد في الخارج في نفسها
لانها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط ولهذا يكون كونها مجعولة مع شيء لا بالاستقلال اولى
من كونها مجعولة بالاستقلال وقال في مواضع آخر كل ما يوجد في طبيعة الاشياء اي في الخارج يوجد بالفعل
٦ الهيولى الاولى لا توجد في الخارج بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الصورة
ولا يكون هذا الهيولى الا بالصورة التي هي فعلها ويرى ان يكون هذا هو رأي الفيلسوف المجدد وانه يسميها
لا موجودة او موجودة بالقوة او جوهرا بوجه ما كما سبق بل ولما قرر ايضا في المتن الثاني عشر من خامس
ما بعد الطبيعة ان ٧ الصورة علة الوجود وتوجد بسببها الاجسام لانه بعد ما قال الاجسام البسيطة
٧ الصورة علة لوجود الاجسام
كالتراب والنار والماء والتي تكون كذلك والاجسام بالكلية والتي تتركب منها الحيوانات والاجنة
واجزاؤها كلها يقال جواهر لانها لا توجد في الموضوع بل توجد فيها غيرها اي الاعراض قال الصورة بوجه آخر
كل ما هو علة الوجود موجود اي مثل هذه الاشياء التي لا توجد في الموضوع كنفس الحيوان وهذا الرأي
مسلم عند جميع التوميستيين كما قال ربابين قوميلتنس وقبله كما قبله قايرآوكس وقايتانس
وبايوكنس سوتخنس ودومينقس باتشس نازآرتس منهم واستدلوا عليه بانها لو وجدت في ذاتها مع
قطع النظر عن الصورة لكانت موجودة بالفعل لان كل ما يوجد بالنظر الى ذاته موجود بالفعل فكان
الصورة جائية اليها حال كونها موجودة بالفعل ومشهور ان ما يجيء الى الموجود بالفعل لا يحصل منهما
واحد بالذات بل واحد بالعرض فلو كانت الهيولى موجودة بالنظر الى ذاتها لما حصل منها ومن الصورة
واحد بالذات وهو بط فان قلت هذا الدليل انما يتم لو كان وجود الهيولى الكائن في ذاتها تاما كاملا
وهو ليس كذلك بل هو ناقص يكمل الوجود من الوجود الذي يفيده الصورة بعد فيحصل منهما واحد
بالذات اي المركب الطبيعي قلنا اجاب عنه اصحاب هذا الرأي بانه لا يمكن ان يكون شيء في سلسلة ترتيب

ترتيب واحد بعينه فعلا وقوة وان كان يمكن ان يكون في ترتيبين وسلسلتين لان الفعل والقوة متقابلان
وايضا لما كان الصورة في ترتيب الماهية فعلا لا يمكن ان تكون في هذا الترتيب بعينه قوة بوجه ما لكن يكون
قوة في ترتيب الموجودية لانها تنتسب الى فعل الوجود بوجه القوة والقابلية لكن كل وجود فعل في ترتيب
الوجود فلو تحقق وجود الناقص للهيولى الناقص لكان فعلا البتة لان الوجود فعل وكان في عين هذا الترتيب
قوة بالنسبة الى الوجود المتعاقب **وانا اقول** لو كان كذلك لزم ان يكون الهيولى موجودة بوجودين
وان يجتمع فيها مثلان واللازم باطل فكذا الملزوم وبعضهم ٣ قسم الوجود الى الوجود التام والناقص كما مر
٣ قسم بعضهم الوجود الى التام والناقص
في السؤال المورد من قبلهم والهيولى الاولى توجد في نفسها مع قطع النظر عن الصورة بوجود ناقص لا بوجود
تام والى هذا الرأي ذهب كثير من الفحول مثل هنرقس وسقوتس والراهب نسارج وبرريس وتبعهم
آشونس ذويس وهرتادوس وآريآگا واوويدو وماستريس وتنبس ٤ واستدلوا على رأيهم بان
٤ اثبات ان الهيولى الاولى توجد في ذاتها مع قطع النظر عن الصورة وابطاله
ذات الهيولى الاولى مغايرة لذات الصورة فيكون للهيولى وجود مغاير للوجود الذي يفيده الصورة
لان الذات والوجود واحد لا سيما في البسائط وبانه لو اخذت الهيولى كل وجودها من الصورة والمركب
لوجدت وفسدت بعدد الصور والمركبات الكائنة والفاسدة لان الفساد ليس الا زوال الوجود لان الاشياء
عند الفساد تنتقل من الوجود الى اللاوجود فلو لم يكن الهيولى موجودة في نفسها كما هو الرأي الاول لوجدت
وفسدت بعد ما توجد وتفسد الصور والمركبات والتالي بط فكذا المقدم ومهد الشارح مقدمة لما ذهب اليه
وقال كما ان الفعل مشترك بالاسم لانه يطلق ويراد به الجوهر اي الصورة الجوهرية كما قال المص في المتن
السابع من ثاني النفس ويطلق ويراد به العرض مثل الحركة كما قال المص في المتن السادس من ثالث الثمانية
ويطلق ويراد به العلة الاولى للموجودات اي الواجب الوجود كما قال في المتن التاسع والاربعين من الثاني
عشر ما بعد الطبيعة كذلك لفظ الوجود والموجودية مشترك بالاسم وكما يكون الانفعال والاستحالة
الواجب تعالى علة اولى لجميع الموجودات
مشتركان بالاسم لان بعض الانفعال والاستحالة فساد وبعضه زيادة سلامة الشيء الذي يكون بالقوة
ما كان بالفعل كما قال المص في المتن السابع والخمسين من ثاني النفس ولان الانفعال والاستحالة الكمال
الصحة والسلامة مع انهما لا ينبغي ان يسميا بهما لكنا اضطررنا ان نسميهما بهما قال المص في المتن الثاني
والستين منه ايضا لما كان انواع هذين غير مسماة باسم وجب ان يستعمل الانفعال والاستحالة كالاسماء
المخصوصة كذلك تعكز واحكم للوجود والموجودية وقال ٥ بعض الوجود والموجودية حقيقي وهو الذي به يوجد شيء
٥ بعض الوجود حقيقي وفعلي وبعضه مجازي وقوتي
في طبيعة الاشياء بالذات اولا وقال هو الذي به يكون شيء مستعدا لان يوجد بالذات في صف الاشياء ويسمى
هذا الوجود والموجودية صوريا وفعليا وهو فعلية ما وفعل لما وجد بالوجه المذكور وبعضه مجازي وهو
ليس الا ماهية الشيء وذاته من حيث انه يكون خارج علله وبه يمتاز هذا الشيء من كل شيء يكون في قوة الفاعل
فقط مثلا الهيولى فيما نحن فيه وان كانت موجودة بالقوة لكنها لما اخرجت في نفس الامر خارج عللها تسمى
موجودة الا ان بوجه مغاير للوجه الذي كانت حال كونها في قوة الفاعل فقط واسمى هذا الوجود والموجودية
ذاتيا ووجودا انحويا وما قررنا تعرف افتراق هذين الوجودين اي الصوري والوجود القوتي

فإن الاول يكون في جانب سلسلة الفعل والصورة والثاني لا يتبع صورة ما بالضرورة بل يكون في الوجود
القوي وسلسلته ولا يمكن ان يتبين بهذا الفرق الذين كانوا يقولون ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها
بلا صورة ما توجد بالوجود الناقص لان التام والناقص يكونان في سلسلة واحدة يفترقان بالزيادة
والنقصان فقط ولهذا يرى ان يكون كل وجود اما كاملا او ناقصا صادرا من فعل وهذا الفعل لم يوجد
في الهيولى الملحوظة بنفسها وبلا صورة ما فلا تكون موجودة بالوجود الناقص والوجود الذاتي القوي
لا يجب ان يتعاقب فعلا واذا عرفت هذا فاقول اولا ان الهيولى الاولى الملحوظة في نفسها بلا صورة ما
ليس لها وجود صوري لان الوجود الصوري هو الذي به يوجد شيء بالذات في طبيعة الاشياء او لا اقل
يكون به قابلا لان يوجد بالذات والهيولى الاولى الملحوظة بذاتها وبلا صورة جوهرية لا توجد بالوجود الحقيقي
اصلا في طبيعة الاشياء وليست قابلة لان توجد بالذات به وهكذا ينبغي ان يفهم من كلام اقوناس حيث قال
الهيولى لا توجد في ذاتها في طبيعة الاشياء اي لا توجد مأخوذة بنفسها وبلا صورة ما كما توجد الاجسام
وهذا الوجود هو الوجود الصوري ولهذا يسلبه عن الهيولى الاولى ولا تكون بهذا الوجود موجودة بالاستقلال
بل موجودة مع امر اخر كما قال اقوناس ايضا لان الايجاد بالاستقلال انما يكون لشيء حقيقة يوجد حقيقة
وبالذات وهي ليست كذلك ولهذا الوجود الصوري يتكلم المص في المتن الى مس عشر من خامس ما بعد
الطبيعة حين قال الصورة علة الوجود لان المص واقوناس يتكلمان للوجود المقول حقيقة وهو الوجود الصوري
ولهذا الوجود اقيم اولا الرأي الاول لانه لو كانت الهيولى موجودة بمثل هذا الوجود وكانت موجودة بالفعل
بلا ريب فلما حصل منها ومن الصورة امر واحد بالذات وايضا وعليه السؤال المورد وعلى الرأي الثاني لان الوجود
الصوري والوجود بالقوة يكونان في سلسلتين متخالفتين كما قلنا وثانيا ان الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها
وبلا صورة ما يكون لها وجود ذاتي وقوتي لان ذات الهيولى الملحوظة في نفسها اما ان يكون لها وجود بعمل
العقل وفي قوة علتها فقط او يكون لها وجود في نفسها بلا عمل العقل ولا في قوة علتها فقط والاول باطل لانه
يلزم ان لا توجد اصلا فتعين الثاني اي ان يكون لها وجود في نفس الامر من غير عمل العقل ولا في قوة علتها
فقط وهذا الوجود وجودها الذاتي القوي لا يقال نعم الهيولى الملحوظة بذاتها يكون لها وجود في نفسها
بلا عمل العقل لكن هذا الوجود وجود ماهيتها لانه يكون لها ماهية ذاتية ممتازة من كل شيء آخر وليس وجود
الموجودية اي ليس وجودا يوجد به الهيولى لان وجود الموجودية يصدر من الفعل الذي ليس بمتحقق
في الهيولى المأخوذة بنفسها لانا نقول لا نسلم هذا لا يقدح فينا لان الهيولى الملحوظة في نفسها توجد
بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه فالهيولى تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق
في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالهيولى توجد بهذا الوجود الذي تحقق به في نفسها
كما يقال الافلاك والعناصر والمركبات توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق
في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي
تحقق به في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات توجد بهذا الوجود الذي تحقق به في نفسها وكما يقال الصورة

(هامش: أي علة للوجود الذي به يوجد الشيء حقيقة ٥)

الصورة توجد بتعلقها بالهيولى وكل ما يوجد بتعلقها بالهيولى يتحقق مع تعلقها بالهيولى فالصورة
تتحقق مع تعلقها بالهيولى وكل ما يتحقق مع تعلقه بالهيولى يوجد مع تعلقه بها فالصورة توجد مع
تعلقها بالهيولى وايضا ان وجود[٤] الهيولى الاولى عين ذاتها فلو كان لها ذات بدون عمل العقل
ومن غير توقف على الصورة كان لها وجود بالضرورة لكن لها ذات فلها وجود بالضرورة ويثبت
كون وجود الهيولى الاولى عين ذاتها اولا بان المص بعدما قال اولا في المتن التاسع من ثالث النفس
ان المقدار وماهيته والماء وماهيته متغايران يعني ان من الاشياء الخارجية رياضية كانت
او طبيعية وماهيتها متغايرتان ومن هذا استنبط اتباع اقوناس الفرق بين الماهية والوجود عقبه
بقوله وكذلك في اشياء اخرى لكن لا في كلها لان في بعضها ماهية اللحم واللحم واحد انتهى والهيولى الاولى وكذا
الصورة من البعض الذي يكون ماهيته عين هذا الشيء كما نحققه في شرح المتن المذكور وثانيا بان الماهية
والذات تمتاز عن الوجود امتياز المحيط عن المحاط كما حققه اقوناس في مواضع كثيرة وظاهر انه ليس
في الهيولى الاولى محاط ومحيط ولا قوة وفعل لانها بسيطة فليس فيها وجود مغاير لذاتها وقد بين
المص في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال النفس وماهيتها واحدة والانسان وماهيته ليسا
بواحد فان الهيولى كالنفس وسنفصل هذا في مقامه المناسب ومن المقدمة التي استعملها اصحاب الرأي
الثاني ايضا الوجود الهيولى اظنها قوية لكن المبنى الثاني لهذا الرأي وان قبله واستحسنه كثير من فحول الرجال
لكني اظن انه ليس بشيء في نفس الامر لان الهيولى الاولى لو لم تكن موجودة في نفسها واخذ كل وجود
من الصورة والمركب لا يلزم ان يقال انها تفسد بعدم ما يفسد الصورة والمركب لان الشيء انما يفسد
اذا زال عنه الوجود بحيث لا يكتسب الاخر والهيولى اذا خلعت صورة لبست صورة اخرى في آن
الخلع واذا رفع منها وجود تأخذ وجودا آخر في حال الرفع فلا تفسد كذا اجاب الذين يسلبون كل وجود
عن الهيولى الاولى **الفصل السادس في انه هل تشتاق الهيولى الى الصورة ام لا** اعلم ان بعض[٢]
كما بينهما ثوماس اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه والاول يحصل بعد ادراك شيء ينتقل به المدرك
الى ما هو حسن وخير عنده فان كان الانتقال بالادراك العقلي يسمى الشوق ارادة وان كان
بالادراك الحسي يسمى الشوق المتعلق به شوقا حسيا والهيولى لا تشتاق بمثل هذا الاشتياق
لكونها عديمة الادراك والشوق الطبيعي ليس الا ميل طبيعي به يميل كل جسم طبيعي بلا ادراك ما الى ما هو
موافق لطبعه وخير غير حاصل فيه بالفعل كميل الحجر الى جهة التحت والنار الى الفوق ونحن ههنا في هذا
الشوق فنقول انكر تمستيوس والمتكلم النصراني في رد قوانين ارسطوطاليس ان يكون الهيولى الاولى
شائقة بهذا الشوق لان الهيولى لا تسعى ولا تجتهد لوجدان الصورة لان السعي عمل والعمل يكون من الصورة
كما قال المص في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد وصاحب هذا الشوق يسعى ويجتهد
لوجدان ما يشتاق اليه كما يرى في الحجر المرفوع عن الارض فانه يميل بطبعه ويسعى بثقله ان ينزل ويصل
اليها فالهيولى الاولى ليست صاحبة هذا الشوق ولانها لو كانت مشتاقة الى صورة ما سوى الصورة

(هامش: ٤ وجود الهيولى عين ذاتها)

(هامش: ٢ بعض الشوق نفساني وبعضه طبيعي ح ح ح)

(هامش: ٣ الهيولى الاولى لا تشتاق الى صورة ما)

الحاصلة لا تشتاق الى فساد المركب الذي هي جزؤه لانها لو اشتاقت يجب ان يخرج ما تشتاق اليه
الى الفعل ولا يمكن ان يخرج اليه الا ان زوال الصورة الكائنة فيها وفساد المركب لكن الجزء لا يشتاق الى فساد المركب
لا لانه ان يكل جزء يميل الى حفظ الكل بحيث ويحصل الكل المركب من غير نظر الى حيزه المخصوص فالهيولى لا تشتاق
الى صورة ما وتبع ابن سينا وقال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء وقد يذكر في مثل هذا
الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه
اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه
على سبيل الانسياق كما للحجر الى السفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا الشوق ايضا بعيد
عنه ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال
في صورة قارنتها او فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك الى الاكتساب
الصورة كما للحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها
الملال للصورة الحاصلة فيعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال النفس
حصولها وجب ان لا تشتاق اليها وان كانت لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امر
في جوهرها فيكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان تكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة الى الجمع
الاضداد فيها فان هذا ممتنع والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه بالاشتياق النفساني واما الاشتياق
التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يكون
الهيولى تتحرك الى الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها
بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة
لكان يتصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا الى الصور المقومة فمن هذه الاشياء
تعسر علي فهم هذا الكلام حق الفهم الذي هو اشبه بكلام الصوفية من كلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري
يفهم هذا الكلام حق الفهم انتهى والحق انها تشتاق اليها بمعنى سنذكره على ما ذهب اليه افلاطون والمص
وتبعهما كل من جاء بعدهما من الحكماء وان الهيولى الاولى من نفسها خالية عن جميع الصور تكمل باكتسابها
تصير حسنة وتوجد في طبيعة الاشياء وتصير هذا الشيء وجودها في الخارج وكل ما كان كذلك يسعى سعيا
طبيعيا لتحصل كماله والخير المناسب له الغير الحاصل فيه بالفعل من نفسه لان الكل يشتاق الى الخير كما
قال المص في اول الاخلاق فالهيولى الاولى تسعى سعيا طبيعيا لتحصل كمالها والخير المناسب لها الغير الحاصل
فيها بالفعل من نفسها وهي انما تكمل بالصور النوعية فتسعى طبعا لتحصيلها فتشتاق اليها اشتياقا طبيعيا
لان الشوق الطبيعي هو هذا السعي الطبيعي فان قلت اي شيء اشتياق الهيولى الطبيعي قلت ليس بعرض لانه
لا يقوم عرض بها بلا واسطة وليس امرا ممتازا عنها في الخارج والا لما كانت الهيولى بسيطة بل هو
عين ذاتها فيه من حيث تسعى بذاتها وتميل الى الصور التي هي خير وكمال لها ومغاير لها بالمفهوم
كما اعتيد ان يقال العقول الهيولى الاولى انها عينها في الخارج ومغايرة لها بالمفهوم ثم ان قلت الى اي

الهيولى الاولى تشتاق الى الصورة

الى اي صورة تشتاق الهيولى اتشتاق الى صورة ما ام الى الصورة المعينة قلت هي تشتاق
اولا الى صورة ما يعني انها حال كونها تحت صورة قابلة للزوال تشتاق وتسعى الى تحصيل صورة ما
اي صورة كانت ثم اتصفت ببعض الاستعدادات الجزئية تشتاق الى الصورة المعينة اي الى هذه
الصورة او تلك لانها بحسب ذاتها تكون ميلها الى هذه او تلك بلا فرق لكن اذا استعدت باستعداد
متعين يكون ميلها الى هذه اولى من ميلها الى تلك ثم ان قلت هل تميل الهيولى الى الصورة الزائلة عنها
ام لا بل الى التي لم تحصلها قبل فقط قلت هي من حيث ذاتها تميل ايضا الى الصورة التي قد كانت لها و
انخلعت عنها لانها من حيث ذاتها تكون نسبتها الآن الى الصورة التي زالت عنها كنسبتها اليها في زمان
كانت لم تحصلها فكما كانت قبل مشتاقة اليها تكون بعد ايضا كذلك ولهذا لا يقال اذا افسدت صورة
الماء مثلا وصورت الهيولى بصورة اخرى انها وان زالت ولا توجد بعد بعينها لكنها لم تصر لا شيئا محضا
بل بقيت موجودة في قوة الهيولى وكل ما يوجد بالقوة فيها تشوق هي اليه لان كون شيء في قوتها
هو اشتياقها اليه وما قلنا هو رأي عامة الفلاسفة ولا يكون قوة الهيولى واشتياقها الى الصورة
الزائلة عبثا بسبب انها لا يمكن ان تحصل فيها بعد لان هذا امر لم ينشأ من ذات الهيولى بل من غيرها لانه
لا يوجد فاعل طبيعي معط للهيولى على الاستعدادات السابقة ويخرج تلك الصورة بعينها من قوتها
الى الفعل لكن هذا لا يتبدل ذات الهيولى وطبيعتها فتبقى شائقة اليها بالطبع على انه وان لم يمكن
ان تعود هي بعينها لكن يمكن لا ان لا يكون عبثا انها تخرج الان الى الفعل بصور اخرى من هذا النوع او بما
يشابهه وهذا نظير ما ان حصة هيولى الحطب قبل ان تصير حطبا كانت في قوة ان تتصور بصورة الحجر
وشائقة اليها مع انها لم تتصور بها ولا تتصور ولا نقول ان قوتها واشتياقها اليها عبث فكذا لا نقول في القوة
والاشتياق بالنسبة الى الصورة الزائلة ثم ان قلت هل تشتاق الى الصورة الحاصلة فيها بالفعل قلت
الشوق قسمان احدهما يسمى شوق الطلب والثاني شوق الرضا وكلاهما ظاهران في الافعال الاختيارية
فان شوق الطلب يسوقنا الى طلب غير الحاصل لنا وتحصيله وشوق الرضا يكون للشيء الحاصل لنا الان
الغير الحاصل والمطلوب لنا اولا وبهذا الوجه يمكن ان تلاحظ هذين القسمين في الاشياء الطبيعية وفي
الهيولى ايضا والى هذين القسمين اشار المص في المتن الحادي والثمانين حيث قال واخر مستقد
لان يجيء ويشتاق ولعدم امكان تحقق اشتياق الرضا في العدم لم يذكره في المتن المذكور حين حكم
العدم بل انما ذكر الاشتياق فقط المراد منه الاشتياق الطلبي ويجاب عن الدليل الاول الذي ذكره
بشنوش بانه ان اراد بالصغرى ان الهيولى لا تسعى سعيا عمليا كما يسعى الصورة فمسلمة لكن نقول ان
اراد بالكبرى ان كل صاحب هذا الشوق يسعى ويجهد سعيا وجهدا عمليا لوجب ان ما يشتاق اليه
فغير مسلمة لانه يكفي لصاحب الشوق الطبيعي ان يسعى سعيا ذاتيا دون عملي بان يكون بالقوة ويميل
ويجهد ميلا وجهدا باطنيا لان يصير بالفعل والحاصل يكفي كونه ذا استعداد وقوة لان يكمل وان
اراد بها ان بعض صاحب الشوق يسعى الخ فلا ينتج مع الصغرى لكلية الكبرى التي هي شرط انتاج

الشوق قسمان شوق الطلب وشوق الرضا

الشكل الثاني وعن الثاني بان التي هي جزء من المركب لا تشتاق الى فساد المركب بالذات بل بالعرض
ولاجل حصول الخير العظيم والكمال التام وهذا الاشتياق مناسب لاكثر الاجزاء ولا يسلب عنها والكون
هذا على وجه التمام ينبغي ان تعلم ان كل صورة نوعية للاجسام الفاسدة انما تصور الهيولي بتصوير زائل
بعد لا دائم لان كلا منها قابل الفساد وسبب هذا ان شيئا منها لا يشبع الهيولي ولا يخرج تمام قابليتها الى
الفعل ولما لم تكن واحدة منها مشبعة لها ومخرجة تمام قابليتها الى الفعل وكان كل ما حصل فيها في معرض
الزوال فلذلك تبقى عارية وتعد نفسها بالكلية تشتاق طبعا الى صورة اخرى وتميل ميلا باطنيا
اليها اعني ان لها قوة ولا يكملها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد الكل فتشتاق الى زوالها وفساده
بالتبع والعرض وايضا ان الخير العظيم والكمال الذي تتهيأ له بقصد طبعها هو الخير الكلي المجموع
الفاسدات وكمالها وهو يحصل بالتكونات الجديدة لان الاشياء التي تكون تحت فلك القمر من حيث
انها فاسدة سيالة لا تدوم الا بهذه التكونات الجديدة يحصل معها الفاسدات الجديدة لان تكون الا بهذه
الصورة يكون فساد الاخر ولهذا تشتاق الهيولي الى الصورة الجديدة ولما لم يمكن ان تصور بها الا بزوال
الحاصلة فيها وفساد المركب تشتاق بالعرض الى فسادهما لانها متهيئة للخير الكلي والكمال التام وحقا
حققنا تعرف الجواب كما قال ابن سينا ايضا ولقد اصاب فيما قال وهذا لست افهمه وفيما قال
وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم وما ذكرنا الى ههنا يكفي للمبداء الهيولاني وبقي
ابحاث اخرى متعلقة به في كتب الكون والفساد ثم لنذكر بعض ابحاث المبداء الصوري فنقول

البحث الثاني في المبداء الصوري وفيه اربعة عشر فصلا الفصل الاول في بيان ان الصورة الجوهرية من اي قدماء الحكماء كانت مجهولة ومن ايهم صارت معلومة

لما كانت الصورة
الجوهرية مبداء ثانيا للاجسام الطبيعية ولم يعلمها المص في الكتاب تفصيلا ولا يعلمها في كتاب اخر
قصدا وبالذات بل يعلمها بحسب المناسبة تعليما متفرقا ناسب لنا ان نعلمها تعليما ازيد من تعليم الهيولي
الاولى فنقول ان احدا من قدماء الحكماء لم يعلمها علما تاما ولم يبينها واضحا كما قال المص في الفصل السادس
من اول ما بعد الطبيعة لانهم انما وجدوا العلة المادية والفاعلية اما الصورية والغائية فلم يجدوها
الى زمان سقراط كما نقل ابن رشد عن الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات للمص ومن هنا يعرف
لم لم ينقل المص شيئا للصورة عنهم حين نقل ارائهم المخالفة في الهيولي في الكتاب السابق واول الكون
والفساد وفي كتب ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى فان اكثر القدماء كانوا ذاهبين الى ان تمام طبيعة الاجسام
الطبيعية وذاتها هو الهيولي لكن اختلفوا في تعيينها فقال بعضهم هو الماء وبعضهم هو الهواء وبعضهم
هو النار وبعضهم هو امر متوسط بين النار والهواء وبعض الفلسفيين انها هو التراب كما فصلنا
في شرح المتن السادس من الكتاب الاول وسيجي في الفصل الاول من اول الكون والفساد
وفي الفصل الثاني في اول ما بعد الطبيعة وقالوا جميع الامور الموجودة في الاجسام اعراض وملكات
وهيئات لها قال المص في المتن السادس من ثاني الثمانية كما كان يضع كل واحد منهم المبداء امرا واحدا

القدماء انما وجدوا العلة الفاعلية والمادية ولم يجدوا الصورية والغائية الى زمان سقراط

واحدا او امورا كثيرة كذلك كان يقول هذا او ذلك المقدار هو كل الجوهر وجميع ما عداه انفعالاتها
وملكاتها واحوالها وانما سلب المص من كل واحد من القدماء تمام علم الصورة الجوهرية لا مطلق العلم
وقال ابن رشد لم يجد القدماء الى زمان سقراط العلة الصورية لان البعض شموها في زمان سقراط
ونالوا اليها نيلا ضعيفا خفيا ولهذا قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني الثمانية ان انبذوقلس
وذيموقريطوس وصلا قليلا الى الصورة والى انها موجودة انتهى ثم علمها علما ازيد تماووس ثم علمها افلاطون
وسمى في مكالمة تماووس هذه الصور اي صور الموجودات الدائمة اي المثل اصناما وتماثيل وهياكل
واولادا لانه كان يقول ان الهيولي تبقى بعينها في التبدلات مع فساد الصور كما يبقى النحاس والذهب
بعينهما مع تغير الاشكال قال في تماووس الاشياء التي تدخل وتخرج اي اصنام الاشياء والمثل
الموجودة حقا ودائما تكون متشكلة بوجه متعجب عسير البيان جدا من هذه الاشياء والمثل الموجودة حقا
ودائما كما سنقرر بعد ويجب ان توخذ الان ثلثة اجناس الاول ما يتولد الثاني ما منه يتولد الثالث
هو الذي منه ياخذ المتولد المشابهة ولهذا يليق ان ننسبها ونسميها هكذا القابل اما وما تقبل منه
والدا والطبيعة المتوسطة بينهما ولدا انتهى وهو دل على الصورة الجوهرية بلفظ الواحد كما نقل
المص في المتن الخامس والخمسين من الكتاب السابق وفي المتن السادس من اول ما بعد الطبيعة وقد فصل
ما قلنا بلوتينس وثامسطيوس وفيلوفنس وتوماس قاسطيانس فان قلت لاي حكيم يليق ان يبحث عن الصورة
الجوهرية للطبيعي ام للفلسفي قلت ذهب بعضهم الى انه يليق للفلسفي بحثها اما اولا فلان الفلسفي
يبحث عن العلة والصورة الاولى من الكل كما يظهر من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة وكل من يبحث عن علة
وصورة اولى الترتيب يليق ان يبحث عن بواقي علل هذا الترتيب وصورة اولى الترتيب يليق ان يبحث
عن بواقي علل هذا الترتيب وصوره المرتبطة بها فالفلسفي يليق ان يبحث عنها واما ثانيا فلان الفلسفي
يبحث عن الماهية والصورة ماهية فيبحث عنها وتثبت الصغرى بان مجموع سابع ما بعد الطبيعة
معمول لبيان الماهية وتحقيق الحق في هذا المقام يحصل بتقرير مسائل ثلثة الاولى هي ان الطبيعي لا ينبغي
له ان يبحث عن الصورة من حيث عمومها الثانية ان الطبيعي يجب عليه ان يبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة
الثالثة ان الطبيعي يبحث عن وجود الصور المجردة عن الهيولي لا عن ماهيتها وذاتها او قل يبحث عنها من حيث
انها مبداء الحركة يفتش وجودها ولا يفتش ماهيتها والبحث عن ماهياتها من وظائف الفلسفي والمسئلتان
الاوليان تظهران من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث قال واما المبداء الصوري هل يكون واحدا
او كثيرا او كم وايا يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى واما الصور
الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سنبين بعد وكذا قال في المتن الثاني من ثالث الفلكيات وسبب
هذا ظاهر لان الصورة الماخوذة على العموم تشتمل على معان صورية مختلفة لانها محيطة بالصور الفاسدة
والصور المجردة اللامادية وكل ما كان كذلك لا يليق ان يبحث عنه صاحب علم واحد فالصورة الماخوذة
على العموم لا يليق ان يبحث عنها صاحب علم واحد فلا يليق ان يبحث عنها الطبيعي ونظيره المقدمة الثانية

اي حكيم يبحث عن الصورة

الثانية ايضا بان كل صورة طبيعية وفاسدة توجد في الهيولى وتكون مبدا الحركة وكل صورة جوهرية
توجد في الهيولى وتكون مبدا الحركة يليق ان يبحث عنها الطبيعي فالصورة الطبيعية والفاسدة يليق ان
يبحث عنها الطبيعي فالصورة الطبيعية والفاسدة يليق ان يبحث عنها الطبيعي اما الصغرى فمعلومة من الكتاب
الاول والثاني من الثمانية واما الكبرى فلان الطبيعي يبحث عن الهيولى قصدا وبالذات فيبحث ايضا عما
يوجد فيها اي الصورة لان الهيولى والصورة الطبيعية والفاسدة متضايفان كما قال المص في المقالة
السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات وكل متضايفين يبحث عنهما في علم واحد ولانه يبحث عن الحركة
بالقصد فيبحث عن مبدائها الذي تصدر هي منه اي الصورة فانها مبدا الحركة كما قال الفيلسوف في المقالة
الثالث من ثاني الطبيعيات والثالثة تحسب جزئيها ظاهرة مما قال المص في المقالة المذكورة من ان البحث
عن المبدا الصوري اي عن الصورة المجردة عن الهيولى وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة
الاولى لانه يستفاد منه ان الطبيعي يبحث عن الصورة المجردة ايضا لكن لا بالاستقصاء لانه انما يبحث
عن وجودها فقط والفلسفي يبحث عن ذاتها وكيفيتها وعددها ولما كان هذا البحث اعظم من الاول جدا
وكان العنوان يوخذ من الاعظم الاكثر كما قال المص في المقالة الثاني من ثاني النفس اعطي الفلسفي
البحث عن الصور المجردة عن الهيولى مطلقا كما قال المص في المقالة الحادي والسبعين من ثاني الطبيعيات
وفي الفصل الاول والسابع من الفلسفة الاولى وفي مواضع اخر ولهذا عين صريحا في المقالة الخامس
من الكتاب الثاني عشر منه الجوهر المحسوس الفاسد والدائم ان يكون لنظر الطبيعي والجوهر الغير المحسوس
لنظر الفلسفي والدليل على ان الطبيعي يبحث عن وجود الصور المجردة وكونها مبدا الحركة هو الكتاب الثامن
من الثمانية الذي يعلم فيه من الحركة الدائمة وجود المحرك الغير المتحرك ثم تعلم بواقي محركات الافلاك ويرد
الدليل الاول الرامي الاول بانه انما يليق ان يبحث من يبحث عن علة اولى من ترتيب العلل عن بواقي علل هذا
الترتيب اذا كان حال بواقي الترتيب كحال اوله كما نظهر في العقل الاول وبواقي العقول فانه لما كان
حالها واحدة يبحث عن جميعها الفلسفي وان كانت البواقي مختلفة بالطبع من اول هذا الترتيب كما فيما نحن
فيه فان الصورة الاولى مجردة عن كل هيولى والصور الطبيعية مقارنة لها دائما فلا يليق ان يبحث عن
بواقي الترتيب من يبحث عن اوله ويرد الثاني بان الصورة كما يبحث عنها الفلسفي بحيثية كذلك
يبحث عنها الطبيعي بحيثية اخرى فان الفلسفي يبحث عنها من حيث انها موجودة والطبيعي يبحث
عنها من حيث انها مبدا التكون ومن حيث انها جزء الجسم الطبيعي ومن حيث انها كونها حاصلة في الهيولى
والبحث عن شيء واحد في علوم كثيرة بحسب اختلاف الجهات ليس بامر محذور لانه قال الفيلسوف في المقالة
الرابع من رابع ما بعد الطبيعة قد يكون موضوعات كثيرة لعلم واحد للكثير **الفصل الثاني في انه هل توجد**
صورة جوهرية في طبيعة الاشياء ام لا اعلموا ان جمهور المشائين وبعض القدماء ذهبوا الى انها موجودة
في طبيعة الاشياء وبينها المص في الفصل الاول من ثاني الثمانية حين قال انها طبيعة الاشياء لان
الطبيعة جوهر ولانه قسم الجوهر في مواضع كثيرة الى الهيولى والصورة والمركب منهما ويعلم صدق هذا

٢ الصورة الجوهرية موجودة في الخارج عند جمهور المشائين وبعض القدماء

هذا ~~[illegible]~~ من طرق ثلثة من تقوم الاجسام ومن التبدل الجوهري ومن افعال الاجسام اما علمه
بالطريق الاول فبان يلاحظ ان جميع الاجسام اما متحدة ~~بجنسها~~ بالماهية والنوع او مختلفة بها لكنها
ليست متحدة بها لان الانسان والفرس والبقر والحمار والطير والسمك والجبل والبقة والنبات والمعدن
والتراب والماء والهواء والنار المتخالفة المتباينة تخالفا وتباينا بينا ليست متحدة بالماهية جزما
كما يشهد بالفطرة الانسانية ومن يقول ان الحجر ناطق كالانسان وهو جماد كالحجر وان هذا النحاس
مثلا لا يمتاز عن زيد بالذات والماهية كما لا يمتاز عمرو عنه بها ليس خروج عن الفطرة الانسانية
بل عن الحيوانية ايضا فتعين انها متخالفة فيهما ولا يمكن ان تتخالف فيهما بالهيولى الاولى لانها مشتركة
وواحدة في كل جسم تحت فلك القمر فتتخالف بامر اخر وهذا الامر الاخر ليس عرضا لان ٣ العرض
لا يمكن ان يكون مقوما للجوهر بقوته العرضية ولا للجعل شيئا فوق قوته وهو يستلزم التناقض ولتركب
الجوهري التام من العرض وهو مستحيل لانه لا يحصل الجوهر من اللاجوهر كما قال المص في المقالة الثاني و
الخمسين من الكتاب السابق ولانه لو كان عرضا لما كان جسم ما موجودا بالذات وواحدا بالذات ولما كان
في مقولة واحدة بل كان كل جسم طبيعي موجودا بالعرض وواحدا بالعرض لتركبه من جنسين مختلفين
اي الهيولى الجوهر والعرض ولان الصور العرضية لا تفعل موجودا بالفعل على الاطلاق بل كيفا بالفعل وكما
بالفعل ومضافا بالفعل وذا اين بالفعل وذا عرض اخر مثلا تجعله ابيض او كبيرا او ابا او متمكنا كما بين
في المقالة الثاني عشر من اول الكون والفساد وسببه ظاهر فان العرض يلحق الموضوع الموجود بالفعل
قبل ان يلحق فبقي ان يكون الامر الذي به يتقوم الجسم الطبيعي ويكون جزءا داخلا فيه وبه يمتاز عن اخر
بالماهية والنوع جوهرا وهو متحد بالذات مع الهيولى حاصل منهما فقط الجسم الطبيعي وهو ليس بواحد
بل كثير يتميز كل نوع الجسم الطبيعي عن اخر بالة من هذه الصور تسمى صورا جوهرية منوعة واما علمه بالطريق
الثاني فبان يلاحظ ان ٤ التبدل المحقق في الخارج قسمان الاول عرضي والثاني جوهري به يتولد جوهر
ويفسد اخر وهذين التبدلين بينهما المص في المقالة الثاني عشر من اول الكون والفساد من اتفاق
راي جميع الناس لانهم يرون ان بعض الاشياء يتبدل ولا يقولون انه يتكون على الاطلاق
وبلا قيد بل يقولون انه صار مكيفا او كميا مثلا اذا صار الماء حارا او باردا لا يقولون على الاطلاق
تكون الماء بل يقولون صار حارا او باردا ويسمى هذا تبدلا عرضيا ويرون ايضا ان بعضها يتبدل
بتبدل اخر ويقولون انه تكون على الاطلاق وبلا قيد وفسد كذلك كما اذا تولد انسان وفسد
ماء وصار هواء ويسمى هذا تبدلا جوهريا وايضا نرى ان بعض الاشياء يتبدل ويكون اسمه
وحده الاولان محفوظين كالماء اذا تسخن وبعضها يتبدل ويتبدل ايضا اسمه وحقيقته كالماء
اذا صار هواء وايضا ان بعض المتبدلات يفعل بعد التبدل الافعال التي كان يفعلها اولا وبعضها
لا وهذا الفرق لا يمكن ان يكون الا بان يتبدل ويتكون ويفسد في هذا التبدل الذي نسميه تكونا
جوهريا امر جوهري وهذا الامر الجوهري لا يمكن ان يكون هي الهيولى فيكون جزءا اخر سميناه صورة

٣ العرض لا يقوم الجوهر

٤ التبدل اثنان جوهري وعرضي

٢ **الهيولى** الاولى لا تؤثر اصلا

نوعية جوهرية واما علمها بالطريق الثالث فبان يلاحظ ان افعال بعض العناصر مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض المعادن مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض النباتات والاشجار مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض الحيوانات مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وافعال الانسان مخالفة لافعال سائر الاجسام وهذه الافعال الغريبة العجيبة المتخالفة جدا لا يمكن ان تصدر عن الهيولى الاولى لانها واحدة في الاجسام التي تحت فلك القمر وبلا فرق بالنسبة الى جميع الافعال ولانه ليس لها تاثير اصلا ولا عن الاعراض لانها لو صدرت اما عن الكيفيات الاول الاربع اي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة او عن الثانية كالالوان والطعوم والروايح وامثالها لان سائر الاعراض لا تكون فاعلة لا جائز ان تصدر عن الاول لان بعض الافعال اكمل منها والاكمل لا يصدر عن الناقص لان المعلول من حيث انه معلول لا يمكن ان يكون اكمل من العلة فبعض الافعال لا تصدر عنها ولان بعض الاجسام اذا تبدل كيفيته الاولى يصدر عنه فعله الاول كما اذا تسخن المغناطيس فانه يجذب الحديد بجذبه الاول حين كان باردا فلو كان قوة الجذب من كيفية البرودة لبطلت وقت تسخنه وكان لا اقل بعض بارودات اخر كالتراب يجاذباله ولا عن الكيفيات الثانية لعين ما ذكرنا ولانها تصدر من الاجسام وان بطلت اعراضها الثانية فيجب ان يوجد في الاجسام امور اخر اكمل واشرف طبعا من جميع الاعراض تكون علة لهذه الافعال والاعمال وهذه الامور هي المسماة بالصور الجوهرية المتنوعة كالامر الذي يرجع الماء الى البرودة بعد تسخنه والذي يكون سببا لبرودة التراب ويبوسته والذي يكون سببا لحرارة الهواء ورطوبته والذي يكون سببا لحرارة النار ويبوسته واللاتي تكون سببا للخواص للمعادن والنباتات والحيوانات والحاصل كالامور التي تكون سببا للامتياز الذاتي بين العناصر مع اتحاد هيولاها وللامتياز بين المواليد الثلثة فان قلت ان الافعال والاعمال المذكورة الظاهرة من الاجسام وان كانت لا يمكن ان تصدر من الكيفيات والاعراض المذكورة الظاهرة لنا لكنها تكون صادرة من اعراض اخر اول واقدم من المذكورات خفية لنا وغير محسوسة بسبب مستقرة تحت الاعراض المحسوسة قلت هذا لا يرفع الدليل المذكور لان هذه الاعراض الاول المستورة الخفية لنا ليست مبينة بدليل حتى يصح ان يقال انها مبادي تلك الافعال والاعمال الظاهرة المعجبة للمتفكرين فيها ولا يجوز ان تبنى الموجودات الخارجية على المحتملات العقلية الصرفة ولانها لو وجدت لكانت اكمل طبعا من جميع الاعراض الظاهرة وكل ما هو اكمل واعلى طبعا منها جوهر لا عرض فالاعراض المذكورة جواهر لا اعراض بل هي الصور الجوهرية التي نتكلم لها الان المستورة تحت انواع الاعراض المزينة بها المختفية عن حسنا لان الجواهر لا تحس كما قال المص في المتن الرابع والثلثين والمائة من ثاني النفس ولهذا تنفعل بالاعراض ونقول ايضا في بيان صدقه لما كانت الهيولى الاولى قوة جوهرية يجب ان يكون فعلها ايضا جوهريا حتى يكون مناسبة لها

٢ **المعلول** من حيث انه معلول لا يمكن ان يكون اكمل من العلة

٣ **الجواهر** غير محسوسة بنفسها وتنفعل بالاعراض

٤ **النفس** الناطقة صورة بدن الانسان

لها والا لكان المفيد ادنى من المستفيد ولان بعض الخواص تترتب دائما على بعض انواع الاجسام المتعينة الا على غيره وسببه ليس الا صورها الجوهرية ولانه يرى ان يتولد في الاجسام الاحوال متوافقة ومتخالفة لا يمكن ان يكون مبداها الا امور جوهرية مكنونة فيها متمايزة بذواتها ولان النفس الناطقة صورة بدن الانسان وهي اذا فارقته توجد بالذات فهي جوهر واذا كان جميع ما ذكرنا حقا يكون ما ذهب اليه جمهور المشائين وبعض القدماء حقا ولك ان تخالف وتقول اولا ان المص قد علمنا في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى فقط جوهر وما علاها انفعالات الجسم واحواله وقواه لانه اذا ارتفع ما علاها لا يرى ان يبقى الا الهيولى وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس وفي المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان المركب من الهيولى والصورة واحد كما ان الشمعة والشكل واحد والنحاس والاستدارة واحد فكما ان الشكل والاستدارة عرض فكذا الصورة والنفس الناطقة ولنا ان نقول فقد ظهر ان المص ذاهب الى ان الصورة جوهرية كما يدل عليه ما نقلنا عنه انفا وكما يشهد ايضا في المتن السابع من المتن المذكور من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال ان الصورة اقدم وموجود ازيد من الهيولى واذا عرفت هذا فنجيب عن الاول بان المص انما ذكر في المتن الثامن المذكور راي الاقدمين الزاعمين ان الجوهر هي الهيولى فقط ودليلهم الذي ذكره فيه وهو انه اذا ارتفع ما علاها لا يرى ان يبقى الا الهيولى كذا شرح هذا المتن اسكندر الافروديسي وابن رشد وتوماس اقويناس ولما اخطاؤا في تعيين الهيولى الاولى حين قال بعضهم انها الماء وبعضهم انها الهواء وبعضهم انها النار وبعضهم انها المتوسط بين النار والهواء رد عليهم المص وبين ان اراءهم المذكورة ناشية من جهل الهيولى الاولى ثم بينها على ما هي عليه في نفس الامر وقال انها ليست بصورة ولا كم الى اخره كذا قال توماس اقويناس في شرح المتن المذكور وبين المص هذا مفصلا في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات وما نقل عنهم لاثبات ما ادعوه من انه اذا ارتفع ما علاها لا يرى ان يبقى الا الهيولى فالجواب عنه ظاهر وعن الثاني بان مراد المص من التشبيه المذكور في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس ومن المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة هو انه كما ان الانسان باي وجه حصل من الشمعة والشكل ومن النحاس والاستدارة امر واحد لان احدهما مادة والاخر صورة كذلك لا ينبغي ان يسأل هل المركب من النفس والبدن واحد كما قال المص في المتن السابع المذكور وفي هذا القول ليبين ان تعريف النفس بانه فعل للبدن صحيح وليس مراده منه ان الصورة والنفس الناطقة عرض كما ان الشكل والاستدارة كذلك بل بين فيهما وحدة المركب الجوهري كالانسان المركب من البدن والنفس بما هو اظهر لنا اي بوحدة العرضي كالمركب من الشمعة والشكل والنحاس والاستدارة ونقول ثانيا ان الصورة الجوهرية ليس لها فعل طبيعي مخصوص لا يصدر عن الصور العرضية ولا شيء مما ليس له فعل طبيعي بموجود في الخارج لانه لا تعطيل في الطبيعة كما قال المص في المتن الثاني والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الخامس والسادس والخمسين

٥ **لا تعطيل** في الطبيعة

من ثانيها ما في المتن الخامس والاربعين من ثالث النفس فالصورة الجوهرية ليست بموجودة في الخارج
وتثبت الصغرى بان الصور الجوهرية انما تثبت لتتركب وتتقوم منها الاجسام وتكون مبادي
للافعال والاعمال وكلاهما يحصلان من الصور العرضية المعلومة الوجود بلا احتياج الى الصورة
الجوهرية اما حصول الاول منها فلان الكيفيات الاول الاربع العرضية تتركب العناصر منها ومن الهيولى
من غير حاجة الى انضمام الصورة الجوهرية كما ذهب اليه بعض المشائين وصور المركبات بل النفوس لا ترى
ان يكون شيئا الا امزجة حاصلة من الكيفيات المذكورة واما حصول الثاني منها فلان الافعال والاعمال
انما تصدر من الصور العرضية من غير احتياج الى الصور الجوهرية اصلا فانها مبدأ لها قطعا ولهذا تتغير افعالها
اذا تغيرت بالازدياد والانتقاص ولنا ان نجيب بان صغرى الدليل المذكور كاذبة ونقول على
اثباتها الاول الكيفيات الاول لا تتركب منها جسم ما اصلا كما بين في كتب الكون والفساد وعلى ان العلماء
المذكورين وان خالفوا جمهور المشائين وقالوا الكيفيات المذكورة تتركب منها العناصر لكنهم قالوا انها جواهر
لا اعراض لانهم تعلموا من المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق ان لا يمكن ان يحصل من اللاجواهر جوهر
وان الامزجة الحاصلة من الكيفيات المذكورة ليست صور المركبات ونفوسها كما برهن عليه المص في الكتاب الاول
من كتب النفس ونقول على اثبات الثاني ان المبادي القريبة للافعال والاعمال الصادرة من الاجسام هي
كيفياتها المذكورة وآلاتها لكن المبادي الاول والاصول هي الصور الجوهرية كما يظهر من المتن الرابع والعشرين
من ثاني النفس ان النفس الناطقة مبدأ فعل بها اولا وفي المتن الاربعين منه على الذين حكموا بان علة
النماء والجذب في النباتات والحيوانات هي النار والحرارة ولم يذكروا النفس وحكم بان ضميمة العلة ومعها
اي لها دخل وسببية في نمو النباتات والحيوانات وكبرهما بوجه ما لكنها ليست علة على الاطلاق بل النفس
ازيد منها في العلية وليس تغير الافعال يجب اذا اشتد الكيفيات المذكورة وقويت وضعفت لانها اذا
تغيرت يتغير الالات الجسمانية والمبادي القريبة التي بها تفعل النفوس وسائر الصور الجوهرية افعالها
واذا تغيرت هذه الالات يتبدل افعال جميع الصور الفاعلة اياها بسببها وان تقول ثالثا ان كون شيء
جوهرا وكونه صورة متنافيان لان كل صورة نوعية توجد في الموضوع بالضرورة لانها لا يمكن ان تقوم
وتوجد بنفسها ولهذا قال المص في المتن الثاني عشر من ثاني الطبيعيات ان الصورة لا توجد منفصلة
الا بالعقل نستهي لوجودها دائما في الهيولى ويسمي الهيولى الاولى في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق
موضوعا اول ولا شيء من الجوهر بموجود في الموضوع لما قال المص في فصل الجوهر من كتاب المقولات
فلا شيء من الصور النوعية بجوهر وان نقول رابعا ان الصورة لا تقبل الاضداد والجوهر يقبل الاضداد
كما قال المص في فصل الجوهر المذكور فالصورة ليست بجوهر ولهذا لا يسمي بعض متأخري علماء اللاتيني
الصورة جوهرا بل فعلا جوهريا وبعضهم يسميها كيفية جوهرية وبعضهم لا يسمي اياها ولا الهيولى جوهرا
بل جوهرية ما واستدل بان الصورة والهيولى جزآن للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر اذ لو كان جوهرا
لحصل الجوهر قبل ان يحصل وهو محال ولنا ان نجيب اما عن الثالث فبان نقول ان الصورة المنوعة

الصورة [٤] النوعية لا توجد في الموضوع حقيقة

المنوعة لا توجد في الموضوع حقيقة لان هذا مخصوص بالعرض كما قال الاسكندر الافروديسي وسمبليقوس
وامثالهما ولان نفهم هذا كما ينبغي يجب ان نعلم ان الموجودية في الموضوع على قسمين احدهما الاستناد
اليه والقيام به حقيقة وهذا المعنى الاول هو الموضوع لا حقيقة للموجودية في الموضوع والاخر ان التصور
الجوهري وافادة الوجود والاعراض موجودة في الموضوع بالمعنى الاول والصور المنوعة موجودة
في الموضوع بالمعنى الثاني لانها تصور الهيولى كما الاولى وتسكن فيها بلا واسطة لانها موضوع لها لكنها
موضوع بالقوة لا بالفعل كما انه موضوع الاعراض موضوع بالفعل لا بالقوة فاذا قيل الصورة
موجودة في الموضوع يجب ان يفهم بمعنى انها صورة لها تصور اجوهريا وسبب لوجودها في الخارج
وكذا اذا قيل انها قائمة بالموضوع ومستندة اليه يجب ان لا يؤخذ القيام والاستناد بمعناهما الحقيقي
فما قال المص في فصل الجوهر من ان لا شيء من الجوهر بموجود في الموضوع يجب ان يفهم ان الجوهر لا يوجد
في الموضوع وجود الوضع فيه وانه لا يوجد فيه حقيقة وانه لا يوجد في الموضوع بالفعل كما يوجد
العرض وما قال ان مراد المص من الجوهر فيه هو الجوهر المركب الكامل واما غيرها من الجواهر فلا والجوهر الواقع
في قول المص الجوهر يقبل الاضداد هو الجوهر المركب الكامل وعلم تسمية الجزئين المذكورين بالجوهر
لا يعرف الا انه ثبت انهما جوهر نقلا وعقلا وما قال بعض منهم من ان الهيولى والصورة ليستا بجوهر لانهما
جزآن للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر فاقول في دفعه انك قد عرفت مرارا ان الجوهر على قسمين احدهما
كامل مركب كالاجسام الطبيعية والاخر ناقص لا مركب كالهيولى والصورة فعلى هذا ان اراد من الكبرى لا شيء
من جزء الجوهر بجوهر كامل مركب فسلم لكن لا يجديه نفعا وان اراد لا شيء من جزء الجوهر بجوهر ناقص فهو باطل
لان الجوهر المركب الكامل انما يحصل من الجواهر الناقصة لما قال المص ان الجواهر لا تحصل من اللاجواهر الفصل
الثالث في تقسيم الصورة على الاطلاق وبيان اسمائها التي سماها المص بها [٢] اعلم ان الصورة تنقسم اولا الى الصورة
الجوهرية والصورة العرضية ثم ينقسم الجوهرية الى الصورة المجردة عن كل مادة كالجواهر المفارقة وتسميتها
بالصورة ليست لكونها فاعلة لفعل سائر الصور ومصورة لشيء بل لكونها افعالا وكمالات في ذواتها وجنسها
فان مثونها الذي يعبر به عن الصورة في لغتهم بمعنى الحس والى الصورة المادية الساكنة في الهيولى وتنقسم الى ثلثة
اقسام احدها الصورة الناظرة كالنونی فانه صورة التسنية كما قال المص في المتن الحادي عشر من ثاني النفس
والتي تكون العقول المحركة للافلاك لانهم ناظرون الى آثارهم وان كانوا متصلين بها بالطبع على رأي
المص كما بين في الفلكيات وثانيها هي الصورة المخرجة عن قوة الهيولى وبطنها ومرتبطة في وجودها
بها ومحفوظة فيها بحيث لا يمكن ان توجد بدونها اصلا كجميع الصور القابلة للفساد وثالثها هي الصور
التي لا تخرج عن قوة الهيولى وبطنها ولهذا تتعلق بالمادة زمانا ما واذا فارقتها توجد وتكون قائمة بنفسها
كالنفوس الناطقة الانسانية فانها تبقى بنفسها بعد خراب البدن ومن هذا يعلم سبب [٣] امتداد الصور
المخرجة عن قوة الهيولى وبطنها وانقسامها بامتداد الجسم وانقسامه وعدم امتداد الصور الغير المخرجة
عن قوتها وانقسامها وكذلك [٤] الصور العرضية بعضها خارجة كالمثل والانموذجات فان المص قد عدها في الثاني

الصورة [٢] تنقسم الى الجوهرية والعرضية والجوهرية الى المجردة والمادية وهذه تنقسم الى الناظرة والمخرجة من الهيولى والا مخرجة منها

وهي صح

الصور [٣] المخرجة من قوة الهيولى تمتد وتنقسم بامتداد الجسم وانقسامه والا مخرجة منها لا تمتد ولا تنقسم بامتداده وانقسامه

الصورة [٤] العرضية اما خارجة او داخلة والداخلة اما صناعية او طبيعية والطبيعية اما لازمة او غير لازمة

والعشرين من ثاني الثمانية من العلل الصورية لان الانموذج سبب للشيء المصنوع لانه انما صنع هذا الشيء
كذا وذاك كذا لكون صورته في خيال الصانع كذا او كذا وبعضها صور داخلة وهي اما صناعية كصورة السرير
والبيت او طبيعية وهي على ضربين احدهما لازمة لموضوعها طبعا كحرارة النار والاخرى غير لازمة طبعا
كبياض الجدار ومراتب الصور الجوهرية سبع الاول صور الاجسام البسيطة كصورة النار والهواء

الصور الجوهرية سبع صور الاجسام البسيطة وصور المركبات المتشابهة وصور النباتات وصور الحيوان مع النبات وصور الحيوان وصورة الانسان والصور المجردة عن المادة

والثانية صور المركبات المتشابهة الاجزاء كصورة المعادن وبهذه الصور يتحقق ماهية البسائط
والمركبات المتشابهة وتوجدان بالفعل والثالثة صور النباتات وهي النفوس النباتية التي بها تنمو النباتات
كما بين في المتن الرابع عشر من ثاني النفس وبعده والرابعة صور النبات الحيواني المعطية للحيوان القوة
اللمسية كما بينها المص في الفصل الاخير من ثالث النفس والخامسة صور الحيوانات الكاملة الغير الناطقة
بها تكون هذه الحيوانات ذوات الحواس السائرة ومتحركة الى القدام كما يتبين في المتن الثاني والاربعين
من ثالث النفس والسادسة الصورة العاقلة الانسانية وهي ملك جميع ما تحت فلك القمر واعلاه وهي
معطية للتكلم والتعقل والارادة والسابعة هي الصور اللاهيولانية والعقول العشرة التي اعلاها هو
الموجود الاول الواجب الوجود بالذات من الذات الذي يرتبط ويتعلق به الافلاك ومجموع الطبيعة
كما قال المص في المتن التاسع والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ومراتب الصور العرضية سبع ايضا الاولى

الصور العرضية سبع صورة الكم والكيفيات الاول الاربع وما يحتوها والكيفيات الثانية والاشكال والفعل والانفعال والاضافة

صورة الكم لانها اقرب من الجوهر ولهذا يقبلها بلا واسطة وبواسطتها يقبل العوارض الاخر والثانية
هي الكيفيات الاربع الاول الملموسة مع ما الحق بها كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة والثالثة
الكيفيات الثانية كالالوان والطعوم والروائح والرابعة الاشكال كالمثلث والمربع والدوائر والخامسة
صورة الفعل والانفعال والسادسة صورة الاضافة كالابوة والبنوة والسابعة الصورة الذهنية
حسية كانت او عقلية والنور ونحن لا نتكلم ههنا للصور الجوهرية اللاهيولانية بل للتي توجد في المادة
وتصورها ثم نتكلم قليلا للصور العرضية ثم اعلم ان المص سمى الصورة الجوهرية باسماء مختلفة سماها

اسماء الصورة الجوهرية

انتلخيا اي فعلا وكمالا في مواضع كثيرة لانها تجعل الهيولى التي هي قوة ولا كاملة في نفسها بالفعل وكمالا
ولانها ليست في ذاتها بالقوة بالنظر الى صورة اخرى طبيعية ولانها بها يحصل الجسم بالفعل وقورمي
وايدوس اي زينة وحسنة لانها تزين الهيولى القبيحة وتحسنها بتصويرها ولانها تخصص الهيولى
الغير المتعينة في نفسها بنوع معين وتجعل الاشياء نوعا ولهذا تسميها منوعة وسماها ايضا ماهية
الشيء وسببا وعلة لانه بها يكون المركب ما هو لان كون الانسان حيوانا ناطقا ليس الا لكونه انسانا
ولانها علة الخواص اللاحقة بالجسم وافعاله وعرفها في ثاني الثمانية بانها وجه ما كان بالقوة لان يكون
شيئا اي سبب ما كان بالقوة لان يكون جسما وسماها غاية لان الفاعل يفعل لاجلها لان كل فاعل
طبيعي يريد ان يصدر ما يشابهه وانما يكون مشابها له بالصورة ولانها نهاية فعل الفاعل وسماها حدا
لانها تحدد الهيولى الغير المحدودة في نفسها ولانها تحدد افعال الفاعل وسماها مبدءا صوريا فرقا لها
من الهيولى والعدم وسماها انموذجا لانها تحدد فعل الفاعل لاصدار صورة مشابهة لصورته كانه

كانه ينظر في اعماله الى مثال لان الصادرة مماثلة ومشابهة للفاعل وسماها الهية وخيرا ومحبوبا قال
الشارح انما سميت الهية لانها امر عجيب لان ثيون اي الالهي في لسان اليونان قديما بمعنى ثاو وماستون
اي بمعنى الامر العجيب ولانها لكونها فعلا مشابهة للفعل الاول الذي هو الواجب تع عندهم ولانه

الله تع اعطى وجودا لجميع الاشياء وحيوتها

كما يعطي الباري تعالى شانه وجودا وحيوة لجميع الاشياء لكن لبعضها انورا ولبعضها
مظلما كما قال المص في المتن المائة من اول الفلكيات كذلك الصورة يكون سببا لموجودية بعض الاشياء
فيكون مشابهة له تع في الجملة على رايهم وسميت خيرا لانها كالخير سميت محبوبة لانها تحبها الهيولى
وتشتاق اليها كما مر

الفصل الرابع في بيان ماهية الصورة الجوهرية

قال سمپليقيوس ويكتينشن
وآرتيغيس فجنس في الفصل الثاني من شرحه لشولوبيا افلاطون ذهب قادميون الى ان الصورة

الصورة الجوهرية صورة المثال الالهي

الجوهرية صورة المثال والانموذج الالهي المنطبعة في الهيولى قال آرتيغيس في الموضع المذكور فحجاج الاجسام
ليست شيئا الا تصاوير المثل الالهية كما ان الاشكال المنطبعة في الشمعة الا صور الخاتم ثم قالوا كما يكون
في المرآت صورة الشيء المقابل كذلك تكون في الهيولى صور الاجسام الفاسدة من المثل الالهية اي
العلية الالهية ولهذا لكون الصور اصناما دقيقة رقيقة وتكون تسميتها باظلال الصور الدائمة اولى
من تسميتها بالصور قال لوآنس يغنس من آنه لا انس طبيعة الصورة ليس الا صورة الله تعالى الرقيقة
وشبه ظلي انتهى قالوا وهي نور ظاهر في الهيولى كما يطلع النور من الجسم النير الى الجسم المقابل كذلك
تطلع الصورة من المثال الى الهيولى القابلة لها ومن ثمة قال آرتيغيس فجنس كل صورة نور يبصر بالعين
او يتعقل ولما كانت متناهية فهو ظل لصورة الله تع ولنوره انتهى ونقل الشارح عن ثوماس قد ناس
ناقلا عن بعض علمائنا الاعلام رحمهم تعالى ان الصورة حصة وجود الواجب الوجود المنطبعة في

الصورة حقيقة وجود الواجب الوجود

الاشياء ولانها لا نرى ان تكون شيئا الى تجلي الواجب ~~الوجود~~ تعالى وظهوره في الهيولى قال الشارح
لكن راي الاقاوقيلين مردود وعند علماء اللاتين واقوال علماء الاسلام رحمهم الله تع محمولة على المجاز
وانا اقول رد علماء اللاتين بالاستغفر قوي لا يسمع وحمل كلام علمائنا الاعلام على المجاز مطلقا حمل
على خلاف مرادهم وتسمية المص اياها بالالهية مشيرة بما قال بعض علمائنا العظام والاقاوقيلون
ولتوجيه وجهها بما مر او لاخلاف ظاهر التسمية بلا ريب وتحقيق الحق لا يليق بهذا المقام فانه طور
وراء طور العقل لا يمكن الوصول اليه الا بالفيض المقدس من مفيض ~~الفيض~~ الخير والجود وقال الشارح

تعريفات الصور الجوهرية المنوعة

عرفها المص بتعريفين في المتن الثامن والعشرين من ثاني الثمانية بانها سبب لماهية الجسم وفي المتن
الثاني من ثاني النفس بانها التي بها يقال لشيء هذا الشيء ومعنى هذين التعريفين عرف من بيان
وجوه اسمائها وعرفها شراح اللاتين بتعريفات اخرى عرفها شارح بانها جوهر بسيط لا كامل
يؤلف مع الهيولى من حيث انه فعل لها ماهية الجوهر المركب وقال لفظ الجوهر قائم مقام الجنس
شامل لها ولسائر الجواهر وبه لم يدخل في التعريف شيء من الاعراض وبالبسيط خرج الجواهر المركبة
وباللاكامل خرجت الصور المفارقة الكاملة التي هي جواهر بسيطة وبقوله يؤلف مع الهيولى

وتخرج الهيولى التي هي جوهر بسيط لا كما ل ايضا وعرفها رابعا بقوله ثم جنس بانها فعل البسيط
جوهري جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات وقالوا نخرج بالفعل الهيولى من اول الامر وبالبسيط
المركب من الافعال المختلفة كالابيض الحلو فانه ليس فعلا بسيطا وبالجوهري الصور العرضية وبالقيد
الاخير الصور الجوهرية المجردة فانها لا تجعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات قال الشارح هذان التعريفان
وان كانا رسمين صحيحين لكنهما لا يخلوان عن قبح فانه كما يجب ان يذكر في التعريفات ما يجب ذكره على قوانين
التعريف كذلك يجب ان يترك الزوائد والتعريف الاول لا يخلو عن الزوائد على ما اظن فانك لو قلت
الصورة هي الجوهر المؤلف من الهيولى جوهرا مركبا لامتازت من كل ما امتازت منه بالتعريف الاول
فانها تمتاز بالجوهر من الاعراض وبلفظ المؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا تمتاز من الهيولى فانها لا تؤلف
مع نفسها جوهرا مركبا ومن الجوهر المركب فانه لا يؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا ومن الجواهر المفارقة فانها
لا تؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا والتعريف الثاني لا يخلو عن النقصان فان بعض الافعال لما كان اولى
كالتصور وبعضها ثانيا كالفكر كما قال المص في المتن الثالث والخامس من ثاني النفس كان ينبغي ان يقال
فيه فعل اول كما عرف المص النفس في المتن السابع من الكتاب المذكور بانها فعل اول للجسم ولفظ
البسيط يريد ان يكون مستدركا لانه يتم التعريف بمجرد ان يقال الصورة فعل جوهري جاعل مع الهيولى
امرا واحدا بالذات فانها تمتاز بمجرد هذا القول من جميع الاغيار فانها تمتاز من المركب الجوهري لانه لا يقال
هو فعل وانما يقال هو بالفعل ومن المركب من الافعال المختلفة فانه لا يقال فعل وكذا لفظ الجوهري ليس
بواجب الذكر لان القيد الاخير اي قولهم جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات يفيد كونها جوهرية فان ظاهر
عند الكل ان العرض مع الهيولى لا يجعل امرا واحدا بالذات فلما كانت الصورة فعلا جاعلا مع الهيولى
امرا واحدا بالذات يظهر منه انها جوهرية فيكون لفظ الجوهرية غير لازم الذكر وعرفها رابعا بقوله ثم جنس
بانها فعل اول للجسم قال الشارح هذا التعريف ايضا لا يخلو عن خلل فان الصورة التي نتكلم لها في هذا
المقام لا تمتاز بهذا التعريف من الصورة الناطقة كالنفس فانها فعل وكمال للسفينة كما قال المص في المتن
الحادي عشر من ثاني النفس ولا من الصور العرضية فان البياض فعل اول للجسم اما انه فعل اول للجسم
فظاهر واما انه اول فلان له فعلا ثانيا هو تفريق البصر واما انه للجسم فلانه يكيفه ولا من الصور الصناعية
فانها ايضا افعال اول للجسم الصناعي اقول المتبادر من الجسم بمعونة هو الجسم الطبيعي فلا يصدق التعريف
على النوتي وامثاله فانها ليست فعلا اول للجسم الطبيعي بل الصناعي اي السفينة وامثالها ولا يصدق على الصور
العرضية فانها ليست فعلا اول للجسم بل ثانية وان كان بعضها فعلا اول بالنسبة الى افعاله ورسمها الشارح
برسمين رسمها اولا بانها جزء للمركب الجوهري اذا وجد يوجد هو واذا انعدم ينعدم قال قولنا جزء للمركب
مع كونه قائما مقام الجنس لانه شامل للامور كثيرة يمتاز به الصورة من المركب الذي ليس بجزء للمركب وبالجوهري
من الاعراض فانها ليست اجزاء للمركب الجوهري بل للمركب العرضي ومن الصور المجردة والناطقة فانه لا يحصل
من العقل والفلك ولا من النوتي والسفينة مركب جوهري وبالقيد الاخير من الهيولى فانها وان كانت جزءا

جزء المركب الجوهري لكنها اذا وجدت لا يلزم ان يوجد المركب الجوهري فان الانسان اذا مات يوجد بدنه الذي
هو هيولى الانسان ولا يوجد الانسان لكن متى ما وجدت الصورة يلزم ان يوجد المركب ثانيا بانها مفيدة لوجوده و
ثانيا بانها الفعل الاول الجوهري للصور للجسم الطبيعي وبهذا الرسم ايضا تمتاز عن جميع الاغيار فانها تمتاز
بلفظ الفعل من الهيولى والمركب وبالاول من الفعل الثاني وبالجوهري من الفعل الاول العرضي كالعلم والشكل
وبالصور [illegible] من الصورة الناظرة ويتبين بالقيد الاخير ما هي له ولو وجد فيه لان الصورة كما تعرف
العوارض التي تؤخذ في تعريفها ما هي له ولو وجد فيه كما قال المص في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة
وتبينه لو ماس الحق ناسب هذا فان قلت الصورة ليست بفعل تاما وكان فلانها لو كانت فعلا فاما تكون
فعلا بحيث لا يوجد فيها قوة ما او لا فان كان الاول فتكون فعلا محضا فان ما لا يوجد فيه قوة ما فعل
صرف والثاني مستحيل لانها لو كانت كذلك لكان كل صورة عقلا عند الحكيم واجب الوجود بالذات
عند اهل الملل فان ما هو فعل محض ليس الا العقول العشرة التي اولها الواجب تعالى عند الحكيم
او الا الواجب تع عند اهل الملل وان كان الثاني فتكون مركبة من القوة والفعل فلا يحمل عليها الفعل
لان الفعل ح جزء منها ولا شيء من الاجزاء بمحمول على الكل وايضا لو كانت الصورة فعلا فتحتاط مع
قوة بحيث تتركب هي منهما لكان لاحد ان يسال ان هذا الفعل الداخل فيها هل هو فعل محض لا قوة فيه
اصلا ام فيه قوة فان كان الاول لزم ان يكون عقلا او واجبا بالذات وهو مح وان كان الثاني يكون
هذا الفعل ايضا مركبا وهكذا يسال فيلزم اما كون جزء الجسم الطبيعي عقلا او واجبا بالذات او التسلسل وكلاهما
مستحيل واما ثانيا فلانها لو كانت فعلا لشيء لا تكون جوهرا لان الفعل لشيء لا يوجد بالذات لان الفعل وكمال
لشيء لا يمكن ان يوجد بدون ما يحمله بالفعل ويكمله ولا يوضع تحت شيء بل يوضع تحته اخر وكل جوهر يوجد
بالذات ولا يوضع تحت شيء قلنا في الجواب عن الاول ان الصورة منظورة في نفسها امر بسيط ليست بمركبة
اصلا من الفعل والقوة ولا من اشياء اخر لكن لا يجوز ان يقال انها فعل محض لانها وان كانت بالنظر الى شيء
فعلا فقط ليس فيها قوة اصلا لكنها بالنظر الى الهيولى التي تكون فعلا لها ليس بقوة اصلا لكنها قوة بالنظر
الى امور اخر اما اولا فلانها قوة بالنسبة الى الكل فان الكل لما كان يحصل منها ومن الهيولى يكون كل منهما بالقوة
بالنسبة اليه كقابلي الاتحاد بحيث اذا اتحدا يحصل منهما الكل كما يستفاد من المتن الحادي والثلثين
من ثاني الثمانية فان المص حال كونه مقرر العلة المادية عد الاجزاء منها ايضا حيث قال بعض العلل
يكون كالموضوع وكالاجزاء ثم قال الا ان حروف الهجاء ومادة المصنوعات والنار والاجسام المماثلة
لها واجزاء الكل يكون عللا كالذي عنه اي كالمادة انتهى فانه يفهم منه انه كما يكون الحروف بالنسبة الى الهجاء
والمادة الثانية الى المصنوعات ومادة العناصر الى المركبات كذلك يكون الاجزاء بالنسبة الى الكل ولهذا
يكون الكل بمنزلة الصورة بالنسبة الى الاجزاء والاجزاء بمنزلة المادة وهكذا قال في المتن الحادي والثاني
من خامس ما بعد الطبيعة وثانيا ان الصورة بالقوة بالنسبة الى العوارض لازمة كانت او مفارقة
فانها تقبلها كالموضوع وثالثا ان الصورة التي هي النفس بالقوة بالنسبة الى افعالها ورابعا انها بالقوة

الصورة في ذاتها وبالنظر الى الهيولى فعل فقط
ليس فيها قوة اصلا لكنها قوة بالنظر
الى الجسم والاعراض والموجودية

الكل بمنزلة الصورة للاجزاء والاجزاء
بمنزلة المادة للكل

الفلك ليس بمركب من الهيولى والصورة لكنه مركب من القوة والفعل عند النصارى

الى الموجودية ونفيد بهنا ما قال تو ماس اقو ناس من ائمته وانه لم يكن في الفلك تركيب الصورة والهيولى
لكن يوجد فيه قوة وفعل ثم قال ويمكن ان يكون بهذا ظاهرا من النظر في الاشياء المادية التي يوجد فيها
نوعان من التركيب الاول من الصورة والهيولى الحاصلة منهما طبيعة ما والطبيعة المركبة ليس وجودها
عين ذاتها بل الوجود فعل لها زائد عليها ولهذا تنسب الى وجودها كما تنسب القوة الى الفعل فاذا
تجردت الهيولى وفرض ان الصورة توجد بلا هيولى يبقى نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة
الى الفعل انتهى فالصورة ح وان كانت فعلا لكنها قوة ايضا والواجب تع الذي هو فعل صرف
عندهم هو فعل بحيث لا يكون بالقوة بالنسبة الى شئ ما اصلا قال الشارح ومن هنا صدق ما قال
علماؤنا من ان الواجب تع لا يمكن ان يكون حالة صورية لشئ ما وان يقوم مقام صورة ما واذا عرفت
هذا فنقول على ما قيل من ان الجزء لا يحمل على الكل ان هذا مخصوص بالجزء والكل الطبيعيين واما الجزء
والكل المابعد الطبيعيان فيحمل الجزء على الكل فانا نحمل الحيوان الناطق حملا صحيحا صادقا ونقول
الانسان حيوان والانسان ناطق وسره ان الاجزاء المابعد الطبيعية اجزاء عقلية والاجزاء العقلية
تحمل على كلها حملا صادقا وعلى ما قيل من انه لو كانت الصورة فعلا محضا لطالح ان ذوات الصورة
بسيطة لا مركبة لكنها باعتبار فعل بالنسبة الى الهيولى وقوة بالنسبة الى الوجود والى شئ اخر يلزم
التسلسل والكون جزءا واجبا بالذات او لاجزءا لها وفي الجواب عن الثاني ان الموجودية بالذات
والموضوعية تحت شئ اخر انما يلزم ان تتحققا في الجوهر المركب الكامل لا في كل جوهر ناما كان او
ناقصا لان الهيولى جوهر مع انها لا يمكن ان توجد بالذات بلا واسطة الصورة الفصل الخامس في ان
الصورة الجوهرية هل توجد في الهيولى بكليتها او بشئ منها او تكون محدثة بالكلية قد عرفت تماما
ان الصورة الجوهرية موجودة في الخارج وما هي فالان ينبغي ان يعرف ان بعضا منها كيف تتكون وتحدث
وهذا البحث مشكل جدا لكن ينبغي ان تعرف اولا انا لا نبحث ههنا عن النفس الناطقة التي توجد والا قبل الجسم
وتتحد معه كالصورة الناظرة وكالمحرك مع المتحرك على ما ذهب اليه بعض الاوائل مثل هرمس المثلث بالحكمة
وفيثاغورس وافلاطون وقال الشارح وعلى ما ذهب اليه المص ايضا على ما يستفاد مما قال في الفصل
الثالث من ثاني تكون الحيوانات من انها تقترب من الخارج وفصلنا هذا البحث في الفصل الرابع من كتابنا
للاحوال الثلثة للنفس وفي شرح المتن العشرين من ثالث النفس فرغوا وا واتباعهم مما حكموا بانها
موجودة قبل البدن ثم تعلقت به لا ينبغي ان يسئل انها هل هي موجودة قبل البدن اولا وكذا لا ينبغي
السؤال المذكور من اكثر اهل الملل القائلين بانها حادثة عند تسوية البدن واعتداله فانها عندهم
تكون مفاضة من الواجب تع الى البدن ومحدثة بعده من غير ان يكون لها شئ فيه اصلا لانه تع يخلقها
دفعة وتامة بعد ان تكون معدومة في الخارج ثابتة في علمه المقدس وايضا هذا البحث كلما تداول
بين المشائين يستثنون من الصور صور الافلاك والعناصر لانهم لما ذهبوا الى قدمها لا معنى لان
يسئال هل توجد في هيولاها بكليتها او بشئ منها بالقوة او تكون محدثة من اللاشئ فالبحث انما يكون

القدماء انكروا التكون الجوهري والصور الجوهرية

ذهب اناكساغوراس الى ان صورة ما لم تتكون بل كانت موجودة اولا بالفعل

بكون فاعلا بهذه الصور من الصور الكائنة الفاسدة فلما كان من هذه الصور الجوهرية موجودة في نفس
الامر مغايرة للهيولى ناسب ان يشتبه ويقال ان كانت موجودة في الهيولى قبل تكونها كانت
بتمامها موجودة فيها لانها لا منقسمة بالذات والتالي بط لانها لو كانت بتمامها موجودة فيها لكانت
الاجسام الحادثة موجودة قبل ان تحدث لانه متى ما توجد هيولى جسم وصورته يوجد الجسم ايضا
وما حدث جسم ما ولوجدت معا في الهيولى الواحدة صور غير محصورة متنافية والتوالي مستحيلة فكذا
المقدم وان لم تكن موجودة فيها قبل حدوثها يلزم ان تحدث من اللاشئ والتالي مح عند الفلاسفة فكذا المقدم
لا يقال ان الصورة لم تتكون ولم تحدث بل المركب لان كل ما يحدث مركب كما قال الفيلسوف في المتن الرابع
والستين من الكتاب السابق وهو حدث من الهيولى فلا يلزم ان يحدث شئ من اللاشئ لانا نقول
وان كان المركب حادثا حقيقة لكنه لا يجوز ان ينكر حدوث الصورة بوجه ما بل هي حادثة ايضا كما
حققنا في شرح المتن المذكور وايضا نأخذ صورة معينة مثلا صورة هذا الثور الجزئي من حيث
انها مغايرة للهيولى ونقول هذه الصورة الموجودة لم تكن موجودة ثم وجدت بعد فتكون حادثة
وايضا اذا فسد المركب فسد الصورة الموجودة فاذا حدثت الصورة حال حدوثه لانها لم تكن
قبل فتكون حادثة فيجي الاشتباه المذكور فيه ولما اشتبه كذا سعى القدماء ان يجيبوا عنه ولجابوا
بعد جهد عظيم بانكار التكون الجوهري والصور الجوهرية لكنهم وان زعموا دفعه به لكنه لا يندفع
الا ان ينكروا جميع التبدلات باسرها والصور العرضية والحركة الاينية وهم لم ينكروها وفي هذه
المسئلة افترق الحكماء على فرق ثلث فذهب بعضهم الى ان صورة ما الجسم ما لم تتكون ولم تحدث بل قد كانت
في الهيولى اولا لكنها لم تكن بتمامها موجودة بالفعل فيها بل بشئ منها وبعضهم الى ان صورة ما لم تكن
موجودة بالفعل فيها اصلا بل انما تحدث اذا تكون الجسم والى الرأي الاول ذهب اناكساغوراس
فانه على ما قال المص في المتن الخامس والثلثين وفي الفصل الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل
السادس من اول ما بعد الطبيعة ظن بما قال من البذر الكل المتشابه الاجزاء ان يكون كل جسم مختلطا
بكل جسم وان يوجد كل جسم في كل جسم ولاجل هذا يكون جميع صور جميع الاجسام موجودة في جميع
الاجسام نعم اكثر الاجسام والصور خفية لنا فلا ما يظهر لنا الجسم الذي يكون جسيماته المتجانسة
اكثر ولهذا نسميه باسم واحد قال المص في المتن الرابع والثلثين من الكتاب السابق ظهور المتفرقات
وتسميتها مختلفا يكون مما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات في الاختلاط انتهى وانما اعتقد
كذا لاشكال المذكورة لانه كان يقول ان ما يحل جسم بصير من كل جسم واحد الضدين من الاخر
فصورة الابيض مثلا الصائرة الان من الاسود اما كانت اولا موجودة في الاسود اولا
موجودة فيه بل حدثت جديدة فاما تكونت من نفس الاسود وهو مح بديهة اذ لا يعتقد احد
ان يصير البياض من نفس السواد والحرارة من نفس البرودة والنار من الماء او تكونت من اللاشئ
وهو ايضا مح فبقي انها كانت اولا موجودة في الاسود قال الشارح ينبغي ان يذكر ههنا ما ذهب

ذموقرتوس وانبذوقلس الواصلين الى الصورة في الجملة كما قال المص في المتن الثاني والعشرين
من ثاني الثمانية فاعلم ان ذموقرتوس ذهب الى ان الاجسام[٢] تتكون من اجتماع الجسيمات الصغيرة وذهب
انبذوقلس الى انها تتكون من تكاثف العناصر وتخلخلها على ما قال الاوائل وقد ابطل المص مذهب
اناقساغورس في المتن المنقول من الكتاب السابق ومذهب ذموقرتوس في الفصل الثاني من اول
الكون والفساد وهما لم يضعا الصورة التي هي احد جزئي المركب على انه توجد اولا لكن وضعا جسيمات
تامة ووضع اناقساغورس جسيمات متجانسة متشابهة الاجزاء ووضع ذموقرتوس جسيمات متخالفة
بالوضع والشكل والترتيب وهذه الجسيمات اذا اجتمعت واقترنت يحصل من اجتماعها هذه الطبيعة
او تلك واذا تفارقت وتفاصلت يحصل الفساد ولما ابطلهما المص لا تشتغل بعد ذلك بهما

[٢] الاجسام الحادثة تتكون من اجتماع الجسيمات الصغيرة عند ذموقرتوس ومن تكاثف العناصر الاربعة وتخلخلها عند انبذوقلس

~~الصور الجوهرية كانت اولا موجودة في الهيولى بالفعل لشيء منها~~ **اقول** لم يعلم من هذا البيان ان الصور
هل توجد اولا ام لا عند انبذوقلس وانما علم منه انها لم تكن موجودة قبل عند ذموقرتوس واناقساغورس
وفيه ان عدم كونها موجودة اولا عند اناقساغورس مخالف لما قال نقلا انها موجودة اولا
عنده **بيان مذهب الذين عينوا في الهيولى مبادي الصور وذكر ادلتهم** فذهب الفرقة الثانية
الى ان الصور الجوهرية[٣] كانت اولا موجودة في الهيولى بالفعل لكن لا بتمامها وكمالها بل بشيء منها وهو مبداها
وبذرها الذي يتحرك بعد ويصير صورة كاملة وهذا الرأي يتبين بوجوه مختلفة قال بعضهم توجد
في الهيولى الاولى قوتان احديهما انفعالية[٤] بها تكون الهيولى قابلة للصور الجوهرية المتعاقبة ولهذا
سميت الهيولى موضوعا اولا لكل شيء والاخرى قوة صورية صادرة من صورة غير منفكة اصلا
حالة فيها دائما لكنه تام لها وهذه الصورة تسمى صورة جسمية وهي والقوة الصورية تكونان في الهيولى

[٣] الصور الجوهرية كانت اولا موجودة في الهيولى وبالفعل بشيء منها لا بتمامها عند البعض ثم تحرك وتصير صورة تامة

[٤] في الهيولى الاولى قوة انفعالية بها تقبل الصور الجوهرية وقوة صورية صادرة عن الصورة الجسمية على رأي بعض علماء الالمانين

بالفعل ويكون مبدأ من لجميع الصور التي تتكون بعد بالتعاقب والصورة الجوهرية الجزئية تحاط
في تلك الصورة بالامتياز ثم تخرج بها الفواعل الطبيعية منها متميزة متفرقة قالوا انه كما نقدر ان نتوهم
بسهولة احاطة صورة واحدة باصدار صورة متشابهة بها ونعلم تكون الصور من الاشياء ولي
هذا الرأي ذهب بعض متاخري علماء الالمانين كلتقو بنيتس وبعض آخر وبعضهم لم يضعوا
مبداء واحدا فقط لجميع الصور كما وضعه لتقو بنيتس وتابعوه بل قالوا يوجد في الهيولى بالفعل
مبداء مخصوص لكل صورة حادثة ثم افترق هؤلاء في بيان هذا المبداء المخصوص فقال بعضهم
ان للصور الجوهرية درجات كثيرة كانها تتركب وتجتمع منها وتكمل قالوا وتبقى واحدة من تلك
الدرجات في الهيولى دائما ثم تكمل بقوة الفاعل الطبيعي حتى يصدر تمام الصورة وتكمل الدرجة
الاولى هو مبداء الصورة ككيفية الكيف كالحرارة تشتد بسبب ان درجة الموجودة اولا في الموضوع
تتأصل فيه زيادة تاصل وتكمل وتخرج الى الفعل الامر الاشد كذلك حال هذه الصورة وتلك
فلا تتكون من الاشياء كذا قال باجيش وبعض اخر من علماء الالمانين وقال بعضهم ان مبداء
الصورة الموجود اولا في الهيولى ليس الا امكان الصورة الاستعدادي وهو ينقلب في التكون

في التكون الى الصورة التي كان لها هذا الامكان الاستعدادي في الهيولى وكذا اذا عرض الفساد وتحلل الصورة
وتنقلب الى هذا الامكان الاستعدادي كذا نقل سانت توماس عن البرت الكبير وقال بونابنتورا الذي كان
ايضا من تابعي ارسطو ان تحدث الصور من الاشياء انه يوجد في الهيولى الاولى وفي كل جزء من اجزائها دائما ماهية روحانية
حالة فيها غير مفارقة عنها اصلا صادرة من الباري تعالى مع الهيولى وهي في ذاتها مبهمة غير متعينة محيطة
في بطنها درجات كثيرة ذاتية وهذه الدرجات هي الصور المتعينة المقومة لطبايع المركبات والمستترة
في هذه الماهية الروحانية كما تستتر النباتات والحيوانات في بذورها واذا استعدت الهيولى من تأثير الفاعل
الخارج باستعداد معتد ومتهي الى طبيعة تخرج الى الفعل درجة تلك الطبيعة المتهيئة اي صورتها وتصور
الهيولى تصويرا متعينا على ما يقتضيه طبعها ومثل لهذا وقال اذا تأثر موضوع كالشجر من الحرارة واليبوسة
واستعد منه لقبول صورة النار يخرج في الحال من البذر الروحاني المتصل به درجة كانت مستترة فيه
وتقلب درجة الشجر المصورة له وتخفيها وتؤتي هذا الجسم طبيعة النار واذا انتقل وانقلب الموضوع
الموضوع المذكور الى طبيعة اخرى مثلا اذا الخشب في هذا الموضوع اي في موضوع النار باستعداد
الحرارة والرطوبة صورة الهواء لا ينعدم درجة النار التي كانت تصوره وتعينه الموضوع اولا لكن
تسقط من حال التصوير والتعيين وتستتر في محل البذر المذكور لانه تتجدد واستعدادات بما كانت
اولا فتزداد وتشتغل مصورة له ايضا وزعم انه هذه الدرجات اي الصور المندرجة في هذا البذر
الروحاني يكون بمقدار الطبايع الهيولانية الممكنة الوجود **ذكر الادلة الرئيسة لمبادي الصور المختفية**
في الهيولى اولا استدلوا اولا بما قال الفيلسوف في المتن التاسع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة
ان الفرق بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية هو ان مبداء الطبيعيات داخل فيها ومبداء الصناعيات
خارج عنها قالوا ان المص لم يرد بهذا المبداء المبداء المنفعل اي الهيولى لانها واحدة في كل منهما بل اراد
المبداء الفاعل باي وجه فعل فاذا وجب ان يكون داخلا هذا المبداء الفاعل والمعين داخلا في المكون
الطبيعي لا يمكن هو ان يكون شيئا الا صورة ما او شيئا لها لان الفعل للصورة والانفعال للهيولى فقط
كما علمنا المص في المتن الثالث والخمسين من اول الكون والفساد وزادوا عليه ان المص قال في المحل
المذكور يوجد في الهيولى الطبيعية جزء من الشيء الذي يتكون ومثل هذا الجزء لا يوجد في الهيولى الصناعية
ثم تحرك هذا الجزء اي يخرج الى الفعل حتى قال يصير الصحة من الصنعة والاتفاق لا البيت لانه لا يوجد
في الطبيعيات جزء الشيء المتكون بحيث يتحرك من ذاته ولا يوجد في الصناعيات وثانيا بانه لو لم يوجد
في الهيولى اولا مبادي الصور الكائنة للزم ان يكون التكون الطبيعي تبدلا جبريا والتالي باطل فكذا
المقدم وتثبت الملازمة بان الجبري على ما عرفه في الفصل الاول من ثالث كتب الاخلاق هو المجعول
الذي يكون مبدؤه امرا خارجا من غير ان يصرف المنفعل قوته فيه فلو لم يكن في الهيولى اولا مبادي
الصور الكائنة لكان المبداء الفاعل للتكون امرا خارجا ولم تكن الهيولى معينة له لان الهيولى من حيث
انها هيولى ليس لها فعل اصلا فكان التكون جبريا وثالثا بان الصورة تتكون وكل ما يتكون يجب

ان يوجد اولا بالقوة حتى يتكون فالصورة يجب ان توجد اولا بالقوة فيكون في الهيولى شيء
يوجد بالقوة ثم يوجد بالفعل وما يكون بالقوة لا يمكن ان يكون هيولى لان الهيولى ليست الشيء الذي
يصير صورة بل هي التي تقبل الصورة لان هذا هو طبيعتها فهو مبدأ الصورة واستدل ثانيا [illegible]
بان الصور الجوهرية ليس لها موضوع معاون يمكن ان تحدث عنه وكل ما ليس له موضوع معاون يمكن
ان يحدث عنه لا يمكن ان يحدثه فاعل طبيعي فالصور الجوهرية لا يمكن ان يحدثها فاعل طبيعي اصلا فتكون بذورها
موجودة في الهيولى حالة فيها وانما اما الصغرى فتثبت بان الموضوع المعاون الذي يمكن ان تحدث عنه
الصور الجوهرية اما هيولى او صورة او مركب او عرض لكنه لا يمكن ان تحدث عن الهيولى لانها مخالفة لها
بالذات ولا موجودة بالقوة فلا يمكن ان يحدث عنها امر موجود بالفعل بوجه ما ولان المبادي لا تكون
بعضها من بعض كما قال المص في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق ولا يمكن ان تحدث عن الصورة
لان هذه الصورة اما صورة المحدث وهو محال لان المحدث لا يلقي كل صورته الى البذر او الصورة المتقدمة
وهو ايضا محال لانها غير قابلة للانقسام ولا يمكن ان تحدث عن المركب والا لم تكن مبدأ للاجسام الطبيعية
بل ذات مبدأ ولا عن العرض لان الجوهر لا يصير من العرض واما الكبرى فتثبت بان الذي يحدث صورة
مجردة لا عن موضوع معاون يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لا توجد في فاعل طبيعي اصلا وبان
المص بهذا المعنى وضع ان كل ما يحدث من لا شيء واستصوب في المتن الثالث والثلثين
والرابع والثلثين من الكتاب السابق ما اتفق عليه الحكماء من ان شيئا لا يصير من لا شيء واثبت
في المتن الخامس والسبعين انه يستحيل ان يتكون شيء من لا شيء وحصل في المتن الثاني والعشرين
من رابع ما بعد الطبيعة ان كل ما يحدث يحدث من شيء وعن شيء ويصير شيئا فلما لم يمكن ان تحدث الصور
الطبيعية كذلك فيجب ان يعترف بانها موجودة دائما والا لم يمكن ان يكون لها وجود متعين متميز فيجب
ان يكون لها وجود مجمل غير متعين وبالقوة ما دامت مستترة في بطن الذات الروحانية الموجودة
في الهيولى الاولى وانما التي هو مبدأ الصور الحادثة بحيث اذا ظهر فيها صورة جديدة بالحدوث كان من
الذات المخالفة بل انما تظهر بسبب تموجه لهذه الذات الروحانية تغلب على سائر الدرجات
الكائنة فيها بتحريك الفاعل الطبيعي فتخرج الى الفعل فتتعين وتصور الشيء الحادث بحسب حقيقة طبعها

الفصل السادس في ابطال كون مبادي الصور موجودة بالفعل في الهيولى الاولى

اعلم انه لا يوجد في الهيولى الاولى بالفعل لا صورة جسمية مع قوة صورية ولا درجة دائمة لكل صورة
حادثة ولا استعداد لها ولا ماهية روحانية صاحبة درجات كثيرة بالجملة لا يوجد بالفعل فيها مبدأ
للصور قبل تكونها واليه ذهب اكثر علماء اللاتينيين وذكر اكثرهم باساميهم آمقش الراهب وماشيرس
وتمتس واليه ذهب الحكيم اقوناس والمدقق شقوتس واليه ذهب الشارح ايضا وقال اثبته
اولا بانه لو وجد شيء منها في الهيولى الاولى لكان اما جوهرا بالفعل وعرضا كذلك لكنه ليس بجوهر
اما اولا فلان الجوهر على ما قال الفيلسوف في المتن الثاني من ثاني النفس اما هيولى او صورة او مركب

منها وليس شيء من الامور المذكورة الموجودة بالفعل في الهيولى على رأيهم هيولى والا لكانت الهيولى
في الهيولى وهو امر ظاهر البطلان ولا صورة والا لكانت قبل ان تكونت ولا مركبا منهما وهو بين فليس منها بجوهر
واما ثانيا فلانه لو كان جوهرا لما كان موضوع الاول للتكون الجوهري هو الهيولى فقط بل الهيولى وهذا
الجوهر الموجود فيه بالفعل معا وهو باطل وفاقا واما ثالثا فلان مبدأ الشيء الذي يحدث بعد وبذره
يجب ان يكون متفقا بالطبع مع ذلك الشيء والصورة التي ستحدث بمرور الزمان متقابلة متباينة واذا
كان الامر كذلك فتكون مباديها وبذورها ايضا متقابلة متباينة واذا كان الامر كذلك يلزم ان يوجد في الهيولى
البسيطة مباد متخالفة متباينة غير معدودة فلا يكون الهيولى هي الهيولى المعروفة بل تكون خليطا انكساغوراس
ويكون جميع الاجسام موجودة ومتخالطة فيها وهو خلاف المفروض واما رابعا فلان الصور الحاصلة
في الهيولى بطريق التعاقب غير متناهية فلو كانت مباديها موجودة بالفعل في الهيولى لوجبت بالفعل فيها
جواهر غير متناهية وهو محال قطعا ولو وضع مبدأ لجميع الصور واحدا لا يكون مبدأ لصور النباتات
والحيوانات وايضا لوجب ان يكون اما صورة او هيولى او مركبا وليس بعرض لاعتراف القائلين به
انه ليس بعرض ولان العرض يستدعي موضوعا موجودا بالفعل كما قال ابن رشد في شرح المتن التاسع

العرض يستدعي موضوعا موجودا بالفعل

والستين من الكتاب السابق وسلمه كل من جاء بعده فلو كان عارضا لها بالفعل بلا واسطة لزم تناقض
لان الهيولى قوة صرفة في نفسها وايضا لو كان عرضا لما امكن ان يكون مبدأ وبذرا للصورة الجوهرية
لان الجوهر لا يمكن ان يحدث من اللاجوهر فيلزم ان تتكون من اللاشيء فلا يدفع الاشكال المذكور مع انهم
انما ذهبوا الى ما ذهبوا اجل دفعه فان قلت ان مبدأ الصورة وبذرها هو نفس الصورة الموجودة
بالفعل في الهيولى بالوجود الناقص لا الكامل كانها متوارية بحجاب الاجمال ثم تصير كاملة بفعل الفاعل الطبيعي
وتتعين فتظهر كاملة قلت هذا مردود بالادلة المذكورة ثم البحث هنا للمبدأ الموجود بالفعل في الخارج
المغاير للهيولى فلو كان هذا نفس الصورة لكان صورة بمعنى الصورة التي بها يصير شيء هذا الشيء اي جسما
طبيعيا كما عرفها المص والتالي باطل لانه لا يصير شيء بالمبدأ المذكور جسما كما تقدم وايضا المبدأ
المذكور اي الصورة الناقصة اما متفق بالنوع مع الصورة التي يكون مبدأ لها او مختلف بالنوع لها
فان كان متفقا بالنوع معها يكون سعي الطبيعة لاخراج تلك الصورة عبثا لانه يكفيها الصورة الاولى
المتفقة بالنوع مع الصورة التي تسعى لان تصدرها مع ان غرض الطبيعة من اصدار الجزئيات هو حفظ النوع
ودوامه وهو يحفظ بالاولى فيكون سعيها عبثا وان كان مختلفا بالنوع لها فلا يمكن ان يكون مبدأ لها لان
شيئا من النوعين المتباينين لا يكون مبدأ للاخر وايضا لو كان المبدأ المذكور صورة بالفعل لا كاملة
بالوجود ثم يكمل فهذا الكمال يمكن ان يفهم على وجهين بان يتم ويكمل بقوته بعد ما كان لا كاملا بالفعل وبان
ينقلب الى صورة كاملة ولا احتمال لوجه آخر منهما لانه اما يبقى حين الكمال بان يتحرك بقوته فيصير هو بعينه
صورة كاملة او لا يبقى بل يفسد ويحصل منه صورة كاملة اي ينقلب الى صورة كاملة وكلا الوجهين
مستحيل اما اولا فلان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان واما ثانيا فلانه لو فسد الصورة

المذكورة بحسب وجودها الا كاملا فلا تصير كاملة وايضا ان الرأي المذكور مردود لانه يلزم منه ان يتحقق
في هيولى واحدة الصورة واعدامها معا واللازم باطل لان الصورة واعدامها تتقابل تقابل العدم والملكة
لا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد فكذا الملزوم وايضا ان الصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة
بالنوع كصورة النار والذهب والنبات والحيوان وامثالها متباينة بالذات والمتباينات بالذات
لا يمكن ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فالصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة بالنوع لا يمكن
ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فلو كانت الصور المتباينة بالذات موجودة في الهيولى البسيطة الواحدة
كما قال اصحاب الرأي المذكور لزم ان تجتمع فيها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم لا يقال ان العدم والصورة
منظورة بحسب الذات الكاملة وبحسب الدرجة المنبعثة في الهيولى وبحسب الوجود متقابلان قطعا
بحيث لا يمكن ان يتحققا في محل واحد في آن واحد لكن العدم والصورة الا كاملة بحسب الذات والدرجة
والوجود ليسا بمتقابلين بل يجتمعان في محل واحد في آن واحد ولهذا لا يكون الصورة لان توجد في
نفسها بل لان توجد في شيء لانا نقول هذا ليس بشيء اما اولا فلان الصورة الجوهرية ليست لها اجزاء ولا
درجة بل هي ذوات بسيطة لا منقسمة بالذات غير قابل للزيادة والنقصان فلا يجوز ان يقال انها
كاملة في وقت لا كاملة في وقت اخرى وانها بحسب جزء او درجة يكون كذا وبحسب جزء او درجة اخرى
يكون كذا ويثبت هذا بما قال الفيلسوف في المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان الصورة الجوهرية كالعدد
الذي لو ضم اليه شيء ما او نقص قليلا ونقص لم يكن هذا العدد الاول بل غيره مع ان اصحاب الرأي المذكور
يضمون على الصورة ويقولون انها تصير كاملة وانها درجة صادرة وانها توجد بالوجود الكامل وتقولون
انها صورة واحدة بعينها واما ثانيا فلان ذوات جميع الصور تكون في هيولى واحدة على الرأي المذكور
ووجود الاشياء البسيطة عين ذواتها كما بيناه سابقا في تحقيق ذات الهيولى ووجودها وهذا
يتحقق في ذات الصورة ووجودها بالطريق الاولى لما حقق المص في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة
فان وجودها عين ذاتها فيلزم ان يتحقق صور غير متناهية في هيولى واحدة بحسب وجودها وهذا
امر ظاهر البطلان فان قلت الصور الجوهرية ليست بمتباينة بالذات بل بالعرض والاحوال فقط
اذ لو كانت قلت هذا ليس بشيء ايضا فان الصورة التي هي نفس والصورة التي ليست بنفس متباينتان
بالذات فان صورة النار يمتنع بالذات ان تكون صورة الفرس وكذا صورة الفرس يمتنع بالذات
ان تكون صورة النار في رد ادلة اصحاب الرأي المخالف نجيب عن الدليل الاول بان المص لم يفرق
في المتن المذكور بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية بل بين الصناعيات فقط فانه قال في اول
هذا المتن بانه لم يصير بعض الاشياء والتي تكون بالصنعة بالاتفاق ايضا وبلا صنعة كالصحة فانها اذا
زالت قد تحصل بالعلاج وقد لا تحصل به وبعضها لا تصير بلا صنعة اصلا كالبيت والسرير ثم اجاب بانه
يقع هذا لانه قد يتقدم في الهيولى التي عليها يعمل الصنعة جزء الشيء الذي سيصدر وهذا الجزء مبدا يحرك
تلك الهيولى بلا فاعل اخر خارجي ايضا كما يقع كذلك في الصحة العائدة فانه يتقدم في الاول حرارة

وجود الصورة عين ذاتها

حرارة غريزية هي تهيئ المزاج زيادة تهيئ وتقويه زيادة تقوية حتى يحصل الصحة بسببها طبعا بلا حاجة
العلاج اصلا وقد لا يتقدم فيها مبدا كذا وقوة فاعلة كما لا يتقدم في مواد الاحجار والخشب والخشبات
قوة فاعلة يحصل بها البيت بلا صنعة النجارة ويظهر من كلام المنقول عن المص ان ان احد من كذب
السلام الذين قالوا ان المص فرق في المتن المذكور بين تكون الامور الطبيعية والصناعية والثاني
ان المص لم يرد بجزء الشيء مبدا الصورة ولا استعداد الهيولى للصورة كما شرحه توماس اقوناس بل انما
اراد به القوة الفاعلة التي قد توجد في الهيولى على ما شرحها اسكندر وابن رشد ثم وضع المص في المتن الحادي
والثلثين من الكتاب المذكور في الدليل الاول هذا الفرق بين الاشياء الطبيعية ايضا لان القابل الذي
يتولد منه الشيء قد يكون قوة منفعلة فقط وح لا يمكن ان يتولد منه شيء الا بفعل الفاعل الخارجي المخرج اياه
الى الفعل كما لا يمكن ان يصير من الخشب نارا الا اذا اقترب النار الخارجي وقد يوجد في القابل قوة بذرية
فاعلة كانها جزء منه وجزء الشيء المتكون كما يقع في البذر والبصل وح يمكن ان يحدث الفعل بدون الفاعل
الاخر الخارجي وعن الثاني بان الجبري هو الذي يمانع القابل الفاعل في حصول فعله فيه والهيولى الاولى
لا يمانع الفاعل في التكون الجوهري بل تميل اليه من حيث انها قابلة ومشتاقة الى حصول الصورة فيها و
عن الثالث بان الصورة تكون في قوة الهيولى وكون شيء في قوة شيء لا يكون بان يكون تمام الشيء الاول
او شيء منه في الشيء الثاني بالفعل بان يكون بحيث يمكن ان يخرج من الثاني في الخارج كما سنبين بعد
وعن الرابع الذي ذكره ثوآنش بانه ان الصغرى اي قوله الصورة الجوهرية ليس لها موضوع
معاون يمكن ان تحدث عنه باطلة لان الصورة محاطة في الهيولى اولا بالقوة ثم تخرج عنها وتصير
بالفعل كما سنبينه بعد ولهذا قال الفيلسوف في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الهيولى
قوة لانها متقدمة من الصورة قوله لانها مخالفة لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر
ويكون عنها امر موجود بالفعل بوجه ما مدفوع بانه لو كان صادقا لانهدم القوة المنفعلة بالكلية
لانها مغايرة للفعل لان كل ما ينفعل يكون في القوة وهي مغايرة للفعل بلا ريب لان القوة المنفعلة
في المنفعل مبدا التبدل الانفعالي من الغير من حيث انه غير كما قال المص في المتن الثاني من تاسع بعد
الطبيعة فلا يصدق ما قال من ان الهيولى قوة فلا يمكن ان يخرج منها الصورة وقوله ولان المبادي لا يكون
بعضها من بعض كما قال المص في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق مدفوع بان المص لم يقل
كذلك فيه بل انما قال لا يكون اي لا يتركب بعضها من بعض كما بيناه في البحث الاول على المتن المذكور
فذكر الفصل السابع في تفتيش رأي القائلين بان الصور الجوهرية تحدث حين تكون الاجسام
التي هي صورها من فاعل على رتبة ذهب الفرقة الثالثة الى ان الصور الجوهرية وشيئا منها لا توجد
في الهيولى اولا اصلا بل تكون حادثة بتمامها حين يكون الاجسام التي هذه الصور صور لها وهذه
الفرقة افترقت ايضا الى ثلث فرق فان بعضهم قالوا ان جميع الصور الجوهرية توجد في الهيولى من الفاعل
الخارج الذي هو اعلى مرتبة منها وان دخولها منه فيها اولى من خروجها عنها وقال بعضهم انها تكون

الصور الجوهرية يوجدها الفاعل الخارجي المفارق في الهيولى ولا يخرجها عنها على ما ذهب اليه افلاطون وابو نصر وابن سينا

من العدم وقال بعضهم انها تتكون وتحدث من الهيولى ويسموا هذا التكون صدورا وخروجا من الهيولى كما
ههنا ولا تناهي مع الرأي الاول فاقول هذا الرأي الاول هو رأي افلاطون على ما ذهب يستفاد
من كتاب فاذن ونقل عنه ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة وكذا نقل
ارسطو في الكبير وهو رأي ابن سينا وابو نصر الفارابي على ما نقل عنهما ابن رشد في شرح المتن المذكور
ويستفاد ايضا من الفصل العاشر من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ومن الفصل الرابع من المقالة التاسعة
من الهيات الشفاء وهذه الرجال الثلثة اتفقوا من وجه واختلفوا من وجه آخر اتفقوا في ان كل صورة
جوهرية يوجدها المبدأ الخارج في الهيولى وهذا الايجاد هو خلقها قال فرناس وضع بعضهم ان الصور
معطاة او معلولة من الفاعل المفارق بطريق الخلق وعلى هذا يكون كل فعل الطبيعة خلقا قال الشارح هذا
الرأي مثل ما ذهب اليه النصارى في النفوس الانسانية فقط من انه يخلقها الله عند تمام استعداد المادة

الصور الفاسدة اصنام المثل الافلاطونية واولادها المتولدة عنها المقبولة في الهيولى

الا ان الرجال المذكورين ذهبوا الى ان جميع فاعل جميع الصور من خارجي وافترقوا في تعيينه فان افلاطون
زعم ان الصور الصحيحة الصادقة هي المثل فقط وصور الاجسام الفاسدة هي اشباه هذه المثل واظلالها
واصنامها تحركت عنها وانطبعت في الهيولى كما انطبع النقش من الخاتم في الشمعة وكما انعكست صورة الجسم
في المرآة ولهذا كان يقول هو وسائر الافلاطونيين هذه الصور اولاد متولدة من المثل كما من الذكر ومقبولة
في الهيولى كما في الانثى وابن سينا زعم ان الصور الجوهرية للاجسام الكائنة تحت فلك القمر صادرة من العقل

الصور الجوهرية للاجسام التي تحت فلك القمر صادرة من العقل العاشر وهو محيط بها بالقوة

العاشر المفارق لحركة المسمى بالعقل الفعال وواهب الصور المماثلة لسائر العقول في النوع وان هذا
العقل محيط بالقوة جميع الصور الكائنة تحت فلك القمر فيفيضها الى الهيولى اذا استعدت وتهيأت تهيئا
تاما من الفواعل الطبيعية ويدخلها فيها وقال بعضهم منهم توماس جيانس قد وقع الاختلاف ايضا بين
افلاطون وابن سينا بوجه آخر وهو ان افلاطون قد كان يظن ان انبعاث هذه الصور الفاسدة
ودخولها في الهيولى من المثل الدائمة يكون بلا تحول الهيولى وتغيرها او لا بوجه من الوجوه واما ابن سينا
فكان يقول ان الهيولى تتحول وتتغير من الفواعل الطبيعية فتستعد لقبول الصور فيفيض العقل الفعال
صورا مناسبة لاستعدادتها قالوا وانما قلنا كذلك لانا هكذا فهمنا من كتب افلاطون لانه كان
يعتقد ان يكون الصور في الهيولى مثل انعكاس صور الاجسام الكثيفة في المرايا وانعكاس صور
الاجسام فيها يكون بدون تحولها وتغير احوالها فتكون الصور الجوهرية في الهيولى يكون بدون
تحولها وتغير حالها ولان الهيولى لا تتباعد عن القوة المحضة ولا تتقرب الى الفعل كما قال افلاطون
في تماووس وكل ما يتحول ويتغير يتباعد من القوة التي كانت فيه ويتقرب الى فعل التحول والتغير
فالهيولى لا تتحول ولا تتغير اقول لكن هذا الاختلاف ليس بواقع بينهما بل هما متفقان في ان الهيولى
تتغير وتتحول وتستعد وتتهيؤ من الفاعل الطبيعي لقبول الصور المتكونة وانما في واهب الصور
فقط فقال ابن سينا انه العقل العاشر وقال افلاطون هو المثل الدائم الوجود وما قلنا هو المستفاد
من كلامه المفصل في تماووس وما قال فيه من انها لا تتباعد من القوة المحضة هي ماهيتها المحضة عبر عنها بالقوة

بالقوة لا انها قوة صرفة وكذا سماها المص في المتن الثاني والثمانين لانه بعد ما قال انها تفسد بالنظر الى العدم
قال لكن بالنظر الى القوة لا بالذات بل يجب ان تكون لا قابلة الفساد ولا متكونة والمشابهة فيما قال
الافلاطونيون من ان الصورة تنطبع في الهيولى من المثل كما تنطبع عكوس الاجسام الكثيفة في المرايا ليست
في انه كما لا تتغير وتتحول ولا تستعد ولا تتهيؤ المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس كذلك لا تتغير
ولا تتحول ولا تستعد ولا تتهيؤ الهيولى لقبول الصور من الفاعل الطبيعي بل في انه كما ان صور الاجسام
المرئية في المرايا ليست باجسام حقيقة كذلك الصور الحاصلة في الهيولى المنعكسة فيها من المثل ليست
صورا حقيقية بل عكوس المثل واشباحها **الفصل الثاني فرق بيان مبنى افلاطون وابن سينا الصدور**
الصور من مبدأ خارجي قال ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ان مبنى
افلاطون اثنان الاول هو ان كل ما يكون في القوة يصير بالفعل من مماثله او مجانسه الموجود بالفعل
وهذه القاعدة تؤخذ من كلام المص ايضا في المتن المذكور كما الانسان من الانسان والفرس من الفرس وكالبغل
من الفرس والحمار تصويرا وليلا ان كثيرا من النبات والحيوانات تخرج وتصدر من القوة الى الفعل الذي لا
يشابهه بالصورة وكل ما كان كذلك يجب ان تفيض صورته من صورة اخرى موجودة بالفعل مماثلة
او مجانسة معها وتلك الصورة الموجودة هو المثال الدائم الوجود والمبنى الثاني يؤخذ من الاشياء
التي تتولد بالتولد البذري فانه ظاهر ان الصورة الجوهرية مغايرة للكيفيات الاول للشيء ومزاجه فاذا
تكونت هذه الصورة اما تتكون من قوانها او هو مستحيل او من امر آخر وهو اما البذر او الصورة المنفصلة لكنه
ليس هو البذر لانه وان كان يرى ان يكون هو الفاعل القريب لكن لما لم يكن نفسا ليس بمماثل ومجانس لها
فلا تصدر منه فبقي ان تصدر من الصورة المنفصلة والمبنى الاول يؤخذ من المتكونات من المادة المتعفنة والثاني
من المتكونات بالتكون البذري وكلاهما يستندان الى مبنى آخر وهو ان كل موجود بالقوة لا يخرج الى الفعل
الا من موجود آخر بالفعل مماثل او مجانس له ثم ذكر ابن رشد مبنيين لابن سينا احدهما هو ان ما يكون بالقوة
لا يوجد بالفعل الا من فاعل مماثل او مجانس له والاخر هو ان الصور الجوهرية الهيولانية لا يكون فاعلة
ولا منفعلة بالذات والفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات الاول ويلزم مما ذكر ان يكون فاعل هذه الصور
امرا الاهيا انتهى تصوير الدليل لو صدرت الصور الجوهرية الهيولانية من الفاعل الطبيعي لوجب
ان تصدر من صورة التي هي جوهر لان الجوهر بالقوة يجب ان يصدر من الجوهر بالفعل المماثل او المجانس
لكن لا يمكن ان تصدر منها لانا نرى كثيرا ما تتكون الصور الجوهرية حيث لا يوجد فاعل طبيعي حتى يصدر
اياها كما قلنا في دليل افلاطون ولانه لو صدرت الصور الجوهرية من الصور الجوهرية للفاعل الطبيعي
لوجب ان تكون تلك الصورة فاعلة لكنها لا تكون فاعلة بل الفاعلة هي الكيفيات وهي لا يمكن
ان تصدر وتفعل الصور الجوهرية والا لفعلت ما ليس في قوتها ان تفعله وبما هو زيد ورحمة
منها فالصورة الجوهرية الهيولانية يجب ان تصدر من صورة منفصلة وهو العقل العاشر **ابطال رأي**
افلاطون وابن سينا قال الشارح وهذا الرأي باطن مردود وان من عامة العلماء الذين جاؤا بعدهما

اما مثل افلاطون فابطلها المص في مواضع كثيرة من كتبه ومن جاء بعده واما العقل الفعال المغاير للمجرد الذي
قال به ابن سينا فهو من مسولاته ومن خرافاته ورد ابن رشد كل واحد من الرأيين المذكورين بانه لو
اوجد الصورة المجردة مثلا الكائن او عقلا الصورة الهيولانية يلزم ان توجد من غير توقفها الى الهيولى
واللازم بط فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان الصورة المجردة لا تتوقف في وجودها الى الهيولى
فلا تتوقف في علة اليها ايضا لانها تعلل كما توجد لان وجه العلل تابع لوجه الوجود فيلزم ان توجد ها
من غير توقفها على الهيولى ولان كل مصدر يصدر ما يشابه اما نوعا او جنسا فلو كان المصدر صورة
منفصلة او عقلا مجردا لا جسمانيا لاصدر صورة اخرى مجردة لا جسمانية لا الصورة الهيولانية
والتالي بط عندهم وفي نفس الامر فكذا المقدم وبان الفاعل المجرد لا يغير الهيولى وكل ما يوجد صورة
هيولانية يجب ان يغير الهيولى فالفاعل المجرد لا يوجد الصورة الهيولانية وتثبت الصغرى بان الفاعل
المجرد ليس متكيفا بكيفية مغيرة وكل مغير ومحول للهيولى يجب ان يكون متكيفا بكيفية مغيرة لان
التغير والتحول انما يصير بالكيفيات المحركة المغيرة فالفاعل المجرد لا يغير الهيولى فلا يوجد الصور الجسمانية
فيها ولما كان لاحد ان يقول من طرف افلاطون وابن سينا ان الفاعل الاول يغير الهيولى ويجعلها
مستعدة والفاعل المجرد يفعل الصورة ويدخلها فيها على ما قال اسحق بن رشد ان يبين ان فاعلا
واحدا بعينه يغير الهيولى ويجعلها مستعدة فيفعل الصورة ويدخلها فيها وليس المغير امرا مخالفا
للفاعل قال الشارح وهذه القضية صادقة اذا كانت الصورة من ترتيب التغير والاستعداد
اي اذا كانت هيولانية جسمانية كالتغير والاستعدادات اما اذا كانت من ترتيب عال وسلسلة
عالية منها كنفوسنا الناطقة فليست بصادقة ومراد ابن رشد من الصورة في قوله فيفعل الصورة
هي الهيولانية الجسمانية على ما يدل عليه المقام وقال الشارح ان ما ذهبا اليه يرد بما ذكره المص
في المتن السادس والعشرين والسابع والعشرين والثاني والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة
وملخصه ثوماس اقويناس في مواضع كثيرة من كتبه وقال رد الرأي افلاطون وابن سينا ان هذين
الرأيين نشأ من اصل واحد لانهما يطلبان علة الصور على انها تتكون قصدا وبالذات لكن اثبت
ارسطو في سابع ما بعد الطبيعة ان ما يتكون قصدا وبالذات هو المركب فقط واما صور الاجسام
الفاسدة فقد تكون وقد لا تكون بلا تكون وفساد بل تكون اذا تكون المركبات ولا تكون اذا
فسدت لانه ليس لها وجود مستقل بل المركبات توجد بسببها ولما لم تكن متكونة قصدا وبالذات
لا ينبغي ان يطلب علة تكونها ويقال ان علتها هي صورة لا هيولانية مع ان الصور اللاهيولانية
ليست مماثلة ومجانسة لها فلا تكون علة لها بل لما كان المركب متكونا والمتكون انما يتكون
مما يشابهه في النوع او الجنس ينبغي ان يطلب علة تكونه المشابهة في احدهما ثم رد ان الشارح
على افلاطون بان المعلول اي الصورة المادية جزئية فيجب ان يكون المحدث ايضا جزئيا لما قال
الفيلسوف في المتن الثامن والثلثين من ثاني الطبيعيات ان علل المعلولات الجزئية جزئية وعلل

الكليات كلية وقال ابن رشد في شرح هذا المتن قال هكذا يحترز من رأي افلاطون من ان الكليات تكون
علل الجزئيات **اقول** قال المحقق محمد بن اسعد الدواني في شرح العقائد العضدية ان ابن سينا صرح
في الشفاء بان المؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الالات والشرائط فما وقع
في بعض كتبه من اسناد الايجاد الى العقل الفعال فهو اسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل والايجاد
الى الشرط فالصورة الجوهرية اوجدها الله تع عند بعد استعداد المواد من بعض شروط خارجية يتوقف
عليها من رد ابن رشد عليه رد على ظاهر بعض كلماته المقولة بطريق المجاز لا على مراده الذي تبينه صريحا
في بعض المواضع ومبنيا ان المذكوران في الفصل السابق انما هما للفواعل الظاهرة التي هي شروط عند
التحقيق عنده والى هذا الرأي كان افلاطون على ما صرح في مكالمة تيماوس كما سيجيء في الفصل
الاول من البحث الخامس العلة الفاعلية من شرح الكتاب الثاني فلا يرد على مراده رد ابن رشد ايضا
ثم اقول يرد على ما رد اقويناس عليهما انهما لم يطلبا علة الصور على انها تتكون قصدا وبالذات حتى يرد
عليهما ما نقل عن المص بل على انها لم تكن موجودة قبل ثم وجدت ومعلوم ان كل ما كان كذلك لا بد له في ان
يوجد من علة فاعلية والالما وجد ابدا بل الى الترجيح والمركب المقصود بالذات تكونه انما يكون بايجاد الصور
وقولها بانها متكونة هو كما قال المص في المتن الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون
كانت بوجه في التكون والتحرك وفي المتن الثالث عشر من الثاني منه كل صورة تتكون تكونا ما
ورد الشارح على افلاطون ما بعد لا ابن رشد باطل فانه لم يقل بكون الصور المجردة عللا فاعلية للصور
الجسمانية وانما قال انها علل مثالية لها والعلة الفاعلية لها طبيع الاشياء هو الله تع ولو سلم انها علل
فاعلية لكنه ليس شيء منها كليا بمعنى الكلي المنطقي للكليات الخمس بل جزئيا كما قال في الفصل السادس من كتاب
الجمهور وهكذا نقل عنه المص في الفصل العاشر من الثالث عشر من ما بعد الطبيعة وتبينه في ان المثال الثانية على ما قال
هذا الشارح في الفصل الثاني من البحث الثالث من مقدمته على الكتاب الاول السابق نعم قال ايضا ان كلا منها
كلية بمعنى ان كلا منها علة مثالية لصورة مادية كثيرة لا الواحدة فقط كما ان الشمس كلي عند المص بهذا المعنى
لا بمعنى الكلي المنطقي للكليات الخمس **ابطال ادلة افلاطون وابن سينا وبيان كيفية تكون النباتات
من المادة المتعفنة ايجازا** اعلم اولا ان اليونانيين واللاتينيين يطلقون الحي بمعنى اعم على النباتات
والحيوانات ولا يطلقون الحيوان على النبات بل يخصونه بما هو ذو حس ويقولون ان في النبات
حياة بلا حس ثم اعلم انه اجاب الشارح عن الدليل الاول لافلاطون بان العلة الفاعلية للاحياء
المتكونة من المادة المتعفنة هو الفلك مع عقله المقارن له بالطبع وبهذا المعنى سماه المص نفسيا وحيا
كما صرح به في المتن الثالث عشر من ثاني الافلاك وفي مواضع كثيرة فهذا الفلك الحي النفسي يسبب
بحركاته واوضاعه واشعة الكواكب واقتراناتها والنسب الواقعة بينها التي هي كالالات لاحداث
جميع ما يكون تحت فلك القمر كما بينت في التعليم الثامن من جو الكائنات لكن بوجوه مختلفة لانه يسبب
لتكون الحيوانات المتولدة من البذر على علة كلية فقط يشاء وينتظم قوة هذا العالم الا انه الفاعل

العلة الفاعلية للاحياء المتكونة من المتعفن
موادها هو الفلك مع عقله المقارن
به وللحيوانات المتولدة من الشيء
هو ايضا مع اباها

وكماله كما قال المص في الفصل الثاني من اول جواكائنات ولانه يكون لهذا المعلول سوى الفلك اب
هو علة المخصوصة القريبة ويكون له ايضا علة الية هو المني وبهذا المعنى الشمس والانسان يلدان
الانسان كما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيا ولا يسعى لتكون الحيوانات
المتولدة من الهيولى المتعفنة على انه علة عامة فقط بل هو علة مخصوصة من حيث يفيض بالالات
المذكورة قوة مسخنة محيية سماها المص في مواضع كثيرة روحا ونفخا وهذه القوة تفيض اليها
حياة من الفلك الحي حتى تصير حية ونفسية لكن لا نأخذ هذه القوة الحياة من الفلك من حيث انه فلك
بحيث يصدر منها حيوانا ما وهنالك حيوانا ما اخرى مثلا بحيث تصدر منها ضفدعا وهنالك ضبا لان
الفلك بلا فرق بالنسبة الى الكل من هذا الوجه بل انما يكون لها ذلك من حيث تؤخذ في مادة مستعدة
باستعداد كذا او باستعداد اخر كذا ومن حيث تكون في مقدار كذا معين او مقدار كذا مناسبين لهذا
النوع او ذاك وبما ذكرنا تعرف كيف يكون الفلك علة للحيوانات المتولدة من المني ومن الهيولى
المتعفنة وتعرف انه لا يطلب ما عدا هذه العلة علة اخرى مثالا كما قال افلاطون او عقلا فعالا
كما قال ابن سينا ولهذا قال ثوماس اقويناس يكفي لتكون الحيوانات الكاملة الفاعل الكلي وهو
القوة الفلكية التي لا تشابهه بالنوع بل بتناسب ما ولا يجوز ان يقال ان صورها تكون من
الفاعل المجرد واللاهيولاني انتهى ولما اعترض بان الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات الصادرة
من الهيولى المتعفنة فينبغي ان يقتضي علة فاعلية اخرى مماثلا ومجانسا لها لان كل ما كان في القوة
يصير في الفعل مما كان مماثلا ومجانسا له اجاب الشارح بان عدم كون الفلك مماثلا ومجانسا
للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة مردود فان الفلك مشابه لها بالجنس فانه حي وان لم يكن
مشابها لها بالنوع وبما قال اقويناس من ان الحيوانات الكاملة الصادرة من قوة الفلك مشابهة له بتناسب
ما وان لم تكن مشابهة له بالنوع وهذه المشابهة تكفي لان تصدر منه **اقول** جواب الشارح لا يرفع الاعتراض
فان مبناه ان الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة العارية عن كل
حياة قبل كونها حيوانات فلا يكون علة فاعلية لها ولا يخفى ان الجواب بان الفلك مجانس لها فانه حي
مشابها لا يرفعه لانها ليست بحية قبل كونها حيوانات ويرد على جواب اقويناس بانه لو كفى تناسب ما
بين العلة الفاعلية ومعلولها فيمكن ان يوجد ايضا بين العقل الفعال والمثل وبين الصور التي تحت
فلك القمر فلا يصح ما قال ولا يجوز ان يقال ان صورها تكون من الفاعل المجرد واللاهيولانية ولا يمكن ان يقول
المتكونات بالقصد هي صورها الحية فتكون مجانسا للفلك ومناسبة له بتناسب ازيد من مناسبتها
للعقل والمثل لان المتكونات بالقصد عندهما هي الحيوانات المركبة منها ومن موادها لا صورها كما مر انفا
ولو سلم انها متكونة بالذات منه لانها هي الصادرة وبسبب صدورها تتكون المركبات فلا نسلم انها مجانسة
مع الفلك ومناسبة له ازيد من مناسبتها للعقل والمثل كيف وهي بسيطة والفلك مركب بل يجوز ان تكون
مجانسة للعقل ومناسبة له والمثل ازيد مناسبة لكون كل منها جوهرا بسيطا **قال الشارح** وهذا

في كيفية صدور الحيوانات المتولدة من الهيولى المتعفنة

وبهذا التدليل ضيق افلاطون وابن سينا كمال التضييق لان الفلك هو جسم نفسي حي عندهما ايضا
يشابه النباتات النفسية والحيوانات مشابهة ازيد من مشابهة المثل والعقل الفعال المجردين اللا
هيولانيين لهما وان شئت ان تعرف كيفية صدور الحيوانات المذكورة من المادة المتعفنة والقوة
المحيية المسخنة الفائضة من الافلاك فاعلم ان الجسم يتعفن ويرم لان حرارته الطبيعية تختل بسبب
غلبة الحرارة الغريبة المحتاط معها عليها فتنجز فتفسد في رطوبته الذاتية فتفسد ايضا قبيل لانه اذا انحجرت
حرارته الذاتية الغريزية كما قال المص في الفصل الثاني من رابع جو الكائنات ولانه اذا عريت الرطوبة
عن الحرارة الذاتية الممكنة الحافظة اياها اولا تسيل بالضرورة بلا مانع تزداد الحرارة الغريبة في الجسم
الرميم فتشرع ان تتصرف فيه فتغلب بقوتها ذلك الرطب السائل فيه وتطبخه وتغلظ بالطبخ فتحدد وتضبط
فيصير جسما محدودا متصفا بالحرارة الغالبة ويصير كما قال المص في الفصل الحادي عشر من ثالث تكون
الحيوانات كالحباب المتزبد ويصير جسما مناسبا لهذا الحيوان او لذلك الحيوان الذي يليق ان يتولد
من تلك المادة المتعفنة فاذا كمل هذا الجسم من الحرارة يصير حيوانا معينا ومن ثمة قال في الفصل الخامس من كتابه
لطول الحيوة وقصرها ان الحيوان رطب حار بالطبع وبهما يكون حيا وننقل هنا كلامه المذكور في الفصل
الحادي عشر من ثالث تكون الحيوانات قال فيه تتكون الحيوانات والنباتات في الارض الرطبة لان الرطوبة
توجد في الارض والروح في الرطوبة وفي مجموع العالم الحرارة الحيوانية بحيث يكون كانه مملوء من الروح
ولاجل هذا تتكون سريعا اذا امسكت تلك الحرارة وقبلت واذا امسكت وقبلت تسخن الرطوبات
الجسمية فتكون كالحباب المتزبد ومن ثم جعل بعضها اعلى وبعضها ادنى في اخذ المبدا الحيواني وسبب
هذا الشيء يكون هو المكان والجسم المأخوذ واجاب عن الثاني بان الصورة تتكون وبعبارة اولى بان المركب
انما يتولد من البذر بمعنى انه آلة التي تفعل بها الفاعل فعله ولهذا لا يجب ان يكون المعلول مشابها للبذر
بل الفاعل المستقل كما ان السرير لا يشابه المنشار بل الصورة الموجودة في عقل النجار لان البذر يفعل
كالاشياء التي تكون من الصنعة يعني كالالة لانه توجد فيه الصورة بالقوة ومن ثمة يكون البذر الة على ما
قال المص في المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ومن هذا يظهر الجواب عما قال ابن سينا فنقول
على ما قال من ان الصور الجوهرية ليست فاعلة الى اخره انها فواعل بعيدة كما بها اي بها يفعل الفاعل الحقيقي
فعله والكيفيات الاول فواعل قريبة كما بها والمركبات فواعل حقيقة تفعل امثالها بالحقيقة كما قال المص
في الفصل الاول من اول الفلسفة الاولى وعلى هذا النار يفعل نارا والفرس فرسا **الفصل التاسع في بيان
مذهب يحيى النحوي ومخرجية الصور عن اللاشيء** الفرقة التي عينت ان تكون الصور اذا استعدت
الهيولى وتهيأت تنقسم الى فرق ثلث كما مر احدها ظنت انها تكون في الهيولى من الفاعل الخارجي
الذي هو من ترتيب على منها وهو علته الفاعلية لا غير وقد باحثنا معهم الى ههنا والثانية زعمت ان الصور
الجوهرية تكون من الفاعل الطبيعي اذا تكونت الاجسام وهو علتها الفاعلية لا غير ويوجد من اللاشيء
ونبحث الان معهم فاعلم ان سمبليقيوس نقل عن يحيى النحوي انه زعم ان جميع صور الاجسام الطبيعية بل

جميع صور الاجسام الطبيعية والصناعية يوجدها الفاعل الطبيعي عن اللاشيء عند يحيى النحوي

الصناعية ايضا اذ المتكونات يوجدها الفاعل الطبيعي عن اللاشيء واذا فسدت تفسد وتذهب اليه ولهذا
سمي انزيتيقي أن ما قال الحكماء من انه لا يتكون شيء عن اللاشيء كذب ثم نقل سمبليقيوس وله تنقية عنه
ذكر معاني متقابلة بين فلوطرخس الاول والثاني ناظرين الى خلق العالم والهيولى الاولى من الباري عز
شانه وسنفتشها في تاسع الطبيعيات وسنفتش ايضا فيه قولهم المشهور لا يتكون شيء عن اللاشيء
والثالث الى مخرجية الصور عن اللاشيء وكلامنا ههنا انما هو لهذا فاعلم ان يحيى النحوي ادعى
ان الاشياء التي تتكون من الفاعل الطبيعي ومن الصناعي تتكون عن اللاشيء وتفسد وتذهب
اليه واستدل عليه بان الاشياء التي تتكون من الفاعل الطبيعي والصناعي وتفسد هي الصور
فقط وهي تتكون عن اللاشيء وتفسد وتذهب اليه فالاشياء التي تتكون من واحد منهما تتكون
عن اللاشيء وتفسد وتذهب اليه واثبت الصغرى بان الهيولى لا تتكون لانها لا قابلة التكون
ولا تفسد لانها لا قابلة الفساد وكذلك قس الهيولى الثانية بالنظر الى الصناعيات وكذلك لا يتكون
تمام المركب لانه لا يتكون كل جزء من جزئيه اذ الهيولى لا تتكون فبقي ان تتكون الصورة فقط وبسبب
تكونها يقال تكون المركب واثبت الكبرى بان الصور تتكون بعد ان لم يوجد لها شيء وكل ما كان كذلك
يتكون عن اللاشيء فالصور تتكون عن اللاشيء وكذا يقاس الفساد وهو الانها تفسد بحيث لا تبقى لها شيء
فتفسد وتذهب الى اللاشيء وتبعه جورجيس زاجزاس وقال الصور تتكون عن اللاشيء لكن
لا تقال انها مخلوقة لان الخلق يجب ان لا يتقدم عليه استعداد الشيء الذي سيخلق بعد وصدور
الصور يتقدم عليه استعدادات المهيئة لها اليه فانها تخرجها الفاعل الطبيعي الى الوجود بسبب
الاستعدادات الكائنة في الهيولى ثم قال انه اخذ هذا التعليم عن فرفيليس وقال فيما معه
ان الصورة تصدر من الاجرام الفلكية الى الهيولى القابلة كالنور الصادر من الشمس الى الجسم القابل
له والاجرام الفلكية علتها الفاعلية **في بيان ان رأي يحيى النحوي مخالف للواقع ولرأي
ارسطوطاليس** لكن كون رأيه مخالفا لرأي ارسطوطاليس بامر عجيب لانه انما ذهب اليه
ليبين ان العالم والحركة ليسا بقديمين كما ذهب ارسطو واستدل عليه في ثامن الطبيعيات وانما
خالفه في سائر الاشياء ليظهر انه معتقد بما يعتقد به اهل الملل فانه كان نصرانيا بطريك اسكندرية
ورد عليه سمبليقيوس في شرح الكتاب الثامن من الثمانية قال الشارح وان كان ان اعتقادنا الصادق
لا يتوقف على رأي ارسطو لكن انما نتكلم ههنا على مقتضى القواعد الحكمية فنقول يمكن ان يثبت عدم
تكون الصور عن اللاشيء بالمقدمة التي استدل بها يحيى المذكور كما نقل عنه سمبليقيوس على ان الله تعالى
يخلق الشيء عن اللاشيء بان قال كما يكون ذات كل شيء وفعله بالنسبة الى المادة كذلك يفعل فعله متوقفا
عليها او لا متوقفا عليها لكن الله تعالى مجرد ذاتا وفعلا عن كل شيء والطبيعة متوقفة ذاتا وفعلا على المادة
بحيث لا يمكن ان توجد وان تفعل بدونها فالله تعالى يفعل بلا توقف على شيء فيوجد ما يوجده عن اللاشيء ويخلقه
عنه بخلاف الفاعل الطبيعي فانه متوقف على الهيولى فيتوقف فعله عليها ايضا بان يقال اذا سلم كبرى هذا

هذا الدليل اي قوله كما يكون ذات كل شيء الى اخره فنقول في مادة الصورة الجوهرية تكون متوقفة على الهيولى
لانها تتكون من الفواعل الطبيعية لان لها فقط من طبعها ان تفعل بغيرها كما تكون انفس الحيوان حيوانا
والنبات نباتا وجميع الفواعل الطبيعية يتوقف فعلها على الهيولى لانها هيولانية وكل هيولاني يتوقف فعله
على الهيولى كما قال يحيى النحوي وكل ما يكون متوقفا على الهيولى لا يكون عن اللاشيء كما هو ظاهر مما قال يحيى
المذكور فالصور الجوهرية لا تتكون عن اللاشيء ولا يفعلها الفاعل الطبيعي عنه ثم قال وهذا الدليل انما يثبت
ما ادعيناه اذا سلم الكبرى التي حكم بها يحيى النحوي من انه كما يكون ذات كل شيء وفعله بالنسبة الى المادة
كذلك يفعل فعله متوقفا عليها او لا متوقفا عليها لانها ليست صادقة في نفس الامر والا لزم ان تقدر الملائكة
ان يفعل ويخلق شيئا عن اللاشيء وهو باطل اتفاقا ثم استدل الشارح على ما ادعاه من الصورة الجوهرية
ما عدا النفوس الناطقة لا تتكون عن اللاشيء بان الصور الجوهرية غير النفوس الناطقة تكون اولا بالقوة
في الهيولى ثم تصير من الفاعل الطبيعي بالفعل واللاشيء مما يكون اولا في قوة الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي
بالفعل فيكون عن اللاشيء لان ما يكون من القوة يتقدمه تلك القوة التي هي امر خارجي والذي يوجد
فيه تلك القوة وما يكون عن اللاشيء يجب ان يتقدمه اللاشيء المحض فالصورة الجوهرية غير النفوس
الناطقة لا تتكون عن اللاشيء والصغرى مما حكم بها المعلم في مواضع غير محصورة منها ما قال في الفصل
الثالث من ثاني تكون الحيوانات ان النفس النباتية التي هي صورة جوهرية تكون في البذور
بالقوة لا بالفعل قبل ان يحصل ما فيها وان تجذب الغذاء بوجه تجذب به حين حصل فيها وقبل ان تكون
نفسية ثم قال ان الجميع اي النفوس يجب ان تخالط اولا بالقوة قبل ان توجد بالفعل ثم فرق
في الفصل المذكور بين النفوس بان النفوس النباتية والحيوانية لا تأتيان من الخارج لانها مبادئ
لا يمكن ان تفعل افعالها بلا جسم والمبادي التي لا يمكن ان تفعل افعالها بلا جسم لا يمكن ان تأتي من
الخارج بل تتكون عن الهيولى بالضرورة فالنفوس النباتية والحيوانية لا يمكن ان تأتي من الخارج
بل تكون عن الهيولى المفروشة اولا والنفس الناطقة فقط تأتي من الخارج وهي الهية فقط فلو تكون
جميع الصور عن اللاشيء لكان هذا الفرق غير معقول لان ما يتكون عن اللاشيء لا يكون عن الهيولى وان
تكون في الهيولى كما يكون النفس الناطقة عن اللاشيء في الهيولى اي البذر عند اهل الملل وقال ايضا
في الفصل الاول من الكتاب المذكور باي وجه تتولد النباتات والحيوانات عن البذر لان ما يتولد
عن شيء او من شيء ويكون شيئا فما يتولد عنه هو الهيولى ثم قال فيه ومما يكون بالفعل يتكون ما هو
بالقوة في افعال الطبيعة والصنعة ويجب ان يكون الصورة فيه وكل ما يفعل بالطبع او بالصنعة
بالصنعة يفعله ما يكون بالفعل مما يكون بالقوة ثم قال فيه البذر والثمرة جميعا ان كذلك
بالقوة اي نفسيان وبين ايضا كون الصور مخرجة عن قوة الهيولى بيانا ظاهرا حين بين في
الفن الحادي عشر من تاسع ما بعد الطبيعة النسبة الواقعة بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة
وقال كما ان الباني بالفعل الى الباني بالقوة والمستيقظ الى النائم والبصر الى المغمض كذلك

الصورة الجوهرية غير النفوس الناطقة لا تكون عن اللاشيء

الصادر عن الهيولى اي الصورة الى الهيولى واحد طرفي هذا القسم والاخر فعل انتهى فما ظنك بيحيى المذكور
من ان كل صورة نفسا كانت او لا تتكون من اللاشيء غير معقول لانه لو كان كذلك لما وجب ان توجد
بالقوة اولا ومناسب ان يذكر ههنا ما حققه ابن رشد في شرح المقالة الثانية عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
من ان التكوين متوسط بين الخلق والاستتار لاناقساغوراس فان القائلين بالاستتار يقولون
ان كل شيء يكون في كل شيء وان التكوين هو خروج الاجسام بعضها عن بعض وان الفاعل ليس الا
المخرج والفاصل بعضها عن بعض والقائلين بالخلق يقولون ان الفاعل يخلق كل شيء من اللاشيء
ابتداء وهو لا يحتاج الى مادة يعمل عليها افعاله بل يخلق كل شيء من غير احتياج الى مادة اصلا ثم قال
والثالث رأي ارسطوطلس وهو ان الفاعل لا يفعل الا المركب من الهيولى والصورة وهذا يصير بتحريك
الهيولى وتغييرها حتى يخرج منها ما يكون بالقوة فيها اي الصورة الى الفعل ثم قال فيه ان الفاعل عند
ارسطوطلس ليس بجامع بين شيئين في نفس الامر بل هو مخرج ما يكون في القوة الى الفعل
وكانه يجمع بين القوة والفعل اي بين الهيولى والصورة من حيث انه يخرج القوة الى الفعل من غير
ان فاعل الموضوع القابل للقوة وح يفعل في المركب اثنان الهيولى والصورة ويشابه الخلق من حيث
ان ما كان في القوة صار بالفعل ويفترق منه الى اخره لكن لقائل ان يقول ان الصور الجوهرية تتكون بحيث
لم تكن نفسها ولا شيء لها تتكون هي عنه موجودة في الهيولى اولا وكل ما يتكون كذلك يتكون من اللاشيء
فالصور الجوهرية تتكون من اللاشيء ويجاب بان ما يتكون من اللاشيء يجب ان لا يوجد نفسه ولا شيء له
اولا لا بالفعل ولا بالقوة والصور الجوهرية وان لم توجد اولا نفسها ولا شيء لها في الهيولى بالفعل
لكن كانت نفسها فيها بالقوة كما مر مرارا وبان الصور لا يتقدمها اللاشيء بل امر موجود اي الهيولى وما يتكون
من اللاشيء يتقدمها اللاشيء فالصور لا تتكون من اللاشيء وزعم يحيى المذكور ان جميع الصور العرضية
والصناعية ايضا تتكون من اللاشيء ونذهب اليه لكن هذا تحكم وقول بلا دليل فلا يقبل بل نحكم بانها تكونت
بعد ما كانت في الموضوع بالقوة بدلالة الادلة الدالة على تكون الصور الجوهرية من قوة الهيولى ونقل ابو انس
بانبيتا عن بعضهم المقربين بكون الصور الجوهرية من اللاشيء من الفاعل الطبيعي انه لا يكون فرد من الاعراض
من اللاشيء قالوا لان الاعراض تصدر بالترشح من الجواهر لانها اوائل الموجودات كذا يتكون النور الذي ليس
شيئا الا اشعة جرم نير لامعة في الجسم القريب الشفاف وكذلك جميع الكيفيات كالحرارة والبرودة و
والبياض والسواد والرائحة وامثالها فانها تصدر بالترشح من بعض الجواهر الموجودة بالفعل وهي لها موضوعا
كجوهر النار بالنسبة الى الحرارة او فاعل خارجي كالنار بالنسبة الى الحديد المتسخن قال الشارح لكن كلام هولاء
ليس بمناسب تماما اولا فلانه لما تكونت الصور الجوهرية من اللاشيء عندهم لعدم كون شيء لها بالفعل
اولا في الهيولى فلما لم يكن شيء للاعراض بالفعل اولا في الموضوع ولم يكن شيء للصور الصناعية اولا بالفعل
فيه وجب ان يعترف بانها اي الاعراض الطبيعية والصور الصناعية ايضا تتكون من اللاشيء كالصور
الجوهرية اولو لم تتكون هي من اللاشيء لم تتكون الصور الجوهرية ايضا عنه لكن ان لم تتكون الاعراض

التكوين متوسط بين استتار اناقساغوراس والخلق

تتكون من اي منه صح

زعم يحيى النحوي ان جميع الصور العرضية والصناعية تتكون من اللاشيء

الاعراض التي هي اداني الموجودات من اللاشيء يلزم بالطريق الاولى ان لا تتكون الصور الجوهرية
ايضا عنه واما ثانيا فلان جعل شيء من اللاشيء هو جعل بلا تقدم موضوع ومادة وهذا ظاهر من تعريف
اللاشيء الذي هو خروج الشيء بتمامه من اللاشيء من غير ان يتقدمه موضوع ما ومن رأي يحيى المذكور القائل
بان الهيولى الاولى خلقها الله تعالى من اللاشيء من غير ان يتقدم منها هيولى اخرى والفواعل الطبيعية
لا تقدر ان تفعل شيئا الا بدون ان يتقدم عليه موضوع ما لانه من حيث انها هيولانية جسمانية لا تقدر
ان تصدر شيئا الا بتاثير نافذ وتغيير طبيعي وظاهر ان التاثير النافذ والتغيير الطبيعي يستدعيان
اولا موضوعا يفعل فيه الفعل ويتغير فظهر ان الفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل الصور الجوهرية
من اللاشيء واما ثالثا فلانه يجب ان يتحقق في الفاعل المصدر شيئا من اللاشيء الى الوجود قدرة
غير متناهية كما ذهب اليه جمهور متكلمي النصارى واستدلوا عليه بان قدرة الفاعل كلما كانت اعلم
من ذاته المفعول فقط بل وعن اصداره ايضا واصدار شيء من اللاشيء يدل على قدرة غير متناهية
كائنة في الفاعل لانه يجب ان يوجد في الفاعل لاصدار صورة ما من القوة الى الفعل قدرة يصدر بها
عنها ومتى كانت القوة ابعد من الصورة يجب ان يوجد فيه قدرة ازيد لتقابل يجب ان يوجد فيه اذا اخرج
من اللا نار نارا قوة ازيد مما اذا اخرج عنه هواء وكذلك اللاشيء بعيد عن الموجود بعدا غير متناه لانه ليس
بينهما تناسب وتقارب ما وح يقال ان كل فاعل طبيعي مستقل ذو قوة متناهية ولا شيء من ذي
قوة متناهية بمصدر لشيء ما من اللاشيء الى الوجود فلا شيء من الفاعل الطبيعي المستقل بمصدر لشيء
ما من اللاشيء الى الوجود وناقش بعضهم على الدليل المذكور بان اللاشيء يتباعد عن الموجود بوجه
والموجود يتباعد عنه بوجه آخر فاللاشيء يتباعد عن الموجود ويتباعد بلا حد ونهاية لانه لا يمكن ان يتباعد
شيء من الموجود تباعدا ازيد من تباعد اللاشيء عنه ولانه يلزم ان تباعد اللاشيء عنه مرتبة معينة بل يكون
تباعده عنه ازيد فازيد فازيد بحسب درجات الموجودات وهو نهايتها واما الموجود فلا يتباعد
كل واحد منه عن اللاشيء تباعدا غير متناه بل يتباعد عنه بحسب درجات وجوده فان كانت درجات
وجوده غير متناهية كما يكون للموجود الغير المتناهي وجوده يتباعد عنه تباعدا غير متناه والا فلا
واستدلوا عليه بان المتقابلين تماما يتباعد احدهما عن الاخر بحسب تحقق درجات التقابل فيه فلا يتباعد
عنه تباعدا غير متناه الا الموجود الغير المتناهي ولهذا قال اوغسطينس الحكيم النصراني ان الهيولى
الاولى قريبة الى اللاشيء والاشياء الحادثة قريب الى اللاشيء فيتباعد عنه تباعدا غير متناه فالهيولى
الاولى لا تتباعد عن اللاشيء تباعدا غير متناه وكذا نقل الراهب ساكبرغ عن هرمس وكذا قال
رفائيل ديونسيوس وهذا ينتقض بما قاله افلاطون ليس بين الموجود واللاموجود بعد غير متناه
من طرف الموجود الا ان يكون الموجود غير متناه واذا لم يكن الموجود الطبيعي بعيدا عن اللاشيء ببعد
غير متناه لا يجوز ان يوجد الصور من اللاشيء بقوة متناهية قال الشارح وانا اقول ان بين
كل موجود مخلوق وان كان ادنى الموجودات واحقرها كالهيولى الاولى وبين اللاشيء لتباعد

اللاشيء يتباعد عن الموجود بلا نهاية والموجود يتباعد عنه بحسب درجات وجوده

غير متناه اذا وقعت الحركة منه الى اللاشئ وان بين كل موجود ومخلوق وبين الواجب بالذات الموجود بوجود غير متناه تباعدا غير متناه ايضا لو وقعت الحركة من المخلوق وان كل واحد من التباعدين المأخوذين بالفعل لو نظر من طرف الموجود المخلوق مثلا من الهيولى الاولى ليس غير متناه من طرفيها بل متناه ومحدود واثبت الاول بانه اذا وقعت الحركة مثلا من الهيولى الموجودة الى جهة اللاشئ لا يمكن ان يشار تباعد لم يمكن غيره ان يزاد الى غير النهاية لانه لما لم يمكن ان تصل الى نهاية العدم لا يمكن ان يوجد او يلاحظ تباعد لا يوجد ولا يلاحظ بعده آخر والتباعد الغير المتناهي يكون اذا لم يمكن ان يشار تباعد لا يكون غيره ان يزيد الى غير النهاية لان غير المتناهي على ما قال المص في المتن الستين من ثالث الطبيعيا هو ما يبقى لآخذه ما يمكن اخذه واما فالتباعد المبتداء من الهيولى الاولى الى جهة العدم غير متناه وايضا التباعد المأخوذ من الهيولى الموجودة الى جهة العدم ليس له حد وغاية لانه ليس للعدم حد وغاية وغير المتناهي هو الذي ليس له حد وغاية اما من الطرفين او من طرف واحد فتباعد الهيولى الاولى الموجودة عن العدم غير متناه وبهذا الوجه يثبت الثاني لانا اذا صعدنا من الهيولى الاولى الموجودة الى جهة الواجب بالذات الموجود بالوجود الغير المتناهي يكون التباعد غير متناه لان بعض الموجودات وان كان اكمل من بعض لانه اقرب الى الاول لكن لا يمكن ان يوجد مخلوق كامل بحيث لا يمكن ان يخلق اكمل منه الى غير النهاية والا لما كان قدرة الواجب تعالى غير متناهية فبين كل مخلوق والخالق تباعد غير متناه والثالث ظاهر لانا لو تحركنا من العدم الى جانب المخلوق الذي اخذناه نأتي الى هذا الموجود بالفعل الذي هو نهاية بالفعل للتباعد والحركة فينتهي التباعد من جانب هذا المخلوق فلا يكون غير متناه وكذلك اذا تنزلنا من الموجود الغير المتناهي بالوجود الى هذا الموجود المأخوذ ونأتي اليه وهو نهاية بالفعل التباعد والحركة فينتهي التباعد من جانب هذا المخلوق الذي هو نهاية بالفعل ولعل هذا اراد افرناس بقوله ليس بين الموجود واللاموجود تباعد غير متناه من جانب الموجود الا اذا كان الموجود غير متناه ولهذا قال من جانب الموجود ووضعت انا التباعدين بقولنا المأخوذين بالفعل لانه يمكن ان يختلف التباعد ويمتد لو اخذ موجود اخر اكمل متباعد من العدم تباعدا ازيد واقل بالمادة ويقرب كذلك الى الموجود الاول الغير المتناهي وابين ما قلنا بالامثلة ليمتد خط من نقطة ا الى جهة ب الى غير النهاية فاذا فرض هذا الخط غير متناه فظاهر انه اذا وقع الحركة من ا الى ب يكون التباعد غير متناه لان الحركة والتباعد متناسبا مع الخط المذكور لكن اذا وقع الحركة من ب الى ا ينتهي ثم امد خطا اخر غير متناه من النقطة المذكورة اي نقطة ا الى جـ يكون التباعد ايضا غير متناه لو تحركت من ا الى جـ ولو تحركت بالعكس اي من جـ الى ا تصل الى الحد المحدود واليكن الالف موجودا مخلوقا اي الهيولى الاولى والباء هو العدم والجيم هو الموجود الغير المتناهي بالوجود ولما امكن ان يختلف الموجودات بالكمال والانحطاط بالتقرب الكثير والقليل من الموجود الغير المتناهي يختلف التباعد ويصير ازيد او اقل لكن بالمادة ولا يختلف بحسب معنى عدم التناهي كما يختلف الخط المذكور الغير المتناهي بين ا و ب لو زيد عليه من طرف ا خطا اخر مثلا مقدار ذراع وتفكر فيما نحن فيه ما قال الفيلسوف من

من ان الحركة والزمان غير متناهيين من الطرفين فشبه العدم بجزء الحركة الماضي وجزء الزمان الماضي والموجود بجزئهما الآتي ثم خذ هذا اليوم فهو يبعد بلا نهاية من المتقدم لانك اذا ابتدأت منه الى جهة الزمان الماضي لا تصل الى يوم قبله لم يتقدم عليه يوم اخر وكذلك يبعد بلا نهاية من الزمان الآتي لانك اذا ابتدأت منه الى جهة لا تصل الى يوم لا يأتي بعده اخر فهذا اليوم يتباعد من القسم المتقدم والمتأخر تباعدا غير متناه كذلك الموجود المخلوق مثلا الهيولى الاولى تتباعد بلا انتهاء من العدم لانك لا تصل الى حد من هذا الطرف وكذلك تتباعد بلا غاية من الموجود الغير المتناهي وجودا وايضا اليوم الآتي بعد مضي الف سنة من هذا اليوم يتباعد من المتقدم الغير المتناهي تباعدا ازيد من تباعد هذا اليوم منه و يتقارب الى المتأخر منه تقاربا ازيد من تقارب هذا اليوم اليه كذلك يكون فيما نحن فيه فان بعض الموجودات يتباعد من العدم تباعدا ازيد من تباعد اخر منه ويقرب الى الموجود الغير المتناهي قربا ازيد من قرب الاخر اليه لكونه اكمل منه فالحركة الى الموجود الغير المتناهي والى العدم غير متناهية ويعلم مما ذكرنا بالاستلزام ان الذي يسعى ان يخرج شيئا من العدم الى الوجود يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لما لم توجد في فاعل طبيعي لا يقدر ان يفعل شيئا من العدم اصلا واما دليل يحيى المذكور فانه لا يتكون المركبات فقابل لرأي الفيلسوف من ان كل ما يتكون مركب وانما كما قال في المتن الرابع والستين من اول الطبيعيات وكذا قال في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وقد بينا في البحث الاول على المتن الثاني والاربعين باي معنى يقال الصورة متكونة او ليست بمتكونة وايضا الصور لا تقال متكونة حقيقة لانها موجودة بالقوة في الهيولى فتصدر من قوتها الى الفعل كما سيتبين بل ما يتكون حقيقة هو المركب فقط وكذا لا يقال تفسد الصور حقيقة لانها لا تنعدم بالكلية بل تبقى في قوة الهيولى وما لا ينعدم ويبقى بالقوة لا يقال حقيقة انه يفسد بل ما يقال يفسد حقيقة انما هو المركب ومنه ينحل ما استدل بعضهم بان الصور الجوهرية تتكون بعد ان لا يوجد شئ منها وكل ما كان كذلك يتكون من العدم فالصور الجوهرية تتكون من العدم لان ما يتكون من العدم هو الذي يتكون بعد ان لا يوجد له شئ لا بالفعل ولا بالقوة اصلا واما ما يتكون بعد ان يوجد شئ له بالقوة كما يكون الصور الجوهرية كذلك فلا يتكون من العدم واما ما استدل به آخرون من ان الصور تتكون من العدم لكنها لا تخلق لانها تتكون بسبب استعدادات متقدمة في الهيولى والمخلوق لا تتكون بسبب لاستعدادات المتقدمة فالصورة ليست بمخلوقة فكذب محض لان النفس الناطقة مخلوقة بعد كون المادة مستعدة باستعدادات متقدمة ثم اعلم ان هذه الاراء وامثالها مردودة عند المشائين فان لم يدخل الصورة الجوهرية في الهيولى من فاعل خارجي من سلسلة عالية منها ولم يوجد فيها شئ لها ولم تكن من اللاشئ والعدم يجب ان تكون من قوة الهيولى بقوة الفاعل الطبيعي انتهى ما قال الشارح ثم قال **الفصل العاشر في بيان مخرجية الصورة الجوهرية من الهيولى** اعلم ان الشراح بينوا ورسموا مخرجية الصور الجوهرية عن قوة الهيولى بوجوه مختلفة بينها الراهب الشارح بوجهين الاول هو ان مخرجية الصورة

عن قوة الهيولى هو ان تفعل بفعل يُفعل به المركب من الهيولى المتقدمة التي لا تتفعل بهذا الفعل قال
والى هذا الرسم اشار توماس اقوناس حين قال ان الصورة غير مخلوقة بل مخرجة لان ما يوجد
بالذات ليس الصورة بل انما هو المركب والصورة توجد مع المركب من الهيولى المفروضة اولا وانه
يُستخرج بالاستقراء وقال لانه ظاهر ان يكون الحال كذلك في جميع الصورة المصدرة عن الهيولى
وبان المخرجية انما يكون بفعل الفاعل بالذات ويتوقف بالذات الهيولى وبهذا الفعل يتكون
الصورة مع تكون المركب وتتحد بالهيولى ولهذا يتكون به المركب اولا بالذات ويتكون معه الصورة
بالتبع وهذا الرسم ليس بجيد لانه ناقص من وجه ومشتمل على الزائد من وجه آخر اما انه ناقص
فلانه ان كان رسما لمخرجية الصور الجوهرية كما قال الراهب المذكور يدخل فيه مخرجية الصور
العرضية ايضا لصدقه عليها لان الاعراض اللازمة تتكون بفعل يتكون به المركب من الهيولى المتقدمة
لان النار مثلا اذا اصدرت نارا فكما اصدرت معها صورة النار كذلك اصدرت معها حرارتها فكان
يجب ان يقال هو ان تتكون بفعل يتكون به المركب الجوهري من الهيولى وان كان رسما لمخرجية الصور
مطلقا جوهرية كانت او عرضية لا يصدق على مخرجية الصور الصناعية التي هي عرضية لانها
لا تتكون بفعل يتكون به المركب من الهيولى المتقدمة لان المتبادر من الهيولى المتقدمة هي الهيولى الاولى
بل تتكون بفعل يتكون به المركب من الهيولى المتأخرة اي الموضوع بالفعل واما انه مشتمل على امر
زائد فلان توصيف الهيولى بالتي لا تتكون بهذا الفعل مما لا حاجة اليه لانه لما وجب ان تتقدم
الهيولى من هذا الفعل والاصدار على ما يتبادر من التعريف يستفاد منه بديهة انها لا تتكون بهذا الفعل
فلا حاجة الى التصريح به والثاني هو ان مخرجية الصورة عن قوة الهيولى هو تكونها منها مع توقفها عليها
في وجودها وتكونها وذكر هذا الرسم كثيرون اخرون مع تغايرها قال بعض منهم مخرجية الصورة
عن قوة الهيولى ليس في نفس الامر شيئا الا تكونها بالتوقف على الهيولى المحيطة اياها وقال البعض
الآخر مخرجية الصور عن قوة الهيولى هو ان تتوقف على الهيولى في الوجود والتكون والبقاء ومن هذا
الحق الراهب برريس واتباعه خواص واحوالا اخر لها كما سيجيء وهذه البيانات صحيحة لكنهم لم يذكروا
سبب مخرجية الصورة وهكذا واشار اليه توماس اقوناس حيث قال مخرجية الفعل عن قوة الهيولى
ليس شيئا الا ان يصير شيء كان في الهيولى اولا بالقوة وهذا هو رأي المص بلا ريب فانه حين كان
يقرر في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة كيفية تكون الصورة واتحادها بالهيولى قال الفاعل
هو العلة لان يصير ما هو بالقوة بالفعل ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان كل معلول
محاط بالقوة في علته والا لكان العلة مصدرة لما لا يحيط لا بالفعل ولا بالقوة ولا اصدر لما لا تقدر
ان يصدره وهو مستحيل ومن هذا يعلم ان شيئا يمكن ان يكون في قوة اخر بوجهين الاول ان يكون في قوة
الفاعل كما يكون الولد في قوة والده قبل ان تولد وكما يكون المصنوع في قوة الصانع قبل ان يصنعه
بالفعل وكما يكون كل صورة في قوة فاعلها قبل ان يصدرها والثاني ان يكون في قوة الهيولى

ع كل معلول محاط بالقوة في علته

الهيولى والعلة المادية كما تكون الصورة فيها فالصورة تكون في قوة الفاعل وفي قوة الهيولى هكذا
يستفاد من المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وسبب هذا هو ان كل علة محيطة بمعلولها على مقتضى
عليته المختصة بها ولما كان الفاعل يؤثر من حيث انه بالفعل يحيط معلوله بوجه الفاعلية والتأثير
ولما كان الهيولى تكون علة من انها قوة صرفة تحيط معلولها بجهة القوية والقابلية فعلى هذا مخرجية الصورة
عن قوة الهيولى هو ان تخرج الى الفعل باخراج الفاعل اياها عن قوة الهيولى التي كانت هي محاطة فيها
واذا كان الامر كذلك فالصورة التي كانت محاطة في قوة الهيولى هي فقط مخرجة عنها لا غيرها فلو
لم تكن واحدة منها محاطة فيها لا يقال انها مخرجة عنها كالنفس الناطقة على رأي اهل الملل فانها لا تخرج
عن قوة الهيولى بل يخلقها الله تعالى اذا استعدت وسويت وقال المص في الفصل الثاني من ثاني تكون
الحيوانات انها تأتي من الخارج انتهى ويُعلم اي صورة محاطة في الهيولى واية لا من افعالها لان الصورة
الغير المخرجة عنها يكون لها فعل مخصوص لا يشاركها فيه الهيولى ولا فعل جسماني كتعقل الكليات والصورة
المخرجة عنها يكون جميع افعالها متعلقة بالهيولى ومرتبطة بها ومما ذكر تعرف ظاهرا حقيقة مخرجية
الصور عن قوة الهيولى وان سببها هو ما اشار اليه المص وتوماس اقوناس كما فصلناه وكون
الصور متوقفة على الهيولى في وجودها و تكونها وبقائها ناشئ من هذا السبب فان الصور
المخرجة عن الهيولى قد كانت اولا بالقوة فيها ثم اخرجت الى الفعل عنها فهي معلولة الهيولى لانها
كانت محاطة فيها وكل معلول يتوقف على علته في وجوده فالصورة المذكورة تتوقف عليها في وجودها
ولما كان يتوقف ويبقى كل شيء كما يوجد فتتوقف عليها في تكونها وبقائها ومن هذا الاصل يتفرع
الخواص الخمس التي ذكرها بعض الشراح لا سيما الراهب برريس وزعموا انهم بينوا بها حقيقة
مخرجية الصور عن قوة الهيولى الاولى هي ان تلك الصور الهيولانية المخرجة عن الهيولى يصدرها الفواعل
الطبيعية عنها بسبب الاستعدادات الهيولانية الثانية هي ان تلك الصور تتوقف في تكونها
على الهيولى يعني لا يمكن ان تصدر الا عنها الثالثة هي انها تتوقف عليها في وجودها لانها لا يمكن ان
توجد بدون الهيولى التي اصدرت منها ولو آنا بل انفصالها عنها عين فسادها الرابعة هي انها تتوقف
عليها في افعالها الخامسة هي انها تتوقف عليها بالماهية ولهذا لا يمكن ان تحد وتعلم علما تاما بدونها لكن
لا يعلم بهذه المذكورات سبب مخرجيتها واصلها بل هي امارات وعلامات تعلم بها الصورة المصدرة و
تكون اثار العلة التي ذكرناها لان تكون امثال هذه الصورة مخرجة عن الفواعل هيولانية بسبب الافعال
والاستعدادات الهيولانية كما يدل عليه الخاصة الاولى انما نشأ من كونها اولا في قوة الهيولى
لان كل قوة انفعالية لما كان يجاورها فاعل مناسب لها كما قال المص في المتن السابع عشر من خامس
ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من تاسعه وكل ما يكون في قوة شيء يجب ان يخرج الى الفعل بتأثير
مناسب له وللموضوع الذي هو فيه وكان تلك الصورة في الهيولى وهيولانية لزم ان تخرج الى الفعل
من الفاعل الطبيعي بالافعال الطبيعية ومن هذا الاصل يتفرع الخاصة الثانية والثالثة يعني ان هذا

أ الصور المخرجة عن الهيولى تتوقف في وجودها وتكونها وبقائها اليه

٢ الخواص الخمسة للصورة المخرجة عن الهيولى

الصور تتوقف في تكونها ووجودها على الهيولى لانها لما كانت في الهيولى كما في العلة المادية يجب ان تتوقف
فيهما عليها لان كل معلول يتوقف على علته واذا توقف عليها في وجودها يجب ان تتوقف عليها في افعالها
ايضا لان الفعل والعمل يتوقف على الوجود فتفرع منه الخاصة الرابعة ايضا واما الخاصة الاخيرة اي
مائيتها متوقفة عليها فعلم مما سبق ومنه تعلم ان ما قيل ان المخرجية عن قوة الهيولى ليس الا تكون شيء
كان بالقوة بالفعل حق وتعلم ايضا ان جميع الصور الهيولانية والفاسدة تخرج عن الهيولى النفوس
الناطقة الانسانية ليست كذلك وتقدر ان تجيب عما يقال لم لا تقال الصورة مخلوقة مع انه لم يكن
شيء لها اولا موجودا في الهيولى بان تقول لان هذه الصور تتكون من الموضوع المتقدم الذي كانت هي
محاطة بالقوة فيه والخلق هو اصدار تمام الشيء من العدم يعني من غير ان يكون اولا محاطا وموجودا في
الموضوع بالقوة وان النفس الناطقة وان كانت تتكون في المادة لانها فعل لها وفعل كل شيء توجد
فيما كان فيه بالقوة ويستعد بالطبع ان تتكون في الهيولى المخصوصة كما قال المص في المتن السادس
والعشرين من ثاني النفس لكنها لم تتكون من المادة ما قالوا ونحن نقول ان جميع ما سوى الله تع
وصفاته العلى مجعولة ومخلوقة بقدرة الله تعالى عليها ودل عليه الايات القرانية قطعا ولنا براهين
عقلية يقينية تركنا ذكرها مخافة الاطناب ومن يعتقد غير ما قلنا فقد ضل ضلالا بعيدا **الفصل الحادي**
عشر في ان جميع الصور العرضية هل تخرج عن قوة الموضوع ام لا انما قلنا عن قوة الموضوع و
لم نقل عن قوة الهيولى كما قلنا في مخرجية الصور الجوهرية لان الهيولى انما تقال حقيقة بالنسبة الى
الصور الجوهرية والموضوع بالنسبة الى الصور العرضية وهو المركب كذا يستفاد من المتن العاشر من ثاني الكون
والفساد ومن المتن الثاني عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الرابع من ثاني النفس وبهذا المعنى لا يقال
الصور الجوهرية توجد في الموضوع كما قال في فصل الجوهر من كتاب المقولات نعم قد يطلق الموضوع
ويراد به الهيولى كما اطلقه المص في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق لكن لا حقيقة بل مجازا وايضا
الظاهر من مخرجية شيء عن القوة الانفعالية هو صدوره من قوة انفعالية لشيء يوجد هو فيه بعد بالفعل
والصور العرضية توجد في الموضوع فلهذا قلنا عن قوة الموضوع وللصور العرضية اجناس بعضها يتقوم
بموضوعها ويصفه بالحلول فيه كالبياض والحرارة وبعضها يسمى به الشيء فقط اشتقاقا من غير قيامها به
وحلولها فيه كالفعل والتاثير الموجود في المفعول المسمى به الموجد فاعلا ومؤثرا وبعض اعراض القسم الاول
جسمانية وبعضها الاجسمانية كالنور والصور الذهنية والاعراض الجسمانية تنقسم الى اربعة اقسام
بعضها خواص وطبيعية كحرارة النار وبرودة الماء وقابلية الضحك للانسان وبعضها تكون من غير ميل
طبيعي للموضوع وتسمى قسرية كالحرارة في الماء وبعضها تكون كالمتوسطة بينهما كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة الحاصلة في الخشب من الفاعل الخارج لانه وان حصلت الحرارة في الماء والخشب من الفاعل الخارج
جبرا وقسرا لكن استعداد الانفعال مختلف فيهما فان الماء من حيث انه بسيط وبارد واشد برودة
من الخشب يخالف الحرارة ويمانعها اشد مخالفة وممانعة من مخالفة الخشب اياها لانه مركب من العناصر
وليس

وليس ببارد كالماء وبعضها يكون صورا صناعية كصورة البيت والصنم والسرير وصورا مثالها **في ان**
الاعراض الجسمانية طبيعية كانت اولا هل تصدر من قوة الموضوع ام لا قد بينت ان بعض الاعراض
الجسمانية خواص وطبيعية وبعضها ليس كذلك والاعراض الاول تصدر مع اصدار يصدر به الصور الجوهرية
وتمام المركب لان مثل هذه الاعراض تفيض من الذات في الشيء الطبيعي بفيضانها واعراض القسم الثاني تفعل
بفعل مغاير لفعل به فعل الموضوع كما يفعل النار الحرارة في الخشب واذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب بعض
المتاخرين منهم سوتخيس وسنارج واورس الى ان الصور الجسمانية الطبيعية ينبغي ان يقال على الاطلاق
انها تصدر من قوة الموضوع انه لا يمكن ان يثبت تكونها من العدم وخلقها ولا يمكن ان تسمى مخرجيتها اسم اخر
مخصوص قال انارج لكن لا ينبغي ان يقال انها مصدرة على الاطلاق بل الاليق ان يقال انها مصدرة مع مصدرية
الصور الجوهرية لان هذه الصور لا تكون بفعل مخصوص بل تكون بفعل يصدر به الصور الجوهرية وتكون
تصدر مع مصدرية الصور الجوهرية فلا ينبغي ان يقال انها تصدر على الاطلاق بل ينبغي ان يقال انها تصدر
مع مصدرية الصور الجوهرية وايضا الذي يعطي الصور الجوهرية يعطي لوازمها ايضا والاعراض المذكورة
لازمة للصور الجوهرية طبعا فالذي اصدر الصور الجوهرية من بطن الهيولى فهو اصدر هذه الاعراض
معها بهذا الاصدار ومن هذا عرفت باي اسم ينبغي ان يسمى مخرجية هذه الاعراض وكذا الكيفيات الثانية
كاللون والرائحة والطعم الطبيعية للجسم الموضوع تصدر باصدار الصور الجوهر واما القسم الثاني
اي الاعراض القسرية التي تكون بدون ميل طبيعي كالحرارة في الماء واختلفوا في انه هل تصدر من قوة
الموضوع ام لا قال بعضهم ان مثل هذه الاعراض لا تصدر من قوة الموضوع لان مثل هذه الاعراض
لا تحاط في قوة الموضوع لانه كيف يعتقد ان تكون الحرارة محاطة في قوة الماء مع انه بارد بالطبع باعلى
مراتب البرودة وكل ما لا يحاط في قوة شيء لا تصدر من قوته كما مر في الفصل السابق فامثال هذه الاعراض
لا تصدر من قوة الموضوع انتهى لكن حقق بعضهم انها مصدرة من قوة الموضوع الذي حصلت فيه
بفعل الفاعل الخارج مثلا ان الحرارة الحاصلة في الماء من النار اصدرت من قوة الماء لانها لا تكون من العدم
لانها تكون من الفاعل الطبيعي ومن الموضوع المتقدم والفاعل الطبيعي لا يخرج شيئا من العدم الى الوجود
ولا تكون من الانقلاب الكلي لشيء اخر اليها ولا تنتقل من الفاعل او من شيء اخر اليها لان العرض لا ينتقل
من موضوع الى موضوع اخر ولا تصدر مع امر اخر فبقي ان تصدر بسبب الفاعل من قوة موضوعها وايضا ان
امثال هذه الاعراض تتوقف في ابتداء تكونها ووجودها على موضوعها وكل ما يتوقف في ابتداء تكونه
ووجوده على موضوعه يصدر من قوة موضوعه فامثال هذه الاعراض تصدر من قوة موضوعها واجابوا
عن دليل اصحاب الرأي الاول بان الحرارة تحاط في قوة الماء لكن لا بوجه صورته بل بوجه مادته لان
الهيولى بذر كل شيء وكما قال الفيلسوف في المتن الثاني عشر من اول الكون والفساد من انها تكون كل شيء
بالقوة ولما قال في المتن الرابع والعشرين من ثانية ان العناصر تتولد من هيولى واحدة بالتناول واذا كان
الامر كذلك كانت الحرارة ايضا في قوة هيولى الماء فتكون في قوته فاذا كانت في قوته تصدر من قوته

الخواص الطبيعية تحصل بجعل الصور الجوهرية لا بجعل مغاير له

الاعراض القسرية تصدر من قوة موضوعاتها باصدار الفاعل الخارج اياها منها

الاعراض المتوسطة تصدر من موضوعاتها باصدار

ايضا لكن المقدم حق فكذا التالي واما القسم الثالث اي الاعراض المتوسطة كالحرارة في الخشب فتصدر من قوة الموضوع بسبب الفاعل الخارجي للدليل الذي ذكر لاثبات صدور القسم الثاني من قوته واما القسم الرابع اي الصور الصناعية فالعلماء اختلفوا في انها هل تصدر من قوة موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الى انها لا تصدر منها لكن لا بطريق واحد ولا بدليل واحد لان الراهب شارح زعم انها ليست الا بعض وجوه عرضية ولما لم يكن لاجلها عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولا يكون لها مخرجية حقيقية عنها وبين هذا بان الصانع يميل بالذات الى صورة يريد ان يصنعها فيقصد وبالصنعة عمله ليفعل الصورة المقصودة لكن هذا العمل الذي يصل به الى مقصوده لا ينتهي بالذات وبلا واسطة الى هذه الصورة بل الى وجه اخر تنشأ هي منه لان امثال هذه الصور تحصل دائما بالحركة المكانية التي تنتهي الى المكان ومنها تنشأ اشكال المصنوعات اما بقطع الاجزاء وتفريقها ونحتها او بتركيبها ووضعها مرتبة واذا كان الامر كذلك فلا تكون في عمل هذه الصور مخرجية مخصوصة كما يكون في الاخراج الطبيعي وحصل من هذا انه لا يكون مختصا بالصور الصناعية من حيث انها صارت بالصنعة بل يكون شاملا لجميع الاشكال وان حصلت بعمل طبيعي لانها تصير دائما بالتعاقب والتبعية فقط اما لمخرجية المقدار او تخلخله او تكاثفه او لوضعه وذهب ربابيا قوثيرجنيشس وبعض اخر الى ان الصور الصناعية لا تخرج من قوة الموضوع لانها لا يكون للموضوع بالنسبة اليها قوة طبيعية ولا يميل اليها ميلا طبيعيا بل قوة مطيعة الى صنعة الانسان وكل ما يخرج من قوة الموضوع يكون للموضوع قوة طبيعية وميل طبيعي بالنسبة اليه لان مثل هذا الموضوع علة مادية وكل علة مادية تميل بالطبع الى معلولها فالصورة الصناعية لا تخرج من قوة الموضوع ووافقهم توماس جيانس وبعض آخر في انها لا تصدر من قوة الموضوع لكن لا لان القوة التي تكون في مادتها مطيعة لا طبيعية بل لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع لانه ليس للصنعة قوة محولة للموضوع ولا يصدر صورة بدون الاستحالة من قوة المادة وهكذا يعتقدون للحركات الجبرية قال الشارح ان جميع الصور الصناعية والاشكال الحادثة في موضوع ما مصدرة من قوة موضوعاتها واثبت دعواه اولا بان الصور الصناعية تكون من الموضوع بعد عدمها متوقفة عليه وعلى تغيره لان النحاس الذي لم يكن صنما وكان يمكن ان يكون صنما يصير بعده صنما وتصير صورته من الموضوع متوقفة عليه بعد عدمها بتغيير الصنعة اياه فان الصانع مباد ومبدل له لا غير لا من حيث انه اخر كما قال المص في المتن الثالث من تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما يكون من الموضوع بعد عدمه وتغير موضوعه متوقفا في وجوده عليه يصدر من قوة موضوعه فالصور الصناعية تصدر من قوة موضوعها وثانيا بانها اعراض خارجية بلا ريب وهي لا تنتقل الى المصنوعات من موضوع آخر لان العرض لا ينتقل من معروض الى معروض ولا يمكن ان تصير من موضوعاتها بجعل التعاقب والتبعية كما سيجيء فبقي انها تصدر من قوة الموضوع بالصنعة ثم قال ان الاشكال الحادثة من موضوع تصدر ايضا من قوة الموضوع لان الاشكال يقبلها الموضوع

جميع الصور الصناعية والاشكال الحادثة في موضوع مصدرة من موضوعاتها

الموضوع وتلازمه بالطبع تصدر مع صدوره مثلا شكلا الفرس والبيضة لما كانا لازمين لصورتيهما يصدران من قوة الهيولى مع اصدار صورتيهما الجوهرية من هيولاهما كما قلنا للاعراض الطبيعية وكذا اذا صنع صنم من الحجر تصدر شكله من قوة الحجر بالصنعة الحاصلة بهذا الصنم ثم رد ما قال شارح من انه لما لم يكن لاجل حصول الصور الصناعية عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولا يكون لحصولها مخرجية حقيقية عنها بانه خطاء فاحش لان ما لا يحصل بالذات وبلا واسطة بفعل الطبيعة لانه يلزم ان لا يصدر من قوة المادة والا لما اصدرت الصور الجوهرية ولا العرضية الطبيعية من قوتها لانه ليس لاجل حصولها فعل طبيعي بالذات وبلا واسطة لان الصور على الاطلاق لا تتكون بالذات كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة لانه لم تتكون صورة الفرس بالذات بل الفرس ولم يتكون البياض بالذات بل الابيض مع ان هذه الصور مصدرة من قوة المادة قطعا فالملازمة المذكورة اي قوله لما لم يكن لحصول الصور الصناعية فعل وعمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط باطلة لا يقال ان الصور الصناعية حاصلة بالتعاقب فلهذا لا يكون لها مخرجية حقيقية بخلاف الصور الجوهرية والعرضية الطبيعية ولهذا يكون لها مخرجية حقيقية لانا نقول ان الصور الجوهرية والعرضية الطبيعية ايضا حاصلة بالتعاقب وبعد الاستعدادات الحاصلة في المادة فلو كان التعاقب مانعا للصدور من قوة شيء لما كانتا صادرتين من قوة المادة والتالي باطل فكذا المقدم ورد ما قال قوثيرجنيشس بان للموضوع الصناعي قوة مطيعة لصنعة الانسان وهذه القوة ليست خارجة من دائرة سعة قوته الطبيعية لانها يمكن ان يخرجها الفاعل الطبيعي الى الفعل سواء كان هذا الفعل فعلا طبعا اولا ولهذا فعل الصانع هذه الصورة يفعلها بالقوة المحركة الطبيعية وان كان تحريكها بالارادة وتسددها بالصنعة ولهذا يقع كثيرا ان تحصل هذه الصورة باجتماع الاسباب الكثيرة وقليلا اما بالاتفاق ورد ما قال جيانس وبعض اخر بان قولهم لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع كاذب ان اخذت الاستحالة اعم من الحقيقية والمجازية لظهور تغير حال الموضوع بها وغير مفيد لهم ان اخذت حقيقة لان الاستحالة الحقيقية ليست بلازمة في تكون الصور الصناعية

الفصل الثاني عشر في ان الكيفيات الانعكاسية كالنور المنعكس من الشمس الى الهواء والصورة الذهنية المنعكسة من الامور الخارجية الى الذهن هل تصدر من قوة موضوعها ام لا

قال شونجيس واجديس وتوماس وارجنتينو واسكندر آنشيس وجيانس وبعض آخر انها لا تصدر منها لان هذه الصور تتكون في آن واحد بلا مقابلة ضدها وبلا تبدل الموضوع تبدلا طبيعيا ولهذا تسمى صورا لا مادية والصور المصدرة من قوة موضوعها يجب ان تتكون تدريجا ومع مقابلة ضدها لها وتغير موضوعها تغيرا طبيعيا فالصور المذكورة لا تصدر من قوة موضوعها ولانها لا توجد في الاجسام التي تحت فلك القمر فقط بل توجد في الافلاك ايضا وظاهر ان صورة ما لا يمكن ان تصدر من قوة الفلك والا لقبل انفعالات وتغيرات من الخارج فكان قابلا للفساد وهو مخالف لرأي المشائين فلا يجوز ان يقال

انها مخرجة عن قوة موضوعها على رأيهم انتهى قال الشارح لكن ينبغي ان يقال ان النور والصور الذهنية
كما ان الكيفيات موجودة لا مادية كذلك تصدر من موضوعها القابلة لها بوجه مناسب لها ولاثبات
هذه الدعوى نضع مقدمة ونثبت اخرى نضع ان الكيفيات المذكورة موجودات خارجية لا طبيعية
ولا هيولانية بل انعكاسية ولهذا تكون موجودة في موضوعها بوجه آخر لان الاعراض الطبيعية الهيولانية
توجد في موضوعاتها بالاستناد اليها والاعراض الانعكاسية توجد في موضوعاتها كما في الحامل
الموصل ولهذا لا يجوز ان يقال انها تصدر من موضوعاتها بوجه تصدر به الاعراض الهيولانية
بل بوجه اخر مناسب لها وينبغي ان نبين ما قلنا بان نتكلم لهذه الصور مع ملاحظة نسبتها الى الصور
الطبيعية فنقول لجميع الاشياء التي تجتمع في مخرجية الصور الطبيعية الهيولانية توجد في النور
والصور الذهنية على وجه مناسب لهما فكما يوجد في مخرجية الصور الطبيعية فاعل مخرج اياها
كذلك يوجد ههنا جسم منير لان النور على ما قال الفيلسوف في المتن التاسع والستين من ثاني النفس
هو حضور الجسم المنير وكما يوجد هناك هيولى اي موضوع يقبل فيه الصور الطبيعية التي هي فعال وكمالات
له كذلك يوجد ههنا بوجه مناسب موضوع حامل موصل اي جسم شفاف يقبل فيه النور هو فعل وكمال له
لما قال في المتن المذكور والمتن الثالث والسبعين من الكتاب المذكور ان النور فعل الشفاف اي كماله
وكون الشفاف وكما يكون الموضوع هناك خاليا عن الصورة اولا ثم تخرج عن قوته كذلك ههنا
يكون الموضوع والمتوسط الحامل للنور والصور خاليا عن النور والالوان بالفعل وقابلا لان
يأخذهما لما قال في المتن الحادي والسبعين من الكتاب المذكور قابل اللون يكون بلا لون وقابل
الصوت بلا صوت وايضا كما ان الاعراض الطبيعية تتوقف في وجودها وبقائها على الموضوع كذلك النور
والصور تتوقف على موضوعها الحامل اياها ولهذا اشنع المص في المتن الرابع والسبعين من الكتاب
المذكور ذيموقريطس القائل بانه لو توسط الخلاء بيننا وبين الفلك لابصرنا ابصار عيان لو كان فيه نملة
بان هذا ينبغي ان يظن محالا لان صور الالوان يجب ان توصل بواسطة والخلاء ليس كذلك لانه لا يكون حاملا
موصلا لها وايضا كل منهما يكون بتحول الموضوع اما الصور الهيولانية فبالتحول الطبيعي الفادي
واما هذه فبالتحول الكلي المفيد وايضا كل منهما يكون بعد عدمه الخاص وتغيبه بافائدة تامة ما قال المص
في المتن الثاني والعشرين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة من انه كما يوجد في التكون والتبدل الطبيعي امور
ثلثة اعني الحد منه كالاسود والحد اليه كالابيض والموضوع كالسطح كذلك يكون الظلمة في تكون النهار
كالحد منه والهواء كالموضوع والنور كالحد اليه وفي هذه الثلثة يتكون الليل والنهار لكن في تكون الليل
يكون الحد منه هو النور وفي تكون النهار يكون الحد منه هو الظلمة فاذا تحقق في تكون النور والصور
الذهنية هذه الامور التي تكون في الصور العرضية الهيولانية امارات لمخرجيتها عن قوة الموضوع يكون ان
هما ايضا مخرجين من قوة موضوعها بوجه مناسب لهما ثم قال ويثبت ايضا بان النور والصور الذهنية
موجودات خارجية واعراض مطلقة وهي لا تختلفان ولا يكونان في شيء واحد في القابل وفي الموضوع

النور حضور الجسم المنير

الموضوع بحيث اذا تكونا تدخلان في الموضوع الذي يكونان فيه الآن بل يحصلان في المقابل الذي يكونان
فيه ومتوقفان بحالهما المخصوصة على المقابل الذي هو علتهما الاوقية كما بينا انفا فتخرج من قوة موضوعهما
ثم رد الدليل الاول لاصحاب الرأي المقابل بان ما قالوا ان الصور المصدرة يجب ان تتكون تدريجا
لا في آن كذب لان الصورة الجوهرية تتكون في آن واحد كما يستفاد من اول خامس الثمانية وبان ما
قالوا ان صدور الصورة يجب ان يكون بمقابلة الضد من الموضوع كذب ايضا لان الصور الجوهرية تصدر
من الهيولى مع انها لا يقابلها عند مصدريتها صورة جوهرية اخرى مضادة لها لان الجوهر لا يضاد شيئا وبان
ما قالوا من ان مصدرية الصور تستدعي تغير الموضوع وتبدله الطبيعي كذب نعم مصدرية الصورة الطبيعية
تستدعي تغيرا طبيعيا مفسدا ويكفي لصدور الصور المعنوية تبدل موضوعها الكلي له لان الهيولى مثلا او
جسما آخر شفافا كذلك في قبول النور بالذات وان كان يتبدل قليلا لانه يعود من القوة الى الفعل ويتحول
من عدم صورة الى وجودها ولانه يأخذ في نفسه امرا موجودا لكن لما لم يكن مثل هذا التغير طبيعيا وهيولانيا
سميت هذه الصور صورا بلا مادة وتكونها تكونا بلا مادة وبما ذكر ينحل الدليل الثاني ايضا لان الفلك
قابل للتبدل والتغير الكلي الذي لا يأتي به الفساد بل الكمال الفصل الثالث عشر في ان الصور الرفيعة
من الطبع هل تصدر من قوة موضوعها ام لا قال الشارح هذه الصور العالية عن الطبيعة المسماة بالفائقة
بالذات كالكرم واللطف والايمان والشفقة وامثالها مغايرة للاعراض المذكورة انفا ولم يبحث عنها
المشاؤون لكونها فوق الطبيعة بمراتب غير محصورة وقد بحث عنها متكلموا النصارى هل تصدر من قوة
موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الى انها لا تصدر من قوتها لان النفس الانسانية لا تحيطها احاطة العلة
بالمعلول وكل ما يصدر من شيء انما تصدر منه بعد ما احاط هذا الشيء اياه احاطة العلة بالمعلول لان اصدار
شيء من شيء اي اخراجه عنه هو ايجاده بالفعل منه بعد ما كان بالقوة فيه فالصور العالية لا تصدر من قوة
موضوعها اي النفس الناطقة وتثبت الصغرى بان الكيفيات العالية من الطبيعة ليست منتظمة في سلك
ترتيب الطبيعة النفس الناطقة بل اعلى منها ومن فوقها بمراتب غير متناهية اي ليس بينهما مناسبة وكلما
يحاط في شيء احاط المعلول في العلة يجب ان يكون منتظما في سلك ترتيبه ولاتحاد الف العلة والمعلول ولم يكونا
متناسبين وبان النفس الناطقة لا تميل الى امثال هذه الكيفيات العالية لكونها امرا طبيعيا والعلة تميل بالطبع
الى معلولها فالنفس الناطقة ليست بعلة فلا تصدر منها واثبتوا ما قالوا ايضا بان النفس الناطقة وقواها
اي العقل والارادة التي تقوم بها الكيفيات المذكورة ليست لها قوة طبيعية بالنسبة اليها وكل موضوع
يصدر شيء من قوته يجب ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة الى ما يخرج عنه فالنفس الناطقة ليست بموضوع
يصدر منها تلك الكيفيات المذكورة وذهب جمهورهم الى انه وان لم يكن مصدرية الصور العالية اصدارا
طبيعيا لكنه ليس خارجا من سعة دائرة مصدرية الصور من قوة الموضوع فلهذا يجب ان يقال على الاطلاق
ان هذه الكيفيات تصدر من قوة موضوعها الطبيعية قال كذا قال قايتانس وتوماس اقويناس و
بارتلوميوش مدينا وسانتو آرتنج ورهابين قونيمبرنسس وسائرهم واستدلوا بان الصور المذكورة

تتوقف على موضوعاتها في وجودها وبقائها لانها اعراض وكل ما يتوقف على موضوعه في وجوده وبقائه يصدر من قوته فالصور المذكورة تصدر من قوة موضوعاتها وبان الصورة لا تخلق لانها اعراض والمخلوقية في عرفهم تكون للجواهر كما يكون التكون والتولد لها كذلك فكما ان تلك الاعراض لا تتكون ولا تتولد فكذا لا تخلق ولا تخلق ايضا بالمعية لان المخلوق بالمعية يقال لما يخلق مع الغير تبعا له وهي لم تخلق مع النفس الناطقة فلما لم تكن مخلوقة مستقلة ولا مخلوقة بالتبع يجب ان يعترف بانها مصدرة من قوة الموضوع لان مصدرية الصور في الاشياء المطلقة مساوية لعدم المخلوقية بحيث يصدق ان يقال هذه الصورة غير مخلوقة بالاستقلال ولا بالتبع فمصدرة من الموضوع واعترض بان الصور وان كانت لا تتكون حقيقة واصالة كما مر غير مرة لكن لما كانت النفس الناطقة التي هي صورة ايضا مخلوقة على ما ذهب اليه اهل الملل ~~التي هي صورة ايضا~~ يجوز ان يكون الصورة الرفيعة ايضا مخلوقة اجاب الشارح بان النفس الناطقة موجودة بالذات وساكنة في البدن كالجوهر المستقل والصور العالية ليست كذلك بل لا يمكن ان يكون كذلك لانها اعراض واجاب اصحاب هذا الرأي عن الدليل الاول بان كون الشيء محاطا بالقوة في شيء كما في الهيولى والموضوع تقع على وجهين الاول ان يحاط في قوته الطبيعية كما يحاط الصور في الهيولى واذا كان كذلك يكون العلة والمعلول في سلك ترتيب واحد وتميل العلة الى المعلول بالطبع والثاني ان يحاط في قوته المطيعة والمحيط بهذا الوجه لا يجب ان يكون في سلك ترتيب واحد مع المحاط ولا ان يميل بالطبع الى المعلول بل يكفي ان يكون له قابلية فقط لان يستعمله فاعل الترتيب العالي على مقتضى ارادته وبهذه الاحاطة تحاط الصور العالية في النفس الناطقة لان لها استعداد او قابلية لا يوجد في غيرها ولهذا قال آوغستينس قوة اخذ الانسان الكرم والمجد طبيعي له واما اخذها من الله تعالى وعن الثاني بان الكبرى اي كل موضوع يصدر من قوته شيء يجب ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة الى ما يخرج عنه كاذبة ان اخذ موضوعها اعم لانه لا يجب ان يكون لكل موضوع ماديا كان او لا يصدر منه صورة قوة طبيعية لانه يكفي ان يكون له قوة طبيعية او قوة اخرى وان اخذ اخص اي بمعنى كل موضوع طبيعي فلا يستلزم المدعى ونعم ما قال شارح آخر الموضوع لا يسعى مع القوة الطبيعية للصور العالية وهذه الحال يطلبها اصحاب الرأي الاول في الموضوع ليصح ان يقال ان الصورة العالية اصدرت مع قوته ولما لم يجدوها حكموا بانها لا تصدر منه لكن هذه الحال وان كانت واجبة للصدور الطبيعي لكنها ليست بواجبة للصدور المطلق الداخل تحته صدور الصور العالية وقال قايتانس ان القوة المطيعة وان كان من طرف الموضوع طبيعية لانها استعداد والنفس الناطقة لكنها من طرف الفاعل والحاصل اليه فوق الطبيعة وسببه ظاهر لان معنى القوة المنفعلة لا تعلم من موضوعها الذي هي فيها لا توجد في موضوع واحد قوى كثيرة بل تعلم من النسبة الى الفعل المقبول والفاعل لها قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس ان القوى تتنوع بالفعل ومن هذا تعرف تحقق نسبة كافية بين القوة المطيعة للنفس الناطقة والصور العالية المخرجة عن تلك القوة

القوة لها وعن الثالث بان اصدار امثال هذه الصور يسمى خلقا على مقتضى علم الاخلاق من حيث انها لا تكون من الاستعدادات وتسمى خالقة من حيث انها لا تحاط في القوة الطبيعية للنفس الناطقة وتصدر من الفاعل الاعلى

الفصل الرابع عشر في ان صور الافلاك والعناصر هل اصدرت في ابتداء خلق العالم من قوة الهيولى ام لا

قال الشارح هذا البحث لا يجري بين التابعين القائلين بقدم العالم بل بين القائلين بحدوثه وبتركب الجسم من الهيولى والصورة على ما ذهب اليه بعض المليين ثم قال افترقت النصارى الى فرقتين فذهب ابرتلومس مولينا وآبستوج واتباعهما الى انهما تصدران من قوة هيولاهما لان صور الافلاك والعناصر تتوقف في ابتداء ايجادها على هيولاها وكل ما يتوقف في ابتداء ايجاده على الهيولى يصدر من قوة الهيولى فصور الافلاك والعناصر تصدر من قوة الهيولى وتثبت الصغرى بان الصور المذكورة تتوقف الآن في وجودها وبقائها على الهيولى وكل ما يتوقف الآن في وجوده وبقائه على الهيولى يتوقف في ابتداء ايجاده عليها لان كل شيء يحدث كما يوجد فالصورة المذكورة تتوقف في ابتداء ايجادها على هيولاها ولان صور العناصر في ابتداء خلقها ما لم تجعل بجعل جعل به هيولاها الاولى بل بعد ما جعلت الهيولى او كما جعلت هي فيها بجعل مغاير لجعل الهيولى صارت مصدرة من قوة هيولاها كالمقدم حتى يكون التالي اما الملازمة فظاهرة واما حقية التالي فلان الجعل الذي اوجدت به هيولاها قد بقي الى هذا الآن لانه مبق لوجود الهيولى وابقاء الشيء هو دوام جعله والجعل الذي اوجدت به بعض صورها لم يبق الآن لانها فسدت فانقطع الجعل الموجد اياها عن ايجادها فلما كان الجعل المبقي لوجود هيولاها متحققا الآن والجعل المبقي لوجود صورها غير متحقق الآن وكان الابقاء والجعل امرا واحدا بالذات فظاهر ان الهيولى اوجدت بجعل والصور بجعل آخر ولما لم يمكن ان من الايجاد وتخرجه يوجد الصورة قبل خلق الهيولى لتوقفها في وجودها عليها يجب ان يعترف بان الهيولى اوجدت اولا كالموضوع فاخرجت عنها وجعلت فيها في الحال الصور فقبلتها وذهب ثوماس اقويناس واتباعه الى ان صور الافلاك والعناصر ليست بمخرجة عن قوة هيولاهما بل خلقت مع خلق الافلاك والعناصر وصورهما ليس لهما وجود مستقل بالذات بل في الكل وتوجدان بسبب الكل المركب وكل شيء يتكون كما يوجد لان التكون يرتب للوجود فهما في ابتداء خلقهما لا تخلقان بخلق مستقل بالذات بل مع خلق الافلاك والعناصر وبان صور الافلاك والعناصر ليست متأخرة بالزمان في ابتداء خلق العالم عن الهيولى وكل ما يخرجه الفاعل عن قوة الهيولى يجب ان يتأخر عنها بالزمان فصور الافلاك والعناصر لا يخرجها الفاعل عن قوة هيولاهما اما الكبرى فلان كل ما يكون فيه قوة وفعل وكل ما ينتقل من قوة الى الفعل يكون الفعل متأخرا بالزمان دائما عن القوة كما يظهر من المتن السادس من ثاني النفس ومن المتن العشرين من ثالث النفس ومن المتن الثالث عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو كانت صورهما في ابتداء خلق العالم في قوة هيولاهما واصدرت منها الى الفعل لكانت متأخرة عن هيولاهما واما الصغرى فلان الهيولى الاولى لم تكن في ابتداء خلق العالم مخلوقة اولا فقط ثم صورت بالصورة بل هي والصورة خلقنا معا فيه فانه اذا خلق الله تعالى اولا الفلك والارض على ما في اول سفر التوراة انما خلقهما تامين

مشتملين على هيولاها وصورتها معا وبانه متى ما صدر صورة من قوة موضوع يجب ان يكون هذا
الموضوع في عدمها الخارجي اي عديم الصورة في الخارج وما يكون في عدمها الخارجي يكون اقدم منها
والتالي باطل لانه لا يمكن ان تبدع منفردة بقوة ما لانها في ذاتها بالقوة فلو ابدعت منفردة لكانت بالفعل
ولا بالفعل معا والتالي محال فكذا المقدم فاذا لم تكن هيولاهما اقدم لا تكون صورهما متخرجة عنها واجاب
الشارح عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول بان صغراه فان صورهما لا تتوقف في ابتداء ايجادها
على هيولاها فانها خلقت معا تبعا لخلق الافلاك والعناصر وعن الثاني بان ابقاء الشيء ليس فعلا مغايرا
في الخارج لجعله بل هو بقاء جعله كما ان ابقاء النور في الهواء هو بقاء الفيض من الشمس على ما قال ثوماس
اكويناس وسببه ظاهر لانه يحصل بجعل الفاعل المؤثر شيء في المفعول فلو كان الابقاء فعلا مغايرا
في الخارج للجعل لوجب ان يحصل بفعل المبقي شيء في الشيء المخلوق وهو محال لانه لا يمكن ان يحصل بجعل
هذا الفعل وجود الشيء لان ما حصل لا يحصل بعد ما حصل ولا امر زائد والا لما بقي وجوده مستمرا
او لانضم الى الشيء المخلوق شيء اخر والتالي باطل فكذا المقدم واذا عرفت هذا اقول في رده ان
كان الكلام في بقاء الفلك فاقول انه باق بعينه وكذا جعله الذي خلق به من اول الامر لان جعله الان
هو جعله الاول وكذا جعل هيولاه وصورته معه باق الى الآن لان الجعل المستمر المبقي للفلك اولا وبالذات
يبقي جزئيه بالتبع واذا كان كذلك لا يمكن ان يجري الدليل المذكور عليه وان كان في بقاء العناصر
فاقول ان اذا فسد بعض العنصر الواحد مثلا اذا انقلب بعض الهواء الى الماء وصار بعض صورة الهواء
فاسدة ينقطع ابقاؤها استتبع هذا البعض من الصور وابقاؤه بعض هيولاه لان ابقاءهما معا
تبع لخلق كل الهواء وخلق او ابقاء اخر هو عين ايجاده تبع الماء المذكور قال الشارح بهذا المقدار
لبيان احوال الصور فلنبحث بعد عن ~~الصور~~ العدم الذي هو لحدث منه والمبداء الثالث لتكون الاجسام
الطبيعية وحدوثها

البحث الثالث في بيان العدم الذي هو مبداء ثالث لتكون الاجسام الطبيعية وحدوثها وفيه فصول ستة

الفصل الاول في بيان مفهوم العدم واقسامه

قد عرف ان المبداء الثالث لحدوث الاجسام الطبيعية هو العدم على رأي الفيلسوف وجميع المشائين ولما كان معرفة
ماهيته هو مشكلا ينبغي ان تتبع ما قال الفيلسوف في كتبه لبيانه فاعلم انه قال في المتن الرابع من
ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر من عاشره ان العدم اي عدم الملكة هو عدم الصورة في الموضوع
القابل لها بالطبع انتهى وفي تتمه يستدعي مفهوم هذا العدم امرين عدم الصورة وقابلية الموضوع
لها بحيث لو نقص شيء منهما لا يتحقق العدم اي عدم الملكة حقيقة ومن هذا تعرف الفرق بين هذا العدم
الملكة والعدم المطلق اي العدم بمعنى السلب المطلق فان عدم الملكة يدل على عدم الصورة في الموضوع
مع قابليته لها والعدم المطلق يدل على عدم الشيء في الموضوع لكن لا مع قابليته لها ولهذا لا يقال بالمعنى
الاول للحجر عديم البصر بل بالمعنى الثاني وهذا هو بعينه ما قال بعض العلماء منهم يقولون ان السلب
والنفي المطلق يبعد ولا يضع شيئا ولهذا يعده المص من الاشياء التي لا توجد والعدم بالمعنى

بالمعنى الاول لا يجد الصورة ويضع القابلية ثم اعلم ان الفيلسوف قال في الفصل الثاني والعشرين من خامس ما بعد
الطبيعة ان العدم يستعمل على وجوه مختلفة من طرف القابلية ومن طرف سلب الصورة وبينه اولا من طرف
القابلية وعدّ وجوها خمسة الاول ينظر من طرف الشيء المعدوم لا من طرف الموضوع لانه يقال بهذا الوجه
هذا الشيء عدم الفلاني اذا لم يتصف به هذا الشيء ويمكن ان يتصف به الاخر ويقبله قال فيه العدم يقال بوجه
واحد اذا لم يكن في شيء امر من الامور التي يمكن ان يقبلها شيء اخر وان لم يكن الشيء الذي لا يوجد فيه امر منها قابلا
لان يأخذ شيئا منها وبهذا الوجه يقال ان النبات عديم العين انتهى لان العين لا يمكن ان يأخذها موجود اخر
اي الحيوان فيقال بهذا الوجه النبات عديم العين وان لم يكن قابلا لان يأخذها والثاني ينظر من جنس الموضوع
لا من نوعه بان انعدم امر من شيء لا يكون قابلا له بالذات لكن يكون جنسه قابلا له وبهذا الوجه يقال اليربوع
عديم البصر لانه وان لم يكن نوعه قابلا له لكن يكون جنسه اي الحيوان قابلا له بل يكون اكثر انواعه مالكا له
بالفعل وانما يكون بعضه عديمه بسبب اقتضاء فصله لا بسبب جنسه بل بسبب جنسه يكون قابلا له والثالث
ينظر من نوع الموضوع بان انعدم امر من شيء يكون قابلا له بالذات ولا يأخذه وبهذا الوجه يقال بعض الانسان
عديم البصر وبين هذين الوجهين اضافيه والرابع ينظر من نفس الموضوع بالنظر الى بعض اجزاء الازمنة
والامكنة او بالنظر الى بعض اجزاء الموضوع وبالنظر الى شيء اخر اما بالنظر الى الزمان فكما اذا كان شيء قابلا
بالطبع لان يأخذ صورة لكنه ليس في بعض اجزاء الزمان قابلا لان يأخذها بالفعل كالصبي لا ينبغي ان يقال عديم
الصورة بل ينبغي ان يعبر بعبارة اخرى مناسبة مثلا لا يقال لاولاد الكلاب في ابتداء ولادتهم انها اعمى
وعديم البصر بل يقال انها لا تبصر واما بالنظر الى المكان فكما ان الليل الذي هو عديم النور لا يقال في كل مكان
لا يوجد فيه النور لكن انما يقال في مكان قابل ومنتهي لان يوجد فيه النور ولهذا لا ينبغي ان يقال يوجد الليل
في جوف الارض ومغاراتها وكذا بالنظر الى جزء من اجزاء الجسم وبهذا الوجه لا يقال الانسان اعرج او ادرم اي عديم
السن بسبب عدم كونه ذا سن في اليد او الرجل بل انما يقال كذلك اذا لم يكن ذا سن في جزئه القابل له وكذا
بالنظر الى شيء اخر كما اذا لم يكن شيئا متصفا بشيء كما يتصف به الاخر لان زيدا مثلا لا يقال قصير وعديم القد
الطويل لاجل انه ليس له قد مثل قد الجبل وطوله بل انما يقال كذلك اذا لم يكن له طول قد يكون للطبع
الانسان قابلا ومستعدا له والخامس ينظر من الموضوع المقسور اذا رفع شيء بالقسر لانه لما كان
كل قسر وجبر منافيا لمقتضى فعل طبيعة الشيء المقسور فظاهر ان الرفع بالقسر يكون بالنظر الى ما يكون
قابلا ومستعدا لان يأخذ شيئا لكنه يبعد عنه كما يرى في الحجر المرفوع من الارض هذا ما ذكره المص العدم
من طرف قابلية الصورة المكان القبول والموضوع ثم بيّنه من طرف سلب الصورة وقال انه يستعمل
على وجوه كثيرة لا يفيدنا ذكرها ههنا ومما ذكرنا الى ههنا تعرف ان تعريف العدم المشهور بانه هو
لا وجود الصورة في الموضوع القابل بالطبع لها وان كان بيّن العدم من وجه لكن لا يبينه بيانا تاما
وتعريفه التام هو ان العدم هو لا وجود صورة في الموضوع القابل لها بالطبع بحيث لا يأخذها
مع كان قابلا ومستعدا لان يأخذها ثم اعلم ان بعض الاعدام يكون في الموضوع بالفعل كما يكون

علم السواد في الجدار الابيض وبعضها يكون في الموضوع بالقوة كما يكون في الهيولى الاولى كذلك وبعضها
قبل الصورة وبعضها بعد الصورة وفسادها والعدم قبل الصورة بعد الصورة في الموضوع القابل لها
ويرفعها منه ولا يرفع قابلية اخذها وقوته والعدم بعد الصورة وفسادها لا يرفع الصورة فقط بل قوة
اخذها بعينها ايضا ولا يقال الصورة تعاد ولا تعاد فمن العدم الاول لانها لم تكن قبل حتى يقال الصورة
صارت من العدم وهذا العدم في الهيولى الاولى هو الحد منه للتكون ومبادي الاجسام الحادثة ولا تعاد
الصورة بعينها من العدم اللاحق بالطبع وهذا هو المراد مما قال المص لا يعطي العود من العدم الى الملكة
والوجود وهذا العدم هو الحد اليه للفساد وهذا هو ما قال المص والشارح ح اقول القول بان الصورة
بعينها لا تعاد من العدم بالطبع يشعر بانه يمكن ان تعاد لا بالطبع بان يعيدها الفعال الغالب على الاطلاق
وبان امتناع الاعادة على الاطلاق ليس مذهب الحكماء الفصل الثاني في ان العدم هل هو امر موجود
في الخارج او لا وكيف يكون موجودا فيه العدم يرى ان يكون موجودا خارجيا اما اولا فلان
العدم ملكة ما كما يستفاد من المتن الرابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة من ان الذي يملك في نفسه
عدم ما يملك شيئا يملكه بهذا السبب وانه يمكن ان يؤدي كملكة ما وكما قال بعده من انه لما كان العدم
ملكة ما تصير جميع الاشياء المالكة له موجودة بسببه وصورة ما على ما قال المص في المتن الخامس عشر
من ثاني الثمانية وعرض الهيولى كما قال المص في المتن السادس والستين من اولها وكل ملكة وصورة
وعرض موجود في الخارج فالعدم موجود في الخارج وايضا ان العدم يقال عليه الموجود فانه
يقال بالتناسب لا على الجوهر وعلله والطريق اليه وانفعالاته وكيفياته فقط بل وعلى العدم كما قال
المص في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وكل ما يقال عليه الموجود موجود فالعدم موجود واما ثانيا
فلان العدم محسوس بالبصر لما قال المص في المتن الثامن والثلثين والمائة من ثاني النفس ان الظلمة
اي عدم النور مبصر وكل محسوس بحاسة موجود في الخارج بل وموجود جسماني لان الحس لا يتعلق
الا الا به فالعدم موجود في الخارج بل وموجود جسماني واما ثالثا فلان العدم يعمل في الخارج لانه
يفقد الصورة في الخارج كما يفقد العمى صورة البصر فيه وكل ما يفقد فيه يعمل الفساد فيه فالعدم يعمل
الفساد فيه وكل ما يعمل في الخارج موجود في الخارج لان ما لا يوجد فيه لا يعمل شيئا فيه فالعدم موجود
في الخارج واما رابعا فلان الطبيعة تتحرك في التكون والفساد بحركة ما وكل حركة من حركاتها تكون تقصد
امرا موجودا لانها تتحرك لغاية ومنفعة كما قال المصنف في الفصل السابع من ثاني الثمانية فالطبيعة تتحرك
بقصد امر موجود فتقصد بالتكون الصورة وبالفساد العدم فالعدم موجود كالصورة واما خامسا
فلان العدم محبوب ومشتاق لانا نحب عدم جميع ما يضر لنا ونشتاق اليه وكذلك الغنم يحب عدم
الذئب ويشتاق اليه وكذا الفارة تحب عدم الهرة وتشتاق اليه وكل محبوب ومشتاق امر موجود
وخير لان محبة اللاشيء والشر واشتياقهما امر غير معقول فالعدم امر موجود وخير نقل رأي العلماء المراد من العدم الذي هو مبدأ التكون الاجسام عند البعض هو الصورة الاولى المقارنة مع عدم اللاحقة
في هذا البحث وبيان رأي الفيلسوف فيه قال بعضهم ان المراد من العدم الذي وضعه الفيلسوف مبدأ

مبدءا للاجسام المكونة هي الصورة الاولى من حيث اقترانها بعدم الصورة اللاحقة وقد فصلنا
هذا الرأي وابطلناه في البحث الثالث على المتن الثالث والاربعين لانه لو كان هذا كان موجودا
في الخارج بلا نزاع وقال بعضهم ان العدم صورة ما موجودة في الموضوع مغايرة له بالذات حتى نقل العدم الذي هو مبدأ للمكونة الاجسام صورة ما موجودة في الموضوع وكيف عند البعض
سمبلقيوس عن اسكندر الافروديسي انه قال لا انه كيف وان كان نقل عنه ان اباه الا ما يغايره وبعضهم
من الموجود الخارجي الى الموجود الوضعي والى الموجود العدمي ثم قالوا العدم ليس موجودا خارجيا
وضعيا بل هو موجود خارجي عدمي واليه ذهب كثير من المتأخرين كما قال تامسطيوس وتبعه قسم
بعضهم السلوب ناقلا عن سقوطش الى قسمين بعضها سلوب عقلية وبعضها سلوب خارجية والسلوب
العقلية هي التي تتحقق في الاشياء بمجرد ملاحظة العقل كسلب مفهوم الموضوع من الانسان المحمول
في قولنا زيد انسان فانه انما يتحقق فيه بمجرد ملاحظة العقل والسلوب الخارجية هي التي تتحقق في الاشياء
بدون الاحتياج الى ملاحظة العقل كسلب الحجر من الانسان فان الانسان ليس بحجر بالطبع في نفس الامر
لا بمجرد ملاحظة كذلك والاعدام تدخل في هذا القسم ويقولون ان الاعدام امور خارجية واليه ذهب
كثير من سقوطسيين وتبعهم تامسطيوس وبنبقس وان كانا يقولان بعد ان السلب والعدم موجود
في الخارج لكن لا يستعمل لفظ الوجود فيه استعمالا فصيحا كما يستعمل في الموجودات الوجودية بل استعمالا
قبيحا وهذه الاراء متفقة في انه امر موجود في الخارج وظن بعضهم ان العدم ملحوظا بالصورة موجود عقلي
وحاصل بسبب العقل ليس موجودا في الخارج الا مادته ومبني اي مادته ومبناه موجود فيه فقط كما يكون
سائر الموجودات بسبب العقل كذلك والى هذا الرأي ذهب شونجش والراهب بيرليش ودورنقس
سونجش وكذا فهم من كلام ابن رشد واقوناس وبعضهم ذهبوا الى امر متوسط فانهم يقولون ان العدم
ليس موجودا في الخارج بالوجود الوضعي ولا موجودا بالعقل فقط بل له وجود خارجي عدمي في الموضوع
والى هذا ذهب بناريج ويقولونشاس وقايرانوس وقايتانس وفراريس وقونمبرجنبس
درويش واورسا وبعض اخر وبعض آخر قال الشارح وانا اظن ان العدم يمكن ان يلاحظ بثلثة
اوجه لانه قد يذكر ويراد به الشيء المتصف القابل للملكة وقد يذكر ويراد به قابلية موضوعة لها وقد يذكر
ويراد به معناه المصدري اي محض لا وجود الصورة في الموضوع وهذه الوجوه تلاحظ في العمى لانه قد يذكر
ويراد به العين العديم البصر لان العين من حيث انها عادمة من شانها ان يكون لها بصر وقد يذكر ويراد
به قابلية العين للبصر لان العين قابل له بالطبع وقد يذكر ويراد به معناه المصدري اي لا وجود البصر
وكذا الظلمة التي هي عدم النور وقد تذكر ويراد بها موضوعها الذي هو الهواء المظلم وقد تذكر
ويراد بها معناها المصدري اي صرف لا وجود النور واذا عرفت هذا فاقول العدم الملحوظ به
المادة المتصفة به القابلة للملكة والملحوظ به قابلية موضوعة لها امر ~~موضوعة لها~~ موجود
في الخارج اما الاول فلانه لما كان العدم لا وجود الصورة في الموضوع القابل لا يجب ان
يتقدم الموضوع منه وهو امر موجود في الخارج بلا ريب فيكون العدم الملحوظ بهذا الوجه موجودا

في الخارج وبهذا الوجه لاحظ المص العدم حين قال في المتن الستين والسابع والستين من الكتاب
انه واحد بالعدد مع الهيولى فكما ان الهيولى موجود في الخارج كذلك العدم بهذا الوجه موجود فيه واما
الثاني فلان قابلية الموضوع للصورة المعدومة امر طبيعي كقابلية العين للبصر والهواء للنور وقابلية
الهيولى الاولى للصورة الآتية لان قابلية الهيولى في نفس الامر ثابت الا ان الهيولى كما بيناه في تعليم الهيولى
والعدم الملحوظ بالوجه الثالث اي المعنى المصدري من حيث انه محض لا وجود الصورة في الموضوع
ليس بصورة خارجية ولا امرا موجودا في الموضوع بوجود خارجي لان العدم الملحوظ بهذا الوجه
محض لا وجود الصورة في الموضوع ولا شيء من لا وجود الصورة فيه بصورة خارجية وامرا موجودا
في الخارج فالعدم الملحوظ بهذا الوجه ليس صورة خارجية وامرا موجودا في الخارج وبهذا المعنى لاحظ
المص العدم حين يقول في مواضع كثيرة انه معدوم بالذات ومما حققنا يتبين فساد رأي الذين قسموا
الموجود الخارجي الى الوضعي والعدمي وقالوا وان لم يكن العدم موجودا في الخارج بوجود خارجي وضعي
لكنه موجود فيه بوجود خارجي عدمي لانهم لو ارادوا به ان العدم الملحوظ به المادة والقابلية موجود
في الخارج بوجود خارجي عدمي فبطلانه ظاهر لان العدم الملحوظ به بهذان المعنيان موجود في الخارج
بوجود خارجي وجودي لا عدمي كما عرفت وان ارادوا ان معناه المصدري اي محض لا وجود الصورة
في الموضوع موجود في الخارج بوجود خارجي عدمي ففساده بين لان معناه المصدري اي محض لا وجود
الصورة في الموضوع ليس بموجود في الخارج بوجود خارجي اصلا لا بوضعي ولا بعدمي كما عرفت
وايضا ان الموجود الخارجي منحصر بمعنى الوجود الوضعي الذي به يمتاز من المعدوم الخارجي ومن موجود
العقل بكون الشيء موجودا خارجيا وعدم كونه موجودا بوجود وجودي يشتمل على التناقض وايضا
ان شيئا من العدمي لا يزيد امرا على شيء في الخارج بل يتقيد عنه فيه وكل موجود خارجي يزيد امرا
عليه فيه فلو كان العدم المعنى المصدري موجودا خارجيا عدميا لكان زائدا على شيء امرا في الخارج ولا فاما
وليس هذا الا التناقض صريح وايضا يتحقق في الهيولى الاولى اعدام الصور الغير المتناهية لان لها ما
قال الفيلسوف قابلة لان تأخذ بالتناوب صورا غير متناهية وهذه الاعدام على مقتضى هذا الرأي
تكون موجودات خارجية عدمية فتكون في الهيولى الاولى موجودات خارجية غير متناهية والتالي
بط فكذا المقدم ثم اقول وان لم يكن العدم المراد به معناه المصدري امرا موجودا في الخارج لكنه
يؤخذ بسببه كالموجود اما اولا فلانه يلاحظ العقل في الموضوع كالكيف له واما ثانيا فمن حيث
انه يرفع صورة في الخارج من الموضوع رفعا صادقا والوجه الاول موافق لما قال المص في المتن
الثاني من رابع ما بعد الطبيعة حيث ذكر فيه حين عد معاني الموجود ومفهوماته الاعدام والسلوب
ايضا بسبب انها لما كانت دالة على النسبة الى الجوهر التي ينظر فيها الفلسفي ناسب له ان يبحث
عنها فينظر اليها كما انما ينظر الى الموجودات ويفعل ويصور منها قضايا صادقة كما يقول ان لا وجود
معدوم ولهذا استنتج الفيلسوف وقال فالمعدوم نقول انه لا موجود انتهى وتصوير الدليل

الدليل هكذا الاعدام والسلوب ينظر اليها العقل ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر كما
ينظر الى الموجودات ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر وكل ما ينظر اليه العقل ويصور منه
قضايا صادقة في نفس الامر كما ينظر الى الموجودات ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر
كالموجود الخارجي وموجود من حيث فالاعدام والسلوب كالموجودات الخارجية وموجودات
ذهنية لانه ليس ببعيد ان يكون ما يعلم ويصور منه قضايا موجبة صادقة كقولنا العمى متحقق موجودا
بالذهن او قل موجودا في الذهن وان لم يوجد في الخارج وبهذا المعنى يجب ان يفهم تقسيم موجود العقل
الى السلب والعدم والاضافة فبهذا الوجه يقال ان العدم بالصورة شيء وموجود ما والوجه الثاني
ظاهر لان العمى مثلا متحقق في الحيوان الاعمى مع قطع النظر عن تعقله بل ومع تعقل عدم تحققه فيه ولهذا
قد يقال قد حدث العمى او عدم صورة وقد يقال ارتفع عدم الصورة وتحققت هي ومما ذكرنا يعرف
فساد الادلة المورودة على خلاف ما قلنا اما الاول فمردود بالنظر الى العدم الملحوظ بالوجه الثالث
من الوجوه الثلثة التي ذكرناها لان الذي يملك العدم بهذا الوجه يقال ملك شيئا لانه ملك لا وجود
الصورة الخارجية في نفس الامر والعدم الملحوظ بهذا الوجه يقال ملكة ما وصورة ما وعرض الهيولى
لانه يؤخذ في الموضوع كصفة موجودة ويتصف به في الخارج كاتصافه بالصفة الخارجية كما بينا
في تحقيق هذا الوجه ولكن لابد ان تعرف مفهوم المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة المنقول في هذا
الاول ينبغي ان تعلم ان المص عد في ذلك الموضوع معاني القوة وفرق القوة الفاعلة من المنفعلة
بان القوة الفاعلة تتولد دائما من ملكة وصورة والمنفعلة تتولد منها قليلا لان الموضوع المتصف
بالمنفعلة يملك في نفسه استعدادا هو علة ومبدأ لانفعاله وهذه العلة والمبدأ يمكن ان توجد
في شيء على وجهين ان توجد فيه بسبب ان الموضوع يملك في نفسه شيئا موجودا او توجد فيه بسبب
انه ينعدم منه شيء وبالوجه الاول يمرض الانسان وينفعل بسبب انه يملك في نفسه اخلاطا فاسدة
مؤدية الى المرض وبالوجه الثاني يقال الانسان مريض بسبب انه انعدم منه قوة القوة الطبيعية المانعة
الدافعة للمرض ثم بين المص هذا حيث قال لانه يرى ان يكون كذا لاجل انه يملك شيئا احيانا و
لاجل انه ينعدم منه شيء احيانا ومعنى قوله فيه ولما كان العدم ملكة ما تصير جميع الاشياء الا لكته له
شيئا بسببه هو انه لو قلنا ان العدم ملكة بوجه ما وملكة ما كما قلنا في المتن الثاني من الرابع منه يكون
جميع الموضوعات متصفة بمثل هذه القوة المنفعلة اي قابلة الانفعال بسبب انها مالكة لشيء ويرجع
يرجع كلا وجهي مبدأ الانفعال الى واحد اي ان شيئا ينفعل بسبب انه يملك في نفسه شيئا اي العدم
ولما سمي العدم ملكة بوجه ما وقال انها تؤخذ فلئلا يتحرج احد قال بعد هذا الا انا نقول الموجود
بالتناسب يعني بتسمية العدم ملكة بوجه ما لان الموجود لفظ متناسب ولا يلزم منه كون العدم
موجودا في الخارج ثم قال لو امكن ان يؤخذ العدم انتهى ومما حققنا تعرف ان المحل المذكور لا يدل
على ان العدم الملحوظ بالصورة امر موجود في الخارج واما الدليل الثاني فيدفع بان البصر يميز

تميز ويفرق الظلمة لكن لا بالذات وموضعا بحيث ينتهي فعل الابصار اليها بل بالعرض وسلبا للعدم وصول النور
الى الجسم الشفاف ومن ثمه قال المص في المتن الخامس والعشرين من ثالث النفس ان العدم يعرف بوجه ما
بالضد كالشر بالخير وهذا الفرق اي فرق ابصار النور والظلمة بتبيينه المص في المتن الثامن والثلثين
والمائة المنقول في هذا الدليل لانه بعد ما قال فيه تميز بالبصر النور والظلمة قال لكن لا على السوية ولهذا
لم يقل ان البصر يبصر الظلمة بل قال اذا لم نبصر نميز بالبصر الظلمة والنور واثبت هذا في جميع الحواس الظاهرة
فانه قال في المتن التاسع والستين من ثاني النفس ان كل حاسة تميز موضوعه وعدمه واما الدليل الثالث
فيدفع بان العدم لا يعمل شيئا في الخارج وقولهم لانه يفسد الصورة مردود فان المفسد هو الفاعل الخارج
كالنار تخرج المفسد لصورة الخشب مثلا واذا افسد الفاعل صورة الموضوع يكون تلك الصورة
معدومة فاسدة وذلك الموضوع عادما لتلك الصورة فالعمى لا يفسد البصر بل المفسد له انما هو
امر آخر فاذا افسده يحدث عدمه لان افساد الصورة ليس الا اعدامها واما الدليل الرابع فيدفع بان
الطبيعة تقصد الصورة اولا وبالذات والعدم ثانيا وبالعرض بسبب ان الصورة اللاحقة لا تلحق
بدون انعدام الصورة السابقة فما تقصد اولا وبالذات اي الصورة هو موجود وخير لان الموجود
والخير متساويان لا ما تقصد بالتبع اي العدم واما الدليل الخامس فيدفع بان العدم ليس بمحبوب ومشتاق
اليه اولا وبالذات بل بالتبع فقط ولحفظ امر موجود كما نشتاق الى زوال المرض لاجل تحصيل الصحة وكما
يشتاق الغنم الى عدم الذئب والفارة الى عدم الهرة لحفظ وجودهما

الفصل الثالث في ان معنى عدم الملكة بل هو استعداد الموضوع للصورة وقابليته لها او هو لا وجود الصورة

لما كان العدم الذي
هو مبدأ للتكون المطلق لا وجود الصورة في الموضوع القابل لها بالطبع لان يأخذها بالفعل ولم يأخذها
ناسب ان ينظر فيه امر ان احدهما لا وجود الصورة والثاني الموضوع القابل بالطبع لان يأخذها اي
قابليته بالطبع لان يأخذها ولهذا ناسب ان نفتش العلماء ان ماهية هذا العدم الصورية المميزة له من
السلب المطلق هل يكون كليهما او واحدا منهما فذهب الرئيس الى انها كلاهما اي لا وجود الصورة
وقابلية الموضوع لها كان ماهية مركبة منهما وذهب شيخ نخش وشارح وعامة المتأخرين الى انها لا وجود
الصورة في الموضوع بحيث يحمل عليه اللاوجود ويكون في الموضوع ظرفا له واستدلوا عليه اولا بانه
يعرف به ويحمل عليه انه لا وجود الصورة وقيد في الموضوع ظرف له وبيان ان المحل تحقق هذا اللاوجود وليس
يحملوا عليه صرح حمل المعرف او جزئه على المعرف وثانيا بوجه التعبير فانه يقال قولا صحيحا ان العمى لا وجود
قوة البصر ولا يقال قولا صحيحا ان العمى قابلية قوة البصر نعم يقال قولا صحيحا ان العمى لا وجود قوة البصر
في الموضوع القابل لها فاللاوجود محمول عليه وفي الموضوع ظرف له وثالثا بان لا وجود الصورة لا يمكن
ان يجتمع مع الصورة بل ترتفع به عن الموضوع والقابلية يمكن ان تجتمع معها ولا ترتفع بها فعدم الصورة
ليس هي قابلية الموضوع لها بل انما هي قيد مبين للمحل محققه وقال الشارح لكن الحق ان ماهية العدم
الصورية ليس لا وجود الصورة في الموضوع بل قابلية الموضوع للصورة واثبته اولا بان عدم الملكة

الملكة المطلق بل لا وجود الصورة في الموضوع بل بقابلية الموضوع لها على ما اعترف كلهم به وتبينه المص
في المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة حيث يعلم ان السلب وعدم الملكة يقال عليهما لا وجود
الصورة بمعنى ويتميز عدم الملكة منه بقابلية الموضوع للصورة وكل ما يتميز شيئا بالذات من آخر بعينه لان
المميز والمعين امر واحد وكل ما يعين شيئا هو معنى ذلك الشيء وماهيته فقابلية الموضوع هو معنى العدم
المذكور وماهيته لا لا وجود الصورة في الموضوع وقد رد هذا بعض العلماء بان عدم الملكة لا يتميز عن
السلب المطلق بامر داخل فيه بل بمدلوله المعنى اي الموضوع فقط والقاعدة القائلة بان المميز عين المعين
انما تصدق في الوجوديات لا في العدميات وقال عامة المتأخرين ان القاعدة المذكورة صادقة في الاسماء
المطلقة لا في الاسماء الصفات الدالة رأسا على الصفة ومعها على الموضوع لانها لا تمتاز بالمدلول الرئيس
بل بالمدلول المعنى فقط لكن القول الاول رد دليلنا بل يرجع عند التحقيق لانه اذا لم يتميز العدم من السلب المطلق
بامر داخل فيه اي بلا وجود الصورة بل بالموضوع كما قال ذلك البعض لا يكون معنى عدم الملكة الصوري
مأخوذا من لا وجود الصورة لانه مشترك بينه وبين المطلق بل من قابلية الموضوع للصورة ومن هذا
يعلم ان تخصيصهم القاعدة بالوجوديات تخصيص بلا موجب لان المميز في العدميات ايضا هو المعين واما
القول الثاني فكذب لان الابيض والاسود من الاسماء الدالة بالمعية لكن لا يفترقان بمدلولها المعنى
الذي هو موضوعهما فقالوا فان اسماء الصفات الدالة بالمعية لا تتميز بالمدلول الرئيس بل بالمدلول
المعنى فقط كذب اما كون الابيض والاسود من الاسماء الدالة بالمعية فظاهر ولهذا يقول عامة
العلماء ان الابيض يدل بالذات على الصورة اي الحدث فقط ويدل مع الدلالة عليها على الموضوع
وقالوا ايضا ان الحد البسيط هو بعينه ما يسميه نحاة اليونان واللاتين اسماء جوهريا وذاتيا
وهو الذي يدل بوجه القيام بالذات والدال بالمعية هو بعينه ما يسمونه صفات وهو الذي يدل
بوجه القيام بالغير واما عدم افتراقهما بمدلولهما المعنى فبين من فانه ان الابيض والاسود لا يتميزان في
معنى الموضوع بل بمعنى السواد والبياض فقط لانه قد يكون موضوعهما امرا واحدا بطريق التناوب
والتعاقب وثانيا بان لا وجود الصورة في الموضوع عام مشترك بين السلب المطلق وعدم الملكة
لانه يتحقق في الحجر الذي يكون فيه سلب البصر كما يتحقق في الانسان الاعمى الذي يكون فيه عدم البصر
وكل ما يكون عاما مشتركا بين الشيئين لا يمكن ان يكون معنى صوريا وماهية لشيء منهما فلا وجود
الصورة في الموضوع لا يمكن ان يكون معنى صوريا وماهية لشيء من السلب المطلق وعدم الملكة و
ثالثا بانه لو كان المعنى الصوري للعدم المذكور هو لا وجود الصورة في الموضوع يلزم ان يتحقق
العدم المذكور كلما تحقق هذا المعنى الصوري بالبديهة ولما بينه المص في المتن الثامن والتاسع من
ثالث النفس واللازم باطل لان عدم البصر يتحقق في الحجر ولا يتحقق فيه العدم المذكور ورابعا بان
لا وجود الصورة قائم مقام الجنس في تعريف العدم المذكور وقابلية الموضوع لها قائم مقام الفصل
والمعنى الصوري لكل شيء وماهيته يؤخذ من فصله لا من جنسه لان الانسان ليس بانسان لكونه حيوانا

بل لكونه ناطقا فالمعنى الصوري للعدم المذكور وماهيته لا يؤخذ فيها وجود الصورة بل فيه قابلية الموضوع
والقضية الاولى اى قولنا لا وجود الصورة قائم مقام الصورة الجنس في تعريف العدم المذكور تعرف
الاعراض المنتزعة والمركبة فانه اذا عرفت المركبة يوضع الموضوع مقام الجنس والصورة او محل العرض
مقام الفصل واذا عرفت المنتزعة يوضع الصورة مقام الجنس والموضوع مقام الفصل كما قال
المص وثوماس وتينه رها بلي قوثيلكنس ولنبينه بمثال اورده المص وهو الافطس والفطسة
لان الافطس مركب وعديم الانف المستقيمة ويعرف بانه انف متقعرة والانف الذي هو الموضوع
وضع موضع الجنس والتقعر الذي هو صورتها وضع موضع الفصل والفطسة صورة ما وعرض
منتزع وعدم وتعرف بانه تقعر الانف فوضع التقعر الذي هو صورة وعرض مقام الجنس فيه والانف
الذي هو الموضوع مقام الفصل لان التقعر كما يوجد في الانف يوجد في اشياء كثيرة اخرى والانف
تخصصه بان تصير فصلا للفطسة ومنه يظهر صدق القضية القائلة بان لا وجود الصورة في تعريف
العدم قائم مقام الجنس وقابلية الموضوع لها قائمة مقام الفصل ثم اجاب عن الدليل الاول
لاصحاب الرأي المخالف بان العدم يعرف كالعرض المنتزع ولهذا يقوم لا وجود الصورة الذي
يعلم بوجه الصورة الواصفة للموضوع في التعريف مقام الجنس والموضوع مقام الفصل فظاهر
ان المعنى الصوري لكل شيء يؤخذ فيه فصله لا جنسه وعن الثاني بان حجته مبنى كون تعريف العمى بسلب القوة
البصرية ولا وجودها صحيحا لان هذا التعريف يصدق في الحجر مع انه لا يتحقق فيه العمى لكن يمكن ان يعرف
تعريفا صحيحا بان يقال العمى هو قابلية الموضوع للقوة البصرية لانا اذا قلنا قابلية الموضوع نفهم
امرين احدهما هو نفس قابلية الموضوع والاخر هو لا وجود القوة البصرية لان قابلية الموضوع
واستعداده يكون بالنسبة الى شيء لا يوجد فيه ويمكن ان يوجد وعن الثالث بان بعض القابلية بعيد وكلي
كما ان قابلية الهيولى كلية وبلا فرق بالنسبة الى الصور وبعضها قريبة وجزئية وهي تكون بالنظر
الى صورة معينة وترتفع بحصولها ولا تجتمع معها **الفصل الرابع في الفرق بين العدم الذي هو
المبدأ للتكون وبين الموضوع** ذهب افلاطون الى انه عين الهيولى بالكلية وليس بينهما فرق
اصلا كذا نقل عنه المص في المتن التاسع والستين وفي الثمانين من الكتاب السابق والى هذا
الرأي ذهب الافلاطونيون لا سيما بوتينيس ويمكن ان يثبت هذا ببعض كلمات الفيلسوف
فانه قال في المتن الستين والسادس والستين من الكتاب السابق ان الهيولى والعدم متحدان
بالعدد وكل شيئين يكونان متحدين بالعدد ولا يتغايران لان الوحدة العددية كما قال المص في المتن
الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة اكبر الوحدات واعظمها فالهيولى والعدم لا يتغايران بل هما امر
واحد وذهب سويخس وكثير من المتأخرين الى ان العدم ليس عين الهيولى العديم الصورة التي
يجترها بعد بل مغاير لها مغايرة خارجية عدمية ولان يفهم المقام كما ينبغي وينحل الشبهة ينبغي
ان يتذكر الوجوه الثلثة الملحوظة للعدم المذكورة في الفصل الثاني من هذا البحث من ان العدم يؤخذ

يؤخذ بمعنى المادة والموضوع وبمعنى قابلية الموضوع للصورة وبمعنى نفس لا وجود الصورة في الموضوع
وان يعلم ان المغايرة قسمان احدهما مغايرة ذاتية والاخر مغايرة عقلية والمغايرة الذاتية ايضا
قسمان احدهما تسمى ذاتية على الاطلاق ومغايرة خارجية كمغايرة موجود خارجي لموجود خارجي
آخر وبهذا الوجه يغاير زيد لعمرو والثاني يسمى مغايرة ذاتية صورية فقط وبهذا الوجه تتغاير الاشياء
التي تكون واحدة بالذات والوجود في الخارج ويكون تعريفاتها متغايرة بحيث وبهذا الوجه يغاير الفعل
للانفعال فانهما حركة واحدة بالذات بالذاته والوجود في الخارج لان الحركة الواحدة من حيث تصدر من الفاعل
تسمى فعلا ومن حيث تتعلق بالمنفعل تسمى انفعالا لكنه يكون تعريفاهما متغايرين لان الفعل يعرف بالتأثير
والانفعال بالتأثر وبهذا الوجه يتميزان تميزا صوريا والمغايرة العقلية تنقسم ايضا الى قسمين احدهما
يسمى مغايرة عقلية معتبرة بفتح الباء وهي تكون بين الشيئين اللذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات والصورة
ونفس الامر لكن يكون على كل حال يمكن ان يكون مبنى قريبا يمكن ان يبني العقل عليها مفهومين متغايرين وبهذا
الوجه يغاير فينا الوجه النفس الناطقة للنفس الحيوانية ومنها للنباتية والثاني يسمى مغايرة عقلية اعتبارية
صرفة وهي تكون بين الشيئين اللذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات والصورة في نفس الامر ولا يكون
على حال يمكن ان تكون مبنى قريبا يمكن ان يبني العقل عليها مفهومين متغايرين بل يكون المغايرة بحسب صرف العقل
واختراعه وبهذا الوجه يغاير زيد نفسه بحسب صرف العقل وتصوره اياه مغايرا لنفسه واذا تذكرنا ما مر وعلم
هذا يعلم انحلال الشبهة بتقريرات ثلثة الاول هو ان العدم المأخوذ بمعنى المادة والموضوع لا يكون مغايرا للهيولى
بقسم من قسمي المغايرة الذاتية ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة بل بالمغايرة العقلية بحسب صرف العقل وتصوره
فقط والثاني هو ان العدم الملحوظ بمعنى اصل قابلية الموضوع للصورة التي تكون بلا فرق بالنسبة الى كل
صورة لا يكون مغايرا للهيولى بقسم من قسمي المغايرة الذاتية لكن يغايرها بالمغايرة العقلية المعتبرة والثالث
ان العدم الملحوظ بمعنى نفس لا وجود الصورة في الموضوع لا يكون مغايرا للهيولى في نفس الامر لكن لا مغايرة
ذاتية حقيقية وجودية كمغايرة موجود لموجود بل يغايرها بمغايرة ذاتية مجازية من حيث انه قد يتحقق
في الهيولى وقد لا يتحقق مع بقائها وهذه المغايرة يسميها علماء اللاتين مغايرة خارجية عدمية ثم لنبين
كل واحد على التفصيل فنقول ان العدم الملحوظ بمعنى المادة والهيولى ليسا امرين موجودين في الخارج
بل هما واحد فيه فقط وكل متغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق اى تغايرا خارجيا تغاير الموجود للموجود
موجودان في الخارج كزيد وعمرو فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا ذاتيا على
الاطلاق اى تغايرا خارجيا وتغاير الموجود للموجود فثبت ما قلنا في الجزء الاول من التقرير الاول وان
العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليس لهما تعريفان صوريان متغايران بل لهما تعريف واحد صوري
وكل متغايرين تغايرا صوريا هما الشيئان اللذان يكون تعريفاهما الصوريان متغايرين وان كان لهما
ذات ووجود واحد في الخارج فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا صوريا
فثبت ما ادعينا في الجزء الثاني من التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليس لهما حال

المغايرة قسمان ذاتية وعقلية وللذاتية قسمان مغايرة خارجية ومغايرة صورية

المغايرة العقلية قسمان معتبرة واعتبارية

يمكن ان يكون مبنى قريبا يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين احدهما الهيولى والاخر للعدم لان العدم الملحوظ
بمعنى الهيولى عين الهيولى مفهوما وكل شيئين متغايرين تغايرا عقليا معتبرا يكونان امرا واحدا بالذات والوجود
في الخارج لكن يمكن ان يكون لهما مبنى قريب يمكن ان يبنى عليه العقل مفهومين متغايرين فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى
والهيولى ليسا متغايرين تغايرا عقليا معتبرا فثبت ما ادعيناه في الجزء الثالث من التقرير الاول لكنهما متغايران
مغايرة عقلية صرفة لان المغايرة العقلية الصرفة تكون بين الشيئين اللذين لا يوجد غيرهما حال في نفس الامر
يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين بل كل التغاير يكون بصرف تصور العقل واختراعه كما تصور
زيدا مغايرا لنفسه فكذا يتصور العقل العدم الملحوظ بمعنى الهيولى الذي هو عينها مغايرا لها وهذا هو
ما ادعيناه في الجزء الرابع من التقرير الاول ومما ذكرنا تحصل وتعرف الجزء الاول والثاني من التقرير الثاني
اعني ان العدم بمعنى اصل قابلية الهيولى للصورة ليس بمغاير لها مغايرة ذاتية على الاطلاق ومغايرة موجود
لموجود ولا مغايرة صورية لان اصل قابلية الهيولى لما لم يكن موجودا مغايرا لها ولا صورة اخرى والا لكانت
الهيولى بسيطة فظاهر انه لا يكون مغايرا لها بوجه من هذين الوجهين ولكنه يكون مغايرا لها مغايرة
عقلية معتبرة كما ادعينا في الجزء الثالث من هذا التقرير لان اصل قابلية الهيولى وان كان عين الهيولى
لكنه يفهم تحت مفهوم اخر كما قررنا سابقا في بيان الفرق بين قوة الهيولى والهيولى وانما اخذنا اصل
القابلية دون القابلية مطلقا لان القابلية والاستعداد القريب ليس عين الهيولى بل يحدث فيها من بعض
الاسباب واما اذا اخذنا العدم بالصورة فيكون مغايرا للهيولى بالمعنى الذي ذكرناه في التقرير الثالث
وهذا ظاهر مما قال المص في المتن الستين من الكتاب السابق من ان ماهية الانسان واللاموسيقى بجملتهما
ليست بواحدة وتلك تبقى وهذا لا يبقى لان اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى والموسيقى وعديم الموسيقى
لا يبقيان ولا المركب منهما كالانسان اللاموسيقى وقال في المتن السادس والخمسين منه وبعض الاشياء
الذي قلنا انه يتكون كالبسائط يبقى وبعضها لا يبقى لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسيقيا واللاموسيقى
وعديم الموسيقى لا يبقى مفردا كان او مركبا فانه يؤخذ من هذين القولين برهان تغاير العدم الملحوظ
بالصورة والهيولى لانه اذا بقي احد الامرين مع انتفاء الاخر يكون مغايرا له قطعا ولهذا قال في المتن
التاسع والسبعين ان الهيولى والعدم متغايران وان الهيولى لاموجودة بالعرض واما العدم فلاموجود
بالذات والهيولى قريب الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا ولذلك اثبت في المتن
السادس والستين ان الهيولى والعدم اثنان بالمعنى والصورة فالعدم الملحوظ بهذا الوجه وان
لم يكن موجودا لكن يقال انه مغاير للهيولى مغايرة ذاتية عدمية بسبب انه قد يتحقق فيها ويزول عنها
وبهذا الوجه يقولون ان الظلمة مغايرة للهواء لكن اشتبه ههنا بوجهين الاول هو انه لو كان ان يقال
العدم مغاير للهيولى من حيث انه قد يتحقق في الهيولى وقد لا يتحقق فيها مع بقائها كما قد تتحقق الصورة
فيها وقد لا تتحقق مع بقائها يلزم منه انه كما يبقى عدم الصورة في الهيولى اذا زالت عنها الصورة
ان يبقى فيها كذلك عدم العدم اذا زال عنها العدم فيلزم ان يتحقق في الهيولى اعدام غير متناهية واللازم

واللازم غير معقول فكذا الملزوم والثاني هو انه اذا تغاير العدم الملحوظ بالصورة والهيولى بالوجه المذكور
في التقرير الثالث فكيف يسال باي وجه يتغاير الاعدام بعضها البعض ويدفع الشبهة الاولى بابطال الملازمة
فان العدم ليس حاملا للصورة لان الصورة ملكة فيكون لها عدم واما العدم فلا وجود فلا يكون له عدم
كما لا يكون للاوجود لاوجود وللوجود وجود وتحقيقه ان عدم العدم هو الصورة فمن قال ان العدم
اذا زال من الهيولى يتحقق عدم العدم يريد ان يدل به ان العدم اذا زال من الهيولى يتحقق الصورة التي كانت
متعاقبة بهذا العدم ويدفع الثانية بان الاعدام على ما بين المص في المتن الخامس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة
تناسب مما اضيف اليه من الملكات والصور ولهذا يغاير بعضها البعض بسبب تغاير ملكاتها التي اضيفت هي
اليها بحيث لو تغاير الصور بحسب العدد تغاير اعدامها ايضا كذلك كعمى زيد وعمى عمرو ولو بحسب النوع
تغاير اعدامها ايضا بحسبه كالعمى والصمم ولو بحسب الجنس كصورة الانسان وصورة النار تغاير اعدامها
بحسبه كعدم صورة الانسان وعدم صورة النار ومنه يستنبط ان عدم الملكة لا يمكن ان يعرف الا بما اضيف
اليه من الصور والملكات ولهذا قال المص في الفصل السادس من ثانية من الجدل بعض اجناس المتقابلات يعرف
كل منه بالاخر كالمتضايفات وبعضها يعرف واحد منه بالاخر لا بالعكس كالاعدام والملكات لان الملكة توضع
في تعريف العدم والعدم لا يوضع في تعريف الملكة لانا نعرف الظلمة تعريفا صحيحا بانها غيبوبة النور ولا نعرف
النور تعريفا صحيحا بانه غيبوبة الظلمة وثانيا ان عدم الملكة اي لا وجود الصورة لا يدرك الا بملكته كما نبه
المص في مواضع كثيرة بل لا يدرك الا بالصورة المعدومة ومن ثمة لا يمكن ان يدرك الا بعد ادراك
ولهذا قالوا ان الجنين الذي لا يبصر النور في الرحم لا يبصر الظلمة ومن لا يعرف العمى ومما ذكرنا يعرف
بطلان ظن اثبات ان العدم والهيولى واحد بحجة المص لان العدم الملحوظ صورة مغاير لها قطعا
كما بينا انفا والى هذا ذهب المص في المتن الستين والسادس والستين لانه بعد ما قال ان العدم
والهيولى واحد بالعدد وحكم بانهما ليسا متحدين بالصورة والمعنى **الفصل الخامس في بيان ان العدم
باي وجه يكون مبدا للتكون والمتكون** قد تبينا في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين اي
استعداد الهيولى واي عدم عين حد انه للتكون ومبدا ثالث للاجسام الطبيعية الحادثة وتبينا ايضا
في بحث واحد على المتن السادس والخمسين اية اشياء تكون مبدا بالذات للتكون واية تكون
ايضا مبدا بالذات للمتكون بالفعل ولا ينبغي ان نكرره ههنا تفصيلا بل نقول اجمالا ان العدم مبدا
بالذات للتكون وهذه الدعوى مسلمة عند الكل وبينها المص في المتن الثالث والاربعين وفي المتن
السادس والستين من الكتاب السابق بان كل ما يتكون يتكون من ضده لانه لا يتكون اي شيء
كان من اي شيء كان الا ان يأخذ احد بالعرض لانه لا يتكون الابيض من الموسيقى الا ان يعرض
الموسيقى على الابيض او الاسود بل الابيض يتكون من اللاابيض وهذا لا من الكل بل من الاسود واللاموسيقى
من اللاموسيقى لا من كل لاموسيقى بل من اللاموسيقى القابل للموسيقى ونبين ايضا ان العدم لا يمكن ان يتحقق
ويعلم التكون بدونه لان كل تبدل يكون من شيء الى شيء وكلما كان كذلك يكون مبدا بالذات للتكون

فالعدم مبداء بالذات للتكون ولا بتداء منه يكون حدامنه له ثم اقول ان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع
ليس مبداء ثالثا نتكلم له ههنا لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع ليس حدا منه للتكون لان العدم الملحوظ
بهذا الوجه عين الهيولى التى هو موضوع التكون الباقية بعد التكون والحد منه لا يبقى حين التكون والعدم انما يكون مبداء ثالثا
من حيث انه حد منه للتكون فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى ليس مبداء ثالثا نتكلم له ههنا وكذا العدم الملحوظ بمعنى الاستعداد
الكلى البعيد ليس مبداء ثالثا لان العدم الملحوظ بهذا الوجه عين الاستعداد الكلى البعيد والاستعداد الكلى البعيد
عين الهيولى ويكون نسبته الى جميع الصور على السوية ولا ينعدم بحصول الصور المعينة بل يبقى وانما فلم يكن حدا منه
للتكون فليس مبداء ثالثا واما العدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئى القريب اى هذا الاستعداد القريب
لصورة معينة فهو تهيؤ الهيولى وتخصصها الحاصل من الفاعل بحيث يكون به الهيولى متعينة لان تصور بهذه الصورة
لا بتلك ويزول هو اذا حصل التكون وكل ما كان كذلك فهو مبداء ثالث فالعدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئى القريب
مبداء ثالث وقد بينا هذين الاستعدادين فى البحث الثالث على المتن الثانى والاربعين وكذلك العدم الملحوظ
بالصورة اى بمعنى لا وجود الصورة مبداء ثالث لانه حد منه للتكون لانه يزول اذا تم التكون وكل ما كان كذلك فهو مبداء
ثالث فالعدم الملحوظ بهذا المعنى مبداء ثالث وهذا يستفاد من المتن الثالث والاربعين والسادس والخمسين
والستين والسادس والستين من الكتاب السابق ثم اقول ان العدم ليس مبداء بالذات للشئ المتكون بالفعل
لكن لا بالعرض وهذا المدعى متفق عليه ويثبت من المتن الخامس والستين والسادس والستين اما انه ليس مبداء
بالذات للشئ المتكون فلان العدم لا يتركب منه الجسم المتكون ولا يوجد اذا وجد وكل مبداء بالذات له هو ما يتركب منه
ويوجد اذا وجد فالعدم ليس مبداء بالذات للجسم المتكون ولان العدم لا يبقى فى الجسم المتكون وكل مبداء بالذات يبقى فيه
فالعدم ليس مبداء بالذات للجسم المتكون واما انه مبداء له بالعرض فيبين بما قال الملخص فى المتن السادس والستين من الكتاب
السابق من ان الهيولى والصورة موجودان بالذات والعدم موجود بالعرض فقط لانه عارض على الهيولى بان يقال
انها عديم الصورة ومغاير لها وكل شئ يكون مبداء على حسب ما يوجد فالعدم مبداء للجسم المتكون بالعرض فقط وبما قال
فى المتن الخامس والسبعين والسادس والسبعين من الكتاب المذكور ان العدم لا موجود واللاموجود لا يكون مبداء
للموجود الا بالعرض الفصل السادس فى بيان ان العدم متى يبتدى الى التكون هل اذا تحقق فى الموضوع ام
اذا لم يتحقق فيه اعلم ان علماء اللاتين قد كتبوا لهذا البحث امورا كثيرة وشقوقا مشوشة تشوش بيانا فطيها ونحن نسعى ان
نخص الكلام ونبين المقام بيانا ظاهرا فنقول حاصل الاشكال هو انه اذا سلم ان التكون والحدوث للجوهر يكون فى ان
وابتداء التكون والتكون بالفعل مع واحد فى الان تبرر انه لو قلت ان العدم يبتدى بالفعل للتكون اذا تحقق
فى الموضوع يلزم ان يتحقق التكون ايضا فى هذا الان واذا لم يتحقق الصورة ايضا فيه لانها تكون فى ان واحد مع التكون
فيلزم ان يتحقق الصورة وعدمها معا فى موضوع واحد فى ان واحد معا وان يتكون وان لا يتكون واللازم مستحيل
بالبديهة ويخالف الكلام المشهور المسلم عند الكل الذى يحكم به الملخص فى المتن السابع والاربعين من رابع ما بعد الطبيعة
من انه لا يصدق الايجاب والسلب على كل شئ ولا يصدق كلاهما معا على شئ ولو قلت فى المقابلة انه يبتدى
بالفعل للتكون اذا لم يتحقق فى الموضوع بعد ما تحقق فيه اولا ورد عليك ان الابتدائية بالفعل للتكون تستلزم ان

متنافيين العدم واذا تحقق احد المتضايفين يجب ان يتحقق الاخر ايضا لانهما يكونان معا بالطبع وبيانهما معا على ما تحقق
فى فصل الاضافة من كتاب المقولات فحين ما يتحقق الابتدائية بالفعل للتكون والتكون يتحقق فيه العدم بالفعل من
وايضا ان التكون والتبدل معلولان للعدم لانه يتوقف عليه توقف فرع المبداء على المبداء وفرع المبداء معلول المبداء
والمعلول بالفعل يطلب علته بالفعل فمتى تحقق التكون والتبدل بالفعل يجب ان يتحقق العدم بالفعل ايضا وما كان يكون
الصورة فى ان التكون لان ابتداء التكون والتكون بالفعل يكونان واحدا تقع فيما فرغت منه قال البعض على ما كان الان
على الاطلاق ان العدم مبداء التكون ويبتدى له حين يكون فى الموضوع ولهذا سلموا تحقق الصورة والعدم فى الهيولى
المعينة الواحدة فى ان التكون والى هذا ذهب اقورشس وابرخس وربما بيقو وجبرجنبس على ما صرحوا فى البحث
الثانى من الفصل السادس من اول الطبيعيات لكن قالوا مطلقا فى البحث الثانى من الفصل الثانى من ثامن الطبيعيات
لا يتحقق فى ان واحد وجود شئ وعدمه وقال بعض المتاخرين فى دفع المستحيل المذكور ان العدم يتحقق فى
الهيولى الواحدة المعينة فى ان واحد مع الصورة وعنوا فيها رجلين يكون فى احدهما العدم لا الصورة وفى الاخرى
الصورة لا العدم وقال اكثر المتاخرين على الاطلاق ان العدم يبتدى للتكون اذا لم يوجد لكن كان متحققا قبل الابتداء
بلا توسط زمان والى هذا الرأى ذهب لوماس اقوناس وقايتانس وقاير آورلس وهذا الرأى مشهور ومعتبر
الان قال الشارح وانا اقول لان كون العدم فى الموضوع حين تحقق التكون والصورة بالفعل يكون
ان يلاحظ بوجهين اى بان يلاحظ ان العدم يكون فى الموضوع لصورة ما مستندا وحاصلا واصالة ولو
اذا لوحظ بالفعل وهو بعد ذلك يقال ابتداء للتكون كما ان الحرارة متحقق اذا ابتدأت بالفعل للتسخين وبان
يلاحظ ان العدم يتحقق فى الموضوع بوجه التباعد اذا حصل التكون بالفعل يعنى انه كان فى جميع الزمان المتقدم
فى هذا الموضوع لصورة ما وكان الموضوع به عديم الصورة ويتباعد فى الان الذى يكون التكون فيه اذا عرف
هذا فاقول فى حل الشبهة لو اخذ العدم بالوجه الاول اى بوجه الصورة الحاصلة والمستندة يبتدى للتكون
اذا لم يتحقق بل من حيث كان قبله بلا واسطة ولو اخذ بالوجه الثانى يبتدى له اذا تحقق ويثبت الاول بانه
لو كان العدم الناعت للموضوع بكونه عديم الصورة اذا تحقق التكون والصورة لاجتمع فى هذا الموضوع الواحد
الصورة وعدمها فيلزم ان توجد هى بعينها وان لا توجد وهو تناقض مستحيل ويثبت الثانى بان العدم مبداء
للتكون بان يكون حدا منه له وكل حد منه للتكون من حيث انه حد منه له يكون على حال بحيث يبتدى له بان يتباعد
من الموضوع فمثل هذا الحد يتحقق فى الموضوع بالتباعد فالعدم الملحوظ بالتباعد يتحقق فى الموضوع اذا تحقق
التكون والصورة ونظيره ان الظلمة من حيث انها عدمية لو اخذت كما هو باق فى الهواء ومن حيث انه ناعت
له بالظلمة لا تتحقق فى الهواء حين يتحقق فيه النور والا لكان هذا الهواء مظلما ومنورا معا فى ان واحد
ولو اخذت ولوحظت كالبعيد منه يكون فيه بالتباعد اذا تحقق فيه النور فلا يلزم ان يكون الهواء مظلما ومنورا
معا لان الظلمة تكون بالتباعد والنور بالتقارب حتى صدق ان يقال تحقق فيه فى ان بعد منه الظلمة فيه
والشبهة المذكورة تاتى فى تكون الصورة وفسادها ايضا فانه اذا فسد الماء وتكون الهواء فاذا تحقق
فى الهيولى تكون الهواء فاما يكون فيها صورة الماء او لا يكون فان كان الاول فلما كان تكون الهواء من الماء

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله واصحابه اجمعين **وبعد** فاقول
هذا شرح الكتاب الثاني من بيآ ارخوس تكتب السماع الطبيعي الثمانية في ضمن ترجمة الشرح الانور للمولى آيتر
قو تيئيس العرة فرتيوي وها انا ابتدى فيه ببيان ارتباط هذا الكتاب بما سبق فاقول فيه اختلاف
كثير بين الشراح قال يحيى النحوي لما بين المص في الكتاب السابق الهيولى والعدم وما يتعلق بهما اراد ان يتكلم
في هذا الكتاب للصورة لكن لما كان الصورة طبيعة كل شيء لان طبيعة كل شيء ليست الا صورته وبالعكس
صورة كل شيء ليست الا طبيعته فلما اراد ان يبين الصورة بدا في اول هذا الكتاب ان يعرف الطبيعة
ليتبين الصورة وكذا قال سمبليقيوس وضم اليه ان المص تنزل من تعليم المبدا الصوري الى العلة الفاعلية
والغائية واستنبط دليلا لما قال الان من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث وعد فيه بعدما فرغ من تعليم
الهيولى والعدم واحال البحث عن الصورة على الاطلاق الى الفلسفة انه سيبحث عن الصور الطبيعية والكائ
وقال الاسكندر انه وعد البحث عنها بجزء ما وعدها في هذا الكتاب لكن وعد فانجز ما وعد في هذا الكتاب
لكن لما كان هذه الصور طبايع وكانت مباشرتها مع العلة الفاعلية والغائية على ما يعلم من سوق كلامه تكلم
للطبيعة والعلة وبحث عنهما فيه ايضا وقال الاسبرمضي لان المص قصد في المتن السابع والعشرين
من هذا الكتاب التكلم لجميع العلل بالكلية لا للصورة فقط وحين بين سبب قصده لم يقل انه يتكلم لسائر
العلل بسبب مباشرتها مع الصورة بل قال ولما كان هذا الشغل سببا للعلم الطبيعي ولا نظن انا نعلم
شيئا قبل ان نعلم لمية وهذا هو علم علته الاولى ظهر انه يليق لنا ان نفعل هذا ولا يجدي دليلهما شيئا لان
ما وعد من البحث عن الصور الطبيعية سينجزه في كتب النفس والحيوانات وقال ابن رشد في ربطه
ان المص قصد في هذا التعليم ان يتكلم للاشياء التي تكون كبا في هذا العلم ومباديه ولهذا ابتدا ان يعلم
ماهية الطبيعة انتهى لكن اختلف المتعاقبون اياه في بيان مراده من الباقي والمبادي قال ثيدآرتيس
اراد منهما امرين يتبينان في هذا الكتاب احدهما تعريف الطبيعة والاخر الفرق بين الحكيم الطبيعي
والرياضي وقال زبرلانس وزاباريلا وبعض اخر اراد بهما مبادي العلم الطبيعي وقول ابن رشد ليس
بمرضي لانه لا يعلم به ارتباط هذا الكتاب بما سبق ولانه كان يظن على ما يعرف من شرحه للمتن الاخير
من الكتاب السابق ان هذا الكتاب الثاني هو ابتداء العلم الطبيعي كما سينقل بعد ولانه لو اراد بهما
تعريف الطبيعة او مبادي العلم الطبيعي كما ينبغي ان يقول كبا في العلم ومباديه لان ايهما شيئا من مبدا ان
بلا تشبيه وقال ثوماس اقوناقي في ربطه بما سبق ان المص بعدما تكلم في الكتاب السابق لمبادي الاجسام
الطبيعية يتكلم هنا لمبادي العلم الطبيعي والاشياء التي ينبغي ان تعلم اولا في العلم هو الموضوع والحد
الاوسط الذي يبرهن به في العلم انتهى وبعض اخر ربطه بما لا ينبغي ذكره قال الشارح وانا اظن

الطف ان ارتباط هذا الكتاب وقصد المص يستنبط ظاهرا مما قال في المتن الاخير من الكتاب السابق ثم
ننقل اخذين مبدا اخر اي اذا اخذنا مبدا اخر لتعليم اخر ولان هذا تعرف هذا كما ينبغي تذكر ما ذكرنا في اول
الشرح لبيان عادة المص في شروحه في الكتب الثمانية وترتيبها الى المتن الاول من الكتاب السابق من ان
المبادي تنظر بوجوه ثلثة الاول تنظر في ابتداء التكون من حيث تبتدئ ان تتكون منها الاجسام الطبيعية
وهي الملحوظة بهذا الوجه تسمى مبادي حقيقة الثاني تنظر من حيث انها الاشياء التي اذا وجدت اولا تحصل
الاجسام الطبيعية وهي الملحوظة بهذا الوجه تسمى عناصر الثالث تنظر من حيث انها الاشياء التي تعلم بها
الاجسام الطبيعية وهي الملحوظة بهذا الوجه تسمى عللا والمص يبحث عنها منظورة بكل وجه من الانظار
الثلثة يبحث عنها في الكتاب الاول منظورة بالوجه الاول كما اعترف في المتن الاخير واقتضى طريق
التعليم ان يبحث عنها منظورة بالوجه الثاني ويفعل هذا في القسم الاول من هذا الكتاب ولما كان
هذا تعليما ونظرا اخر قال في خاتمة الكتاب السابق ثم ننقل اخذين مبدا اخر فمراد المص في القسم
الاول من هذا الكتاب الثاني ان يبحث عن المبادي من حيث تكون عناصر تحصل منها الاجسام اذا
وجدت اولا والمبادي المنظورة بهذا الوجه تكون اثنين فقط الهيولى والصورة لكن لا على الاطلاق بل
من حيث تكون في الجسم المركب وبهذا الوجه يكون كل منهما طبيعة فان اراد المص ان يعرف المبادي
المذكورة يجب ان يعلم ماهية الطبيعة ومن هذا يمكن ان يحصل الدليل هكذا ان المبادي من حيث تكون
عناصر هي الهيولى والصورة من حيث توجدان في الجسم الطبيعي المركب والهيولى والصورة من حيث توجدان
في الجسم الطبيعي المركب تكونان طبيعة فالمبادي من حيث تكون عناصر طبيعة والمص اراد ان يبين تلك
المبادي منظورة بهذا الوجه وكل من اراد ان يبين تلك المبادي منظورة بهذا الوجه يجب عليه ان يبين
الطبيعة فوجب على المص ان يبينها فبينها ويمكن ان يبين بوجه اخر بسبب التزام المص بيان المبادي
المنظورة بهذا الوجه وبيان ان كلا منهما جزء الجسم الطبيعي حتى تكون طبيعة وهو ان القدماء كانوا يخرجون
طبيعة الاجسام الطبيعية وماهيتها عند القدماء هي الهيولى فقط
الصورة من معنى الجزء الداخل الجوهري ويخرجونها من بحث الطبيعة وكانوا يقولون ان طبيعة الاجسام
الطبيعية وماهيتها هي الهيولى فقط فلرد عليهم بينها كذلك ويمكن ان يضم ويقال ان الاجسام الطبيعية
توجد بسبب الطبيعة وتسمى طبيعية بالاشتقاق من الطبيعة والفيلسوف الطبيعي يبحث عن الاجسام
الطبيعية التي بها فيجب ان يبحث ايضا عن الطبيعة التي بها توجد الاجسام الطبيعية وتسمى طبيعية ولهذا
بين المص من المتن الاول من هذا الكتاب الى المتن السادس والعشرين ماهية الطبيعة والجسم الطبيعي
وما يكون على مقتضى الطبيعة ثم بحث من المتن السابع والعشرين الى المتن الخامس والسبعين عن المبادي
الملحوظة بالوجه الثالث اي من حيث تكون عللا ثم بحث الى اخر هذا الكتاب عن علل الطبيعة وهذا الترتيب
موافق لمقتضى الطبيعة لان الاجسام تبتدئ ان تتكون ثم توجد ثم تعلم ثم تقبل فلو كان ما قلنا صادقا
لما قال ابن رشد وتبعه بعض شراح اللاتين ان ابتداء العلم الطبيعي من هذا الكتاب الثاني لان ابتداء
العلم الطبيعي المناسب ليس الا من تعريف موضوعه وبيان اسم الطبيعة وما يوجدان في هذا الكتا

الثاني وتقديم الكتاب الاول على هذا الاجل علمنا الاحسن ومن ثمه يكون تقدمه على هذا
بالعرض كاذب قطعا لان الابتداء المناسب للعلم هو الافتتاح ببيان مبادي موضوعه والمص
انما فعل هذا من ابتداء الكتاب الاول كما عرفت واخراج مبادي موضوعه المعرفة له من العلم مناقض
لما قالوا من ان ابتداء العلم الطبيعي المناسب ليس الا من تعريف موضوعه **المتن الاول قال المصنف**
بعض الموجودات يكون بالطبع وبعضها لاسباب اخر والحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام
البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول انما توجد بالطبع
وجميع المذكورات انما ترى ان تكون موجودة ممتازة من الاشياء التي لا توجد بالطبع لان جميع الاشياء
التي توجد بالطبع ترى ان يوجد فيها مبداء الحركة والسكون بعضها بحسب المكان وبعضها بحسب النماء
والذبول وبعضها بحسب الاستحالة **اقول** يريد المص في المتون الثلثة الاول ان يجيد تعريف الطبيعة
لاجل الاسباب التي ذكرناها في وجه ارتباط هذا الكتاب بما سبق والطريق الاوفق لوجدان تعريف
شيء هو التقسيم على ما تعلمنا من الفصل العاشر من ثاني تحليل القياس ولهذا شرع من تقسيم الموجودات والتقسيم
هنا هو ما قال بعض الموجودات توجد بالطبع وبعضها توجد لاسباب اخر وبعد تقسيم الموجودات
الى هذين القسمين بين القسم الاول وقال والحيوانات واجزاؤها والنباتات يعني واجزاؤها ايضا
والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء يعني واجزاؤها ايضا تكون بالطبع واثبت كونها
بالطبع من التعبير المستعمل المقبول بين القوم وقال لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع ثم فرق بين
القسمين المذكورين اي الموجودات بالطبع والموجودات باسباب اخر اي بالصنايع حين قال وجميع
المذكورات ترى ان تكون ممتازة الى آخره بان الطبيعيات ترى ان توجد فيها مبداء الحركة والسكون بخلاف
الاشياء التي توجد لسبب اخر لا بالطبع فانها لا ترى ان يوجد فيها هذا المبداء بل ترى ان لا يوجد فيها
ويثبت الاول اي ظهور وجود مبداء الحركة والسكون في الموجودات بالطبع بالاستقراء الحسي الماخوذ
من جميع اجناس الموجودات الطبيعية وقال ترى ان يتحرك بعضها بحسب المكان كالحيوانات الماشية
على الاقدام او البطن والطائر في الهواء والسابحة وان يتحرك بعضها بحسب النماء والذبول كالنباتات فانها تنمو
وتذبل بطبعها وان يتحرك بعضها بحسب الاستحالة كالاجسام البسيطة المتصفة بالكيفيات المتضادة فانها
تستحيل في نفسها من كيف الى كيف وتحيل اشياء اخر كذلك فجميع الموجودات بالطبع يوجد في نفسها مبداء
الحركة والسكون وهذا المبداء فصل ذاتي مميز لها من الموجودات بالصنعة واخذ ابن رشد الاستحالة بمعنى التبدل
الشامل للتكون والفساد والاستحالة الحقيقية اي الحركة من كيف الى كيف ثم قال هو وثوماس لقوناس وتبعهما
يعقوبوس منانس وبعض شراح اللاتين اراد المص بالمتحركة بالاستحالة الحيوانات فانها تتحول في نفسها
من اختلاف كيفيات اجزائها فان القلب حار يسخن سائر البدن والدماغ بارد يبردها وبالمتحركة بحسب المكان
العناصر والمركبات اللانفسية المتحركة بطبيع جزئها الاغلب لكن البيان الاول يرى عندي اظهر من بيان
هؤلاء والمركبات اللانفسية والافلاك اظن انها داخلة في الامثال **المتن الثاني قال المص** والسرير

والسرير واللباس وكل ما كان من مثل هذا الجنس ليس لشيء منها ميل طبيعي الى الحركة من حيث يأخذ كل منها مقوليته
كانت ومن حيث انها حاصلة من الصنعة لكن يكون لها ذلك من حيث يوجد فيها الحجرية او الترابية او
من حيث يتركب منها **اقول** لما كان لاحد ان يسأل ان السرير واللباس وامثال هذا الجنس وان لم تكن
من الاشياء الموجودة بالطبع لكنها ترى ان توجد فيها ايضا مبداء الحركة والسكون فان السرير واللباس
والصنم النحاسي لو القيت تسقط الى التحت كالحجر والتراب فمبداء الحركة والسكون والميل الطبيعي الى الحركة
لا يفصل الطبيعيات من الصناعيات تدارك وقيد سلب الطبيعي الميل الطبيعي منها بحيثية اخذها مقوليتها ما اي
مقوليته كانت اي اسما من الصور الحاصلة بالصنعة لان اسم كل منها يؤخذ منها ومن حيث حصوله بها يعني ان
الاجسام الصناعية تلاحظ بوجهين احدهما من حيث يأخذ كل منها اسمها من حيث يحصل بالصنعة وثانيهما
من حيث انها اجسام طبيعية اي حجرية او نحاسية او خشبية او امثالها والسرير واللباس والصنم النحاسي
اذا لوحظت بالوجه الاول ليس في ذواتها مبداء لحركتها وسكونها كما قال ليس لشيء منها ميل طبيعي
الى الحركة واذا لوحظت بالوجه الثاني اي من حيث تكون اجساما طبيعية يكون لها ذلك كما قال لكن يكون
لها ذلك من حيث يوجد فيها الحجرية او الترابية او من حيث يتركب منها **في بعض بيانات وسؤالات**
متعلقة بالمتنين المذكورين اراد المص من الموجودات فيما قال بعض الموجودات تكون بالطبع وبعضها
لاسباب اخر بقرينة مقام التعليم الاجسام على الاطلاق ولهذا قسمها الى هذين القسمين والا لم يصح التقسيم
اليهما لان الواجب تع والعقول تعريف والهيولى الاولى من الموجودات مع انها لم توجد بالطبع
ولا لسبب اخر ولما كان مطلق الجسم وقسماه اي الجسم الطبيعي والصناعي اعرف لنا شرع منها لتحصيل
تعريف الطبيعة الذي هو اعرف طبعا والاسباب التي تصير لاجلها شيء سبعة على ما عدها المص في الفصل
العاشر من اول الخطابة وارجعها في المتن الثالث عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة الى الطبيعة والصنعة
والبخت والاتفاق واراد هنا بالاسباب الاخر الصنايع فقط لان البخت والاتفاق سببان بالعرض
والمراد بالسبب هنا انما هو السبب بالذات ولان الاجسام الطبيعية انما تكون به لا بالسبب بالعرض
فبقي اثنان الطبع والصنعة ولما كانت مقابلة للطبع بقي ان يراد بها الصنايع فقط ثم **اقول** اورد على
قال المص والحيوانات واجزاؤها ولم يذكر اجزاء غيرها واجاب اسكندر الافروديسي على ما نقل سمبليقيوس
بانه ذكرها للفرق من الصناعيات لان اجزاء الطبيعيات تكون بالطبع كما يكون المركب به واما اجزاء الصناعيات
فلا تكون بالصنعة كما يكون المركب بها بل بالطبع فان البيت مثلا يكون بالصنعة واما اجزاؤه كالاحجار
والخشب فبالطبع وقابله سمبليقيوس بان كثيرا من اجزاء الصناعيات يكون بالصنعة كالمركبات منها كما
يكون ايدي الاصنام ورؤسها واعينها وانوفها وافواهها وارجلها وجدران البيت وسطوحها
من الصنعة ثم اجاب بانه اراد من الاجزاء الاجزاء البسيطة وهي لا تكون بالصنعة بل بالطبع وما
قال سمبليقيوس صادق لكن لا يدفع هذا ولا ما قال اسكندر السؤال المذكور لما قال يتوجه ان يقال
لو كان غرض المص واجزاؤها الفرق الطبيعيات من الصناعيات لناسب ان يقول بعد ذكر النباتات والاجسام

البسيطة واجزاؤهما ايضا لان اجزاءهما ايضا تكون بالطبع مثل كلاتهما فلم خصها بالذكر بعد الحيوانات ولم يذكرها
بعد النباتات والاجسام البسيطة او لم لم يقل بعد ذكر جميعها واجزاؤها حتى يستفاد منه واجزاء الحيوانات
والنباتات والاجسام البسيطة فالجواب الحق انما يكون ببيان وجه تخصيص ذكر اجزاء الحيوانات دون غيرها
ولا يكونان مناسبين لهذا المقام فان المص بين الفرق بينهما صريحا حين قال وجميع المذكورات تتبين انها تكون
ممتازة من الاشياء التي لا توجد بالطبع الى اخر المتن الثاني وانا اقول كما ان جميع اجزاء الصناعيات لا تكون
بالطبع كذلك جميع اجزاء الاجسام الطبيعية لا تكون بالطبع فان الهيولى الاولى من اجزائها مع انها لا تكون
بالطبع بل هي طبيعية فكما ان هيولى الصناعيات لا تكون بالصنعة كذلك الهيولى الاولى للطبيعيات لا تكون بالطبع
فالفرق المذكور ليس بشيء وقال شيخ الرئيس انه لم يذكر هذا القول لفرق الحيوانات من الصناعيات بل لفرق الحيوانات
من سائر الطبيعيات وليس غرضه منها بان اجزاء الحيوانات تكون بالطبع واجزاء النباتات لا تكون كذلك لان كلا
منهما يكون بالطبع بل لان كون اجزاء النباتات والاجسام البسيطة من الطبع بمرتبة من الظهور بحيث
لا يمكن ان يشتبه احد فيه واما اجزاء الحيوانات تكون متقنة وعجيبة بحيث ترى انها لا تكون بالطبع بل انها تكون
مجعولة من سبب عاقل غير الطبيعة انتهى وقابله زابار لا بانه لو عرضت الشبهة في اجزاء الحيوانات لعرضت
بالطريق الاولى في كون الحيوانات الكلية بالطبع لكونها اتقن واعجب من اجزائها ولم تعرض فيه فلا تعرض
فيها بالطريق الاولى ثم قال ان ذكره اجزاء الحيوانات فقط لفرق الحيوانات من النباتات اي الاشجار
وسائر انواع النباتات والاجسام البسيطة لهذا السبب من بل لان بين الحيوان الكل واجزائه اشتباهة
وتفاوتا وهما لا توجدان بين النبات واجزائه ولا بين الجسم البسيط الكل وبين اجزائه اقول وهذا
الجواب ايضا ليس بشيء لان بين الاشجار الكلية وبين اجزائها اشتباهة وتفاوتا كما قال المص في المتن
السادس من ثاني النفس وفي مواضع اخر وقال بيقولومنيس ان المص لما نظر في الاجسام الطبيعية
ههنا من حيث تتحرك بالطبع وكان من خواص بعض اجزاء الحيوانات ان تكون ذوات مبادي الحركات
المخصوصة المغايرة لحركة الكل كما ان الاعين تدور في مكانها وتتحرك فيها بحركة مختصة بها لا توجد في الكل
والالسن تتحرك في الافواه بحركة مختصة بها غير متحققة في الكل ولم توجد مثل هذه الخاصة في اجزاء النباتات
والاجسام البسيطة ذكر اجزاء الحيوانات دون اجزائهما قال الشارح انا افهم هذا المقام بوجه اخر واظن
ان المص لم يقصد الفرق بين الطبيعيات والصناعيات ههنا لانه فرقهما بعد ولا الفرق بين الحيوانات
والنباتات والاجسام البسيطة لانه خارج عن المقام بل غرضه ان يذكر جميع الاجسام الطبيعية فقط
فما ذكره في الحيوانات نعم ايضا في النباتات والاجسام البسيطة فنقول واجزاؤها ينبغي ان يلاحظ
بعد النباتات والاجسام البسيطة ايضا فيكون المعنى والحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام
البسيطة واجزاؤهما تكون بالطبع ولم يكرره للاختصار بل اظن ان هذا القول كانت متاخرة عن الجميع
فقدمه الناسخ سهوا ويعين توجيهنا ما قال المص في المتن الاول من ثالث الفلكيات بعضها يوجد بالطبع
جواهر وبعضها اعمالها وانفعالاتها واريد بالعناصر الاجسام البسيطة كالنار والتراب والتي تكون

تكون من ترتيب واحد معهما وجميع ما يكون منها كالفلك واجزائه والحيوانات والنباتات واجزائهما وسئل ايضا ان المص
لم لم يذكر الفلك بين الموجودات بالطبع مع انه منها كما ظهر من المتن الاول المنقول آنفا فظن اسكندر الافروديسي
كما نقل عنه سمبلقيوس انه لم يذكر الا الماينات وهذا الظن كذب لان العناصر بالنظر الى انفس كلياتها ليست بالية
مع انه ذكرها المص ههنا فوجب ان يقال انه مذكور بينها ضمنا كما قال سمبلقيوس وابن رشد وتوماس اقويناس
لانه لا يعتقد احد ان المص قصد واهتم ان يذكر الاشياء الموجودة بالطبع بحيث لا يرى ان يترك واحدا
منها حتى ذكر اجزاءها ومع ذلك لم يذكر الفلك مع انه منها فذكره البتة لكن لا في ضمن لفظ الحيوانات كما ظن
بعض الشراح بل في ضمن الاجسام البسيطة فانه من الاجسام البسيطة قطعا بل نقول المراد من لفظ
الامثال في امثالها هي الافلاك وكواكبها فان كلمة هذه اشارة الى الاشياء التي ذكرها اولا وامثال هذه
المذكورة ليست الا الفلك والكواكب ولم يصرح باسمها بين سائر البسائط لانه لم يتبين بساطتها وانما
بينها في اول الفلكيات اقول فيه انه لم يتبين بساطة العناصر مع انه ذكرها ههنا ثم اعلم ان الطبيعيات والصناعيات
تتفارق بوجوه اخر ايضا تتفارق اولا بان الصناعيات تسمى صناعية بسبب الصنعة الحاصلة في غير ما لا بسبب
مادتها وصورتها الجوهرية والطبيعيات تسمى طبيعية بسبب طبعها الداخلة فيها وثانيا بان الصورة الصناعية
تكون على فقط والصورة الطبيعية تكون في كل جزء من اجزاء الجسم وثالثا بان الصناعيات لا توافق مع
فواعلها في الوجود ولا تشابهها في الماهية بل الصورة الموجودة في ذهن الصانع والطبيعيات توافق
فواعلها في ان توجد بالوجود بالاشتراك المعنوي وتشابهها في الماهية لان النبات تصدر نباتا والحيوان
حيوانا لكن الفرق الذي ذكره المص هو المناسب للمقام لانه يحصل منه تعريف الطبيعة **المتن الثالث**
قال فالطبيعة مبدأ وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض واقول
لا بالعرض لانه يقع ان يكون احد علة لشفائه اذا كان طبيبا لكن لا يملك الطب من حيث انه يشفى لكن عرض له
ان يكون طبيبا وان يشفى ولهذا يتفارق كل واحد منهما عن الاخر وكذلك يكون جميع ما سواه من الاشياء
التي تصير بالصنعة لانه لا يوجد في شيء منها مبدأ الفاعلية بل مبدأ بعضها يكون في الاخر ومن الخارج
كالبيت وجميع الاشياء ~~المصنوعة~~ الاخر المصنوعة باليد ومبدأ بعضها يوجد في نفسه لكن لا يكون مبدأ
بالذات لجميع ما يمكن ان يكون علة لنفسه بالعرض فعلة بالذات فالطبيعة هي ما ذكر **اقول** يحصل من الفرق الكائن
بين الطبيعيات والصناعيات تعريف الطبيعة ويتبين جزء منه ويتبين من المقابلة تعريف هذه الطبيعة ايضا
يحصل التعريف بهذا القياس اعني ان الطبيعة هي التي يمتاز بها الطبيعيات من اللاطبيعيات وهذه القضية صادقة
استنتج بجملها المص ايضا في الفصل الاول من ثاني النفس ان النفس شيء يمتاز بها ذوات الانفس من
لا ذوات الانفس وكذا وجدنا افلاطون النفس في كتاب فدروس وفي الكتاب الثاني من كتب النواميس
وفي مواضع اخر وقد علم من المتن السابق ان الطبيعيات تمتاز من اللاطبيعيات بسبب وجود مبدأ الحركة
والسكون في الطبيعيات دون اللاطبيعيات فالطبيعة مبدأ الحركة والسكون ودل على ما قلنا بما قال في اول
المتن فالطبيعة مبدأ وعلة لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض ولما كان ينبغي

تعريف الطبيعة

ان يهتم اهتماما عظيما فى بيان التعريفات على ما قال المص فى مواضع كثيرة لانها اسباب علم الاشياء ومبادئه
ناسب لنا ان نهتم كذلك فى بيان هذا التعريف لان علم جميع الطبيعيات يتوقف على علمه فلنبين كل جزء
من اجزائه بيانا واضحا ثم لنرفع بعض شبه مشهورة بين العلماء فاعلم ان المبداء والعلة قائمان مقام الجنس
وباقى القيود قائمة مقام الفصل قال سمبلقيوس ويحيى النحوى وزابارلا وكثير من شراح اللاتين ان المبداء
والعلة فى هذا الموضع بمعنى واحد وقال الشارح لا اتبع ما قالوا لانه لا يناسب ان يذكر فى تعريف واحد
لفظان مترادفان وان المبداء اعم من العلة لما قال المص فى الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة
من ان كل علة مبداء وليس كل مبداء علة فقد ذكر العلة على ما يدل عليه المبداء وسبب ذكرهما معا ههنا على ما قال
اكثر الشراح هو ان الاجسام الطبيعية تكون على حالين بعضها تتحرك من نفسها كالنباتات والحيوانات
وبعضها تتحرك من الغير كالاجسام الثقيلة والخفيفة وهذا نقال كما قال المص فى المتن الثانى والثلثين
من ثامن ما بعد الطبيعة متحركة من المكون او من رافع المانع فتكون الطبيعة منشاء الحركة والسكون باختلاف
فيهما تكون فى المتحركة من نفسها مبداء الحركة والسكون اى فاعلا لهما لانه يوجد فى نفسها مبداء يفعل الحركة
فيها وقد تقدر ايضا ان تسكن واما فى الثقيلة والخفيفة فليس الطبيعة مبداء لحركتها وسكونها بل علة لها لانه
يوجد فى نفسها علة تتحرك بها وهى الثقلة والخفة وليس فيها مبداء فاعل لهما فلاشعار هذين الحالين للطبيعيات
قال مبداء وعلة وهذا الشرح والبيان كذب اما اولا فلان الاجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من المكون بعد
ومن صورها النوعية قريبا وهى طبايع فى نفس الامر وتفعل حركات تلك الاجسام واما ثانيا فلانه لو سلم
هذا الشرح بالنسبة الى الحركة الثقيلة والخفيفة كان اعطاؤهم المبداء للاجسام التى تتحرك من نفسها والعلة
التى تتحرك من غيرها فاسد لانه يكون العلة اولى من المبداء وهو امر باطل ويخالف لما قال المص فى خامس
ما بعد الطبيعة واما ثالثا فلان المص اعطى الثقيلة والخفيفة المبداء فى المتن الثانى والثلثين من ثامن الثمانية
المذكور انفا فانه قال فيه فاما انه لا يحرك شيء نفسه فظاهر لكن الحركة يكون له مبداء لا للتحريك ولا للجعل بل
للانفعال وقد ذكر بعض الشراح وجوها اخر لا يفيد ذكرها شيئا وانا اظن ان الطبيعة اثنان الهيولى
والصورة كما سيستفاد من هذا الكتاب والمص نظر اليهما فذكر لفظى المبداء والعلة لاجلهما فان الهيولى
طبيعة بوجه والصورة طبيعة بوجه اخر لان الهيولى طبيعة بمعنى المبداء فقط لانه ليس لها تاثير اصلا وهذه
الحال انما يناسب المبداء لانه لا يجب ان يكون له تاثير كمبداء انواع الكم المتصل والصورة طبيعة بمعنى العلة لان
التاثير مختص بها لما قال المص فى المتن الثالث والخمسين من ثانى الكون والفساد ان ما يفعل علة وبما قررنا
تعرف فساد ما قال سمبلقيوس فى شرح المتن الخامس عشر من هذا الكتاب ان الطبيعة مطلقا فاعل وسنتكلم بهذا
فى الابحاث الاتية قال لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه اقول المراد من الحركة ما هو شامل لجميع انواع الحركة والكون والفساد
ومن ثمه يكون الهيولى الاجسام مبداء موضوعا لهذه الحركات والمراد من السكون ما هو شامل لما هو نهاية الحركة كسكون الحجر
بعد الحركة ولما يكون فى جسم يكون متحركا دائما بوجه وساكنا بوجه اخر كما يكون الحال فى الفلك كذلك فانه وان كان
يتحرك دائما حركة دورية لكنه ساكن بكليته فى مكانه غير منتقل منه الى مكان اخر قوله الشيء الذى يكون فيه دال

دال على ان الطبيعة مبداء وعلة داخل فيما يكون طبيعة له ذكره للاحتراز عن بعض الصنايع التى تكون
علة لبعض الحركات فى بعض الاجسام لكنها ليست داخلة فيما يتحرك بل خارجة عنه مثلا صنعة الصناعة
علة لحركة الرخام الى شكل الصنم لكنها ليست داخلة فيه بل خارجة عنه فانها فى الصنام والحركة تكون
فى الرخام لكن الطبيعة مبداء وعلة داخلة فى المتحرك مثلا طبيعة الحجر مبداء وعلة لحركته الى الاسفل
داخلة فيه وطبيعة النبات مبداء وعلة لحركته فى النمو داخلة فيه وطبيعة الحيوان مبداء وعلة لمشيه
داخلة فيه قال اولا وبالذات قد اضطرب ابن رشد واتباعه فى بيان هذين اللفظين وفرقهما لان
ما يكون اولا فى شيء يكون بالذات فيه ايضا كما قال المص فى الكتاب الاول من كتابى التحليل الثانى
فيلزم ان يكون احدهما زائدا مستدركا فسعوا فى دفع هذا بما لا يناسب ذكره وقال الشارح ان
لفظ اولا مربوط بقوله لان يتحرك ويسكن لا بما يكون فيه يعنى ان الطبيعة مبداء اصلى للحركة
والسكون ذكره للاحتراز عن المبداء القريب لهذه الحركة اى القوة المحركة وذكر بعده لفظ بالذات
للاحتراز عما بالعرض كالعلاج والطبيب المعالج نفسه وسيتكلم المص لهذا قال لا بالعرض قال اكثر
الشراح هذا الجزء من التعريف ليس احترازا بل موضحا لقوله بالذات فان المص قد كان اعتاد
ان يذكر هذا اللفظ بعد قوله بالذات فى مواضع كثيرة ايضاحا له ولهذا لا يذكره حين يذكر تعريف
الطبيعة فى بعض المواضع الاخر وقال الشارح ذكر هذا اللفظ ليشعر ان ما بالذات يؤخذ ههنا
بمعنى مقابل لما بالعرض لا بمعنى مقابل لما بالغير لان بعض الطبايع تكون محركة بالغير كالنفس فانها
تحرك البدن بالغير اى بالاعصاب والعضلات لكن ليست طبيعة محركة لشيء بالعرض ولا علة للحركة
بالعرض ثم لما كان لاحد ان يسأل ويقول ان هذا التعريف صادق على ما ليس بطبيعة فانه صادق
على طب الطبيب المعالج لنفسه فانه مبداء وعلة لشفاء ما يكون فيه الذى هو حركة ما وسكون ما الى اخره
مع انه ليس بطبيعة وكل تعريف صادق على الاغيار فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اشار المص اليه
واجاب عنه حين قال واقول لا بالعرض لانه يصير احد علة لشفائه يعنى ان الطب الحاصل فى الطبيب
علة للصحة بالعرض واثبت هذا بان يكون شخص طبيبا وصحيحا يفارق كل من اخر وكل ما يفارق كل واحد
من اخر يجامع معه بالعرض فكون شخص طبيبا وصحيحا يجامع بالعرض وكذلك يكون الحال فى ساير الصناعات
كما قال وكذلك يكون جميع ما سواه من الاشياء التى تصير بالصنعة لانه لا يوجد فى شيء منها مبداء
الفعل بل هو خارج كما ان المبداء للبيت هو النجار وللصنم هو الصنام وان كان هذا المبداء فى نفس
بعضها لا يكون مبداء بالذات بل بالعرض كما بينا فى مثال الطبيب ومن هذا يحصل من المقابل ان الاجسام
الطبيعية هى صاحبة المبادى الداخلة فيها للحركة وفى هذا المقام اسولة واجوبة عنها لا ينبغى ان تذكر ههنا
لئلا تنقطع المتون ونذكرها ان شاء الله تعالى فى اخر هذا الفصل المتن الرابع قال المصنف وجميع الاشياء
التى يكون لها مثل هذا المبداء طبيعية وهى جميع الجواهر لان الطبيعة دائما هو الموضوع ~~هو الموضوع~~ ويكون
فى الموضوع اقول لما فرغ من تعريف الطبيعة شرع ان يبين ايضا الفاظا متعلقة بها وهى نخبة الطبيعية

او ذو الطبع والثاني من الطبع والثالث على مقتضى الطبع او بحسب الطبع او بالطبع ويبقى الاول في هذا
والاخرين في المتن الآتي فقال في جميع الاشياء التي يكون لها الى اخره يعني ان كل شيء من الاشياء التي
يكون لها مثل هذا المبدأ يقال انه مالك طبيعة او ذو الطبيعة لان كل شيء يكون صاحب مثل هذا
المبدأ محيط لتعريف الطبيعة وكل محيط لتعريف الطبيعة محيط للطبيعة وكل محيط للطبيعة مالك
طبيعة وذو الطبيعة فكل شيء يكون صاحب مثل هذا المبدأ مالك طبيعة وذو الطبيعة ثم قال
وهي جميع الجواهر لا يريد من الجواهر ههنا الهيولى والصورة كما زعم ابن رشد وتبعه بعض شراح الآثار
لانه لما كان كل من الهيولى والصورة طبيعة لا يجوز ان يكون شيء منهما مالك طبيعة وذا الطبيعة والا
لكان الشيء منسوبا الى نفسه وذا نفسه وهو امر بين الفساد ولان المص قال في المتن الآتي وهذه
والاشياء التي توجد فيها بالطبع تكون على مقتضى الطبع والهيولى والصورة ليستا على مقتضى الطبع
بل كل منهما طبيعة بل اراد بها الاجسام الطبيعية فهي اي الاشياء المالكة للطبيعة جميع الجواهر اي الاجسام
الطبيعية التي هي جواهر تامة واما الهيولى والصورة فجوهران غير تامين واثبت كون الاشياء الطبيعية
جميع الجواهر المركبة التامة بقوله لان الطبيعة دائما هو الموضوع ويكون في الموضوع يعني ان كل
طبيعي حاصل من ~~الطبيعة~~ الموضوع وصورته وكل حاصل من الموضوع وصورته جوهر مركب تام فكل
طبيعي جوهر مركب تام والمص انما ذكر من هذا الدليل اثبات الصغرى حيث قال لان كل طبيعة
هو الموضوع ويكون في الموضوع وصورته الحاصلة فيه فكل طبيعي حاصل من الموضوع وصورته
الحاصلة فيه اي من الهيولى والصورة المتن الخامس قال المص وهذه والاشياء التي توجد فيها اعني الطبع
كالحركة الى الفوق الموجودة في النار توجد على مقتضى الطبع لانها ليست طبيعة ولا طبيعية بل من الطبع
وعلى مقتضى الطبع فاي شيء يكون الطبيعة وما الذي يكون من الطبع وعلى مقتضى الطبع قد ذكر
اقول يريد ان ما مقتضى الطبع مشترك بين الطبيعي وما من الطبع لان هذه اي جميع هذه الاشياء علي ح
التي تكون مالكة للطبيعة اي الجواهر المركبة التامة وكل ما يوجد ~~بالذات~~ فيها بالذات اي جميع عوارضها
الذاتية كالحركة الى الفوق الموجودة في النار بالذات والحركة الى التحت الموجودة في التراب
بالذات وقابلية الضحك الموجودة في الانسان بالذات توجد على مقتضى الطبع لانها اي جميع
الاشياء التي توجد فيها بالذات كالامثلة المذكورة او لان الحركة الى الفوق الموجودة في النار
وامثالها ليست طبيعة لان الطبيعة هي الهيولى والصورة الجوهرية ولا طبيعية لان الطبيعية هي الجواهر
المركبة التامة بل من الطبع وعلى مقتضى الطبع لانها صادرة من الطبع المقوم الذي الطبع اعترض
بان المص يرى ان يخرج من الطريق الذي كان سلك فيه في مواضع كثيرة وعلمه في اول الكتاب
السابق من ان الشروع في التعليم ينبغي ان يكون من المشتركات وما يكون على مقتضى الطبع او
بحسب الطبع مشترك بين الطبيعي وما يكون من الطبع كما بينا انفا فكان ينبغي ان يقدم ما يكون على مقتضى
الطبع على الطبيعي واقول في الجواب اولا ان المشترك يقال على وجوه لكن المناسب ههنا وجهان

وجهان احدهما يسمى مشتركا معنويا وهو الشيء الذي يكون اعم في نفس الامر من الاخر كالحيوان اعم من الانسان
والفرس والثاني يسمى مشتركا لفظيا لكثرة معانيه ومدلولاته واذا كان شيء مشتركا بالمعنى الاول ينبغي
ان يبتدئ منه في التعليم لكن اذا كان بالمعنى الثاني لا وما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع مشترك بهذا
المعنى الثاني لان يكون شيء على مقتضى الطبع او بحسبه له معنيان الاول هو الطبيعي فانه يكون على مقتضى
الطبع ~~يكون من الطبع~~ من حيث يكون من الطبع وعلى منواله وقانونه كما سيتبين بعيد والثاني العوارض
الذاتية فانها تقال انها تكون على مقتضى الطبع والمشترك بهذا المعنى الثاني لا يجب ان يبتدئ منه في التعليم
وثانيا ان بعض ما يكون على مقتضى الطبع صادر من ذي الطبع فلهذا اخر منه وسال سمبلقيوس ان المص يرى
ان يسلم الدليل الدوري لانه انتقل في المتن الاول من المركبات وذوي الطبايع الى رسم الطبيعة وينتقل ههنا
من الطبيعة الى رسم المركبات وذوي الطبايع مع ان الدليل الدوري مردود عنده كما مر في كتاب البرهان
واجيب اولا بانه ليس ههنا دور بل رجوع وهو يستعمل في العلوم كثيرا كما مر في موضعه وثانيا بان ذكر
المركبات وذوي الطبايع في المتن الاول كان لغرض اخر وذكرها ههنا ورسمها لقصد اخر لانها ذكرت فيه
لان نجد الفرق بين الطبيعيات والاشياء التي توجد بسبب اخر وذكرت ههنا لنعلم يقينا انه اشياء تكون ذوي
الطبايع وانه تكون صادرة منها وسئل ان المص صرح في فصل الجوهر من كتاب المقولات ان جوهرا ما لا يوجد
في الموضوع وصرح ههنا ان الطبيعة التي هي جوهر قطعا توجد في الموضوع وليس هذا الا تناقض صريح
واجاب اسكندر الافروديسي بان المص يتكلم في فصل الجوهر للجوهر التام وهو لا يوجد في الموضوع لانه
في نفسه وقائم بنفسه وموضوع حامل لغيره ويتكلم ههنا للجوهر البسيط الا تام كالصورة وهي توجد في
الموضوع ولهذا حكم ههنا بكون الطبيعة موجودة في الموضوع واجاب سمبلقيوس بان ما قال المص ههنا
من ان الطبيعة توجد في الموضوع معناه ان الطبيعة توجد في الموضوع بان يكون جزءا منه وما قال
في الفصل المذكور من ان جوهرا ما لا يوجد في الموضوع بمعنى لا يوجد فيه كالعرض بان لا يكون جزءا فالحكم
مختلف في الموضعين فلا تناقض واجاب الشارح بان المراد من عدم وجود الجوهر في الموضوع في الفصل
المذكور عدم وجوده فيه بطريق القيام به والاستناد اليه ومن وجوده فيه ههنا هو وجوده فيه بطريق
التصوير الجوهري له لا بطريق القيام به والاستناد فلا تناقض وسئل ان كون شيء من الطبع وكونه
على مقتضى الطبع او بحسبه امر واحد على ما يفهم من المتن الخامس من ان حركة النار الى الفوق ليست طبيعة
ولا طبيعية بل من الطبع وعلى مقتضى الطبع لكنه يرى ان لا يكون كذلك لانه كما ان كون شيء من الصنعة
مغاير لكونه على مقتضى الصنعة لانه اذا اخطأ الصانع في فعل شيء يقال انه من الصنعة ولا يقال انه
على مقتضى الصنعة لانه لم يكن على مقتضى قوانينها كذلك كون شيء من الطبع مغاير لكونه على مقتضى الطبع
لانه اذا اخطأ وقصر الطبيعة في توليد شيء كما يقع في بعض النساء فانها قد تلد دويبة مخالفة لنوع
الانسان يكون هذا الشيء من الطبع ولا يكون على مقتضى ﴿و﴾ قانونه ولهذا قال سمبلقيوس وثمسطيوس الطبع ح
ان كون شيء من الطبع اعم من كون شيء على مقتضى الطبع فما يفهم من كلام المص مخالف للواقع واجيب

قوله وهو مضمون المتن الثالث من الكتاب الاول

بان كون شيء من الطبع وكونه على مقتضى الطبيعة او بحسب الطبع وكذلك كون شيء من الصنعة وكونه على مقتضى
الصنعة او بحسب الصنعة تتفارق من جهة ولا تتفارق من اخرى لا تتفارق في الاشياء التي تكون بالذات
وتتفارق في الاشياء التي تظهر في الطبع او الصنعة بالعرض فانه يمكن ان يصدر المعلول من الطبع وكذلك
من الصنعة على وجهين بان يصدر تارة مع كون قوانينهما وضوابطهما محفوظة وح يسمى المعلول الصادر من الطبع
والصنعة كائنا على مقتضى الطبع او بحسب الطبع وعلى مقتضى الصنعة او بحسبها وبان يصدر منهما تارة مع
عدم كون قوانينهما وضوابطهما محفوظة كما اذا اخطار الطبع كما مر والصانع كما اذا عالج الطبيب بدواء
مضر واهلك المريض وح يكون المعلول من الطبع والصنعة لكن لا يسمى كائنا على مقتضاهما او بحسبهما لانه
لم يصدر منهما على مقتضى قوانينهما لان الطبع يطلب الصحيح المستقيم بالذات وبالقصد ولا يمكن ان يكون
كما قال المص في المتن السادس والخمسين من تاخر الثمانية وكذا صنعة الطب تقصد شفاء المريض بالذات
لا اهلاكه وتقصيرهما وخطائهما ليس الا بالعرض فاذا اخذ معلولهما بالذات فكل ما يكون من الطبع بالذات
يكون على مقتضى الطبع وبحسب الطبع وكل ما يكون على مقتضى الطبع وبحسب الطبع يكون من الطبع بالذات
وكذا كل ما يكون من الصنعة بالذات يكون على مقتضى الصنعة وبحسب الصنعة وكل ما يكون على مقتضى الصنعة
وبحسب الصنعة يكون من الصنعة بالذات ولما كان كون شيء من الطبع وكونه على مقتضى الطبع او على بحسب
الطبع متصادقان بالذات وانما يتفارقان بالعرض لم يبين تفارقهما لانه لا يجب على المعلم النظر في الاشياء
التي تكون بالعرض المتن السادس قال المص وسعي اقامة البرهان على وجود الطبيعة اضحوكة لان وجود موجودات
كثيرة كذا ظاهر واثبات الظاهرات بالا ظاهرات يكون لمن لا يقدر ان يميز ما يكون بنفسه معلوما وما لا يكون
بنفسه معلوما وامكان وقوع هذا ليس بظاهر لانه يمكن ان يقيس الاكمه لوجود الالوان فمن ورى على المثال
هذه الاشخاص ان يتكلموا الالفاظ وان لا يفهموا شيئا اقول لما كان لا احد ان يسئال ويقول لما كان الواجب
في تعليم الاشياء ان يبتدي اولا ببيان انها موجودة ثم يبين ماهيتها وتعريفها على ما قررت انت ايها المص
في الكتاب الثاني من كتابي البرهان كان واجبا عليك في تعليم الطبيعة ان تبين اولا وجودها ثم ان تعرفها ولم تفعل
كذا فاخطأت اجاب عنه في هذا المتن وفعل فيه امرين يذكرا ولا سبب عدم اثباته وجود الطبيعة وتنويره
ثانيا بالمثال فقال لا يجب علينا ولا ينبغي ان نثبت وجود الطبيعة لان سعي اثبات وجودها اضحوكة لان
وجودها في ترتيب الموجودات ظاهر بنفسه واثبت هذا بقوله لان وجود موجودات كثيرة كذا ظاهر
يعني انا نرى باعيننا ان الاجسام تتحرك وتسكن بذاتها فلها في ذواتها مبداء لهما والطبيعة ليست الا
هذا المبداء فظاهر بالحس ان الطبيعة موجودة فسعي اثبات وجودها بالدليل والقياس تكون اضحوكة
وبلاهة ولهذا يكون كل من يسعى ان يثبته بالدليل اضحوكة وابله لان جميع ما يكون لنا ظاهرا بالحس يكون
اظهر وابين من جميع مقدمات الادلة والبراهين لانه ليس شيء اظهر من المحسوسات فكل من يقصد ويسعى
ان يفعل كذا يقصد ويسعى ان يثبت الظاهرات بالا ظاهرات وهذا خاصة لمن لا يقدر ان يميز المعلوم
بنفسه والا معلوم بنفسه لكونه ابله ولما كان لاحد ان يسئال بل يمكن ان يوجد انسان كذا اجاب بقوله وامكان

وامكان وقوع هذا ليس بظاهر يعني ظاهر انه يمكن ان يوجد احد بجهالته يقصد ويسعى ان يثبت الاشياء
التي تكون ظاهرة ومعلومة بالحس كما اذا قصد وسعى الاكمه ان يبين للمبصرين وجود الالوان بالقياس
مع ان المبصرين يعلمونه بحس اعينهم ففعله هذا ليس الا اضحوكة واثبات الظاهرات بالا ظاهرات
ولا يكون قياسه الا بمجرد الفاظ الالوان واما نفسها فلا يفهمها اصلا والى ما قلنا اشار المص بقوله
فمن ورى على امثال هذه الاشخاص ان يتكلموا الالفاظ ولا يفهموا شيئا وكذلك فيما نحن فيه ان من
يريد ان يبين على وجود الطبيعة مع انه معلوم بالحس يكون اضحوكة وانما يعبر بمجرد الالفاظ ولا
يفهم منه شيئا اصلا كما لا يفهم الاكمه شيئا من الالوان المتن السابع قال المص ويرى البعض ان طبيعة — قال القدماء الطبيعة هي الهيولى لا الصورة
الاجسام الطبيعية وجوهرها هو الاول الذي يكون في كل منها ويكون لا مطبوعا من ذاته كما ان
طبيعة السرير هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس وذكر انتيفون علامة وقال لانه لو غرس احد
السرير في التراب واخذ التعفن قوة حتى نبت لا يكون سريرا بل شجرا لكان ما هو بالعرض حال
بحسب الناموس او العادة والصنعة والجوهر هو الشيء الذي هو ينفعل دائما اقول لما فرغ — يبقى ح
المص من تعريف الطبيعة وبيان بعض الالفاظ المتعلقة بها اراد ان يذكر قسمي الطبيعة المعروفة
اللذين هما الهيولى والصورة عنده وانما فعل كذا لان القدماء قد اخطاؤا فيه فانهم زعموا ان الطبيعة
هي الهيولى فقط واما الصورة فليست بطبيعة فاراد ان ينظر هل الهيولى فقط طبيعة ام الصورة ايضا
واي منهما طبيعة ازيد فبدا وبنقل مذهبهم وقال ويرى البعض اي القدماء ان طبيعة الاجسام الطبيعية
وجوهرها اي ماهيتها هو الاول الذي يكون في كل منها ويكون لا مطبوعا من ذاته اي لم يطبع فيه
شيء من ذاته تخصصه ان طبيعة الاجسام الطبيعية وماهيتها على راي القدماء هي الهيولى الاولى التي
هي لا مطبوعة من ذاتها وتحصل منها الاجسام الطبيعية اولا كما ان طبيعة السرير وماهيته هو الشجر
وطبيعة الصنم النحاسي وماهيته هو النحاس وهذا الراي يثبت بدليلين ذكرهما في هذا المتن اجمالا اشهرهما
في عصره تصوير الاول هكذا ان الهيولى فقط التي توجد منها الاجسام الطبيعية اولا هي مبداء الحركة والسكون
لا الصورة وكل ما كان كذلك يكون هو طبيعة الاجسام الطبيعية فقط لا الصورة فالهيولى فقط هي طبيعة الاجسام
الطبيعية لا الصورة اما الصغرى فثابتة بالعلامة المأخوذة من الصناعيات التي ذكرها انتيفون قائلا لو صنع
سرير من الشجر الطري الاخضر الكائن بحالة لو غرس في التراب يتاصل وينبت ثم غرس في التراب ثم تعفن
فتاصل ونبت لا يكون النابت سريرا بل شجرا بلا ريب فلما كان كل شيء انما يصدر عما شابهه يكون هذا
النابت صادرا من شجر السرير لا من شكله وشجر السرير هي الهيولى وشكله هو الصورة فالهيولى فقط مبداء الحركة
والسكون لا الصورة واما الكبرى فصادقة لصدق تعريف الطبيعة على كل ما كان كذلك اي مبداء الحركة والسكون
وتصوير الثاني الذي اشار اليه المص حيث قال كان ما هو بالعرض الى اخره هكذا ان الهيولى فقط لا الصورة
تكون بالذات وتبقى وكل ما يكون بالذات ويبقى هو جوهر الشيء وطبيعته فالهيولى فقط لا الصورة هي جوهر
الشيء وطبيعته اما الصغرى فظاهرة لان الصورة والشكل تكون بالعرض وحال كائنة بحسب العادة والصنعة

واما الكبرى فظاهرة ايضا لان طبيعة الاشياء وماهيتها يجب ان يكون امرا واحدا واما المتن الثامن
والتاسع قال المص ولما كان حال كل واحد منها بالنسبة الى شيء اخر كحال النحاس والذهب
بالنسبة الى الماء وكحال العظام والاشجار بالنسبة الى التراب وكذلك حال ما عداها مما تكون هي طبيعتها وجوهرها
ولهذا قال بعضهم انها التراب وبعضهم النار وبعضهم الهواء وبعضهم الماء وبعضهم ابعاض منها
وبعضهم مجموعها لان ما كان يزعم واحد منهم كذا واحدا كان او كثيرا كان يقول ان الجوهر هو هذا وهذا
القدر وجميع ما عداه انفعالاته وملكاته واحواله اقول يفعل في هذين المتنين امرين بيان اولا
وجه تطبيق القدماء الامثلة المذكورة في المتن السابق المأخوذة من الصناعيات بالاجسام الطبيعية
ثم يقول في المتن التاسع ان هذه القدماء كما كانوا يزعمون لمبادي الاجسام الطبيعية كذلك كانوا
يزعمون للطبيعة فقال في بيان الاول ولما كان حال كل واحد منها اي كل واحد من الخشب والنحاس
المذكورين السابقين في المتن السابق للمثال بالنسبة الى شيء اخر اي صورة السرير والصنم كحال النحاس
والذهب بالنسبة الى الماء وكحال العظام والاشجار بالنسبة الى التراب اي كما يكون في كل من الاولين
امران الشجر وشكل السرير والنحاس وشكل الصنم كذلك يكون في النحاس والذهب والعظام والاشجار
امران المادة والصورة ومادة النحاس والذهب تظن انها الماء لانهما ينحلان اليه بالذوب ولهذا
قال افلاطون في تيماوس المعادن تعد من انواع الماء ومادة العظام والاشجار هي التراب لانحلالها
اليه وكذلك يقال في كل ما عداه ومما تشابهت كذلك يمكن ان يستدل ويقال كما يكون نسبة النحاس
الى الصنم والشجر الى السرير كذلك يكون نسبة الماء الى النحاس والذهب ونسبة التراب الى العظم
والشجر لانه كما يكون النحاس والشجر مادة الصنم والسرير كذلك يكون الماء مادة النحاس والذهب
والتراب مادة العظم والشجر لكن طبيعة الصنم وجوهره هو النحاس فقط والشجر فقط اي المادة
فقط لا الصورة كما بين في المتن السابق فطبيعة النحاس والذهب والعظام والاشجار وجوهر
كل منها اي ماهيته وكذلك طبيعة كل جسم طبيعي وجوهره اي ماهيته هي مادتها وهيولاها واما صورها
فاعراض لاحقة بها وبهذا علل ما قال في المتن التاسع ولهذا قال بعض القدماء ان طبيعة الاجسام
وجوهرها هو التراب وبعضهم هي النار وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو الماء وبعضهم هي ابعاض منها
اي الارض والنار على ما قال بارمنيدس وبعضهم هو مجموعها كما قال انبذقلس لان ما كان يزعم
واحد منهم كذا واحدا او كثيرا كان يقول ان الجوهر هو هذا وبهذا القدر اي كل واحد ممن كان يقول الهيولى
واحدا من المذكورات او كثيرا كان يقول ايضا ان جوهر الاجسام الطبيعية وطبيعتها هو هذا المعاني
لا غيره وبهذا القدر من الوحدة والكثرة وكان يقول ان جميع ما عداه انفعالات هذا الجوهر واحدا
كان او كثيرا وملكاته واحواله اي اعراض لازمة كانت او لا المتن العاشر قال المص وكل واحد
منها دائم لانه لا يكون التبدل فيها من انفسها واما ما عداها فيتكون ويفسد الى غير النهاية فالهيولى الاولى
الموضوعة في كل جسم كائن فيه مبدا الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه لكن الصورة والنوع الذي يؤخذ

يؤخذ في الحد طبيعة ايضا بوجه اخر اقول يبين في الجزء الاول من هذا المتن رأي القدماء ايضا ويستنتج
في الثاني منه حين يقول فالهيولى الى اخره ما يجب ان يتيقن للهيولى ويشير الى ما قصد القدماء وقال وكل واحد
منها دائم يعني ان القدماء يدعون ان كل واحد من المبادي المادية التي عينوها للهيولى والطبيعة غير فاسد
ودائم لانه لما كان كل ما يتكون ويحدث يتكون ويحدث من هيولى موجودة اولا وانه لا تتقدم عليه هيولى
اخرى ولا يمكن ان يحدث من غيره ولا من نفسه لانه لا يكون التبدل والتغير والتبدل في هذه المبادي من
انفسها كان كل منها عديم التكون والفساد ودائما واما ما عداها فيتكون ويفسد الى غير النهاية لان
ما كان على رأي واحد منهم هيولى تكيفها وتصفها منه او تلك الكيفيات والملكات والانفعالات مرات غير متناهية
مثلا من كان يعتقد الماء هيولى الاجسام الطبيعية وطبيعتها كان يقول ان الماء لا يفسد اصلا بل يبقى في كل جسم
طبيعي وانما يتكون ويفسد المعادن والنباتات والحيوانات وهو بمرات غير متناهية بالعود الدائر ثم
استنتج حين قال فالهيولى الاولى الى اخره كون الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم طبيعي كائن فيه
مبدا الحركة والتبدل طبيعة كذا بوجه اعلم انه علم مما ذكر الى ههنا ان القدماء كانوا يدعون امرين احدهما
هو ان الهيولى طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها والثاني ان جميع صورها ليست الا اعراضا تتكون وتفسد
في الهيولى بالتعاقب ولزمهم ان لا يكون شيء منها طبيعة وجوهرا للاجسام الطبيعية وان المص قبل التغيير الاول
اي كون الهيولى طبيعة وجوهرا للاجسام الطبيعية لانها مبدا وتتركب منها الاجسام الطبيعية ولانها مبدا
ذاتي لتكونها واما الثاني اي عدم كون الصورة طبيعة وجوهرا للاجسام الطبيعية بل الهيولى فقط فيرده
ويقول لكن الصورة ايضا طبيعة ويبين هذين الامرين حيث قال فالهيولى الاولى الى آخره يعني ان الهيولى
الاولى طبيعة بوجه كما قال القدماء من انها موضوعة في كل جسم طبيعي يوجد فيه مبدا الحركة والتبدل ولكن الصورة
والنوع الذي يؤخذ في الحد اي الصورة التي لا تؤخذ فيه طبيعة ايضا بوجه اخر في بعض اشارات واسولة
على المتون الاربعة المذكورة اعلم انه قد وقع الاشتباه في فهم مراد المص مما قال في المتن السابع ان طبيعة
الاجسام الطبيعية وجوهرها هو الاول الذي يوجد في كل منها لا مطبوعا في ذاته فانه وان اراد بقوله
الاول الذي يوجد الهيولى قطعا لكنه لما كان الهيولى ضربين الاولى حقا على الاطلاق والثانية اولى بالنسبة
لا على الاطلاق لانها يمكن ان ينحل الى التي هي اقدم منها مثل الخشب هيولى السرير فهو اقدم واعم بالنسبة اليه
وليست اقدم على الاطلاق لانه يمكن ان ينحل الى التي هي اقدم منها ولهذا تسمى ثانية ايضا اختلف الشراح
في فهم مراده منه فقال سمبلقيوس وابن رشد انه اراد به الهيولى الاولى على الاطلاق وقال بعض شراح اللاتين
انه اراد الثانية القريبة والقول الاول مؤيد بتسمية المص الهيولى التي يتكلم لها ههنا اولى ولا مطبوعة
من ذاتها فان الاولى واللامطبوعة بالذات لا يصدق الا على الهيولى الاولى على الاطلاق لان الهيولى الثانية
ليست اولى ولا لا مطبوعة وبانه يجب ان يراد بها ههنا ما يراد بها عند النتيجة لكنه يستنتج في المتن العاشر
للهيولى الاولى على الاطلاق لا للهيولى الثانية ويؤيد القول الثاني بالامثلة المذكورة فيه حيث قال كما ان
طبيعة السرير هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس فان الشجر والنحاس ليسا هيولى اولى على الاطلاق بل بالنسبة

فانها هيولى السرير والصنم وبانه لو اراد به الهيولى الاولى على الاطلاق وهي واحدة في جميع الاجسام
الطبيعية لزم ان يكون طبيعة جميعها ايضا واحدة واللازم باطل لان طبيعة الانسان مثلا مغاير لطبايع كل
ما عداه فكذا الملزوم وقال الشارح اظن ان المص لم يرد بالذي يكون لا مطبوعا الهيولى الاولى على الاطلاق
فقط كما قال سمبلقيوس وابن رشد ولا الثانية القريبة كما زعم بعض شراح اللاتين بل اراد به ما هو
اعم منها شامل لكل ما يقوم مقام الهيولى سواء كان هيولى اولى حد ما وحقيقة موضوعة في كل جسم طبيعي
كما قال المص في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق او جسما مركبا كما كان يقول القدماء فان
الهيولى الاولى عندهم كان جسما واحدا او اثنين من العناصر او مجموعها او جسما متوسطا بين النار
والهواء او كان جسما مركبا تاما متأخرا في نفسه متقدما بالنسبة الى اخر بحيث لا يوجد فيه من صورته
شيء كالشجر بالنسبة الى السرير لان الشجر مقدم يصنع منه السرير ولا يوجد فيه صورة السرير اصلا
واثبت كون ما ذكره مقصود المص بان المص لم يصف الاول بامورفوس اي باللامصور
بل وصفه بارثمستون وليس بمعنى امورفون اي اللامصور كما زعم مترجموا اللاتين فانه مركب
من الاي اللا ورثمستون وهو يجيء في لغتهم بمعنى المناسب والمزين والوجيه والمطبوع ويقال لكثير اعل الكلام
السلس والصوت المليح المنتظم فلفظ ارثمستون بمعنى المناسب واللامزين واللاوجيه واللامطبوع
وكل منها اعم من اللامصور شامل على الهيولى الاولى على الاطلاق والهيولى الثانية ولعل المص اراد بهذا
المعنى الاعم الشامل لهما لا الهيولى الاولى على الاطلاق كما زعم سمبلقيوس ولا الثانية القريبة كما زعم بعض
شراح اللاتين لكن مع ارادته هذا المعنى في المتن المذكور لم يرد بالهيولى في المتن العاشر حين حكم بانها
طبيعة هذا المعنى الاعم بل انما اراد بها الهيولى الاولى على الاطلاق لان كل هيولى عنيها القدماء ولا ان تكون طبيعة
ليس شيء منها بطبيعة حقيقة وصدقا بل ذا طبيعة لان كل هيولى عنوها لا ان تكون طبيعة مركب ولا شيء
من المركب بطبيعة بل ذو طبيعة على ما قال في المتن الثاني عشر وكذلك مادة الصناعيات ليست طبيعة
حقا وحقيقة بل مجازا تشبيها لها بالهيولى الاولى على الاطلاق والهيولى الاولى هي الطبيعة ولهذا قيدها
بالاولى في النتيجة حيث قال فالهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم طبيعة بوجه ولم يقيدها بها في المتن السابقة اراد
ومن هذا يعلم الجواب عن مؤيدات القبلين الاولين وانا اقول انما ثانيا الاول ما يجري عند القدماء
طبيعة كالماء والنار والهواء والتراب على اختلاف رأيهم لا الهيولى الاولى التي يقول بها المص لانهم لم
طبيعة عندهم بل ولا معلومة بل ولا الاعم لانهم لم يروه طبيعة بل انما يريد الخاص اي الماء وامثاله وقال
في المتن المذكور ايضا وكانها هو بالعرض حال بحسب الناموس والصنعة الناموس يجيء بمعنى الشرع
والقانون الذي وضعه الحكماء في تدبير المنزل والسياسة المدنية وبمعنى العادة وترجمه مترجموا
اللاتين بالقانون وهذه الترجمة ردية لان المص انما يتكلم فيه للاجسام الصناعية ولا مناسبة
للقانون معها فمعنى كلام المص ان صورة السرير حال عرضي تتنوع وتتكثر بحسب عادة البلاد والزي
والصنعة والجوهر اي طبيعة الاجسام يجب ان تكون امرا ثابتا منفعلا وانما بكيفيات وحالات انفعالات

وانفعالات عارضة عليه ويرد على المتن المذكور انه مشتمل على التناقض فان المص قال فيه اولا ان طبيعة السرير
هو الشجر ثم لو غرس وتعفن الشجر لا يصدر سرير بل شجر فحكم بان التي كانت شجرا قد تعفنت ونبت ثم حكم فيه
وفي المتن العاشر بان الطبيعة يجب ان تبقى بعينها دائما ويجاب بان قوله المنقول عن انتيفون اي لو غرس
وتعفن الشجر لا يصدر سرير بل شجر الا يدل على ان جوهر الشيء يفسد بل هو يبقى ولهذا يصدر الشجر وانما
يفسد صورة السرير فلا تناقض وينبغي ان يعلم ان التعفن على ضربين احدهما هو الذي يرفع ويهدم
قوة الشيء المتعفن اي يفسد الشيء الذي حصل فيه كما اذا تعفن التفاح وفسد والثاني موضوع في روح
الرطوبة المتعفنة وهو يقوم مقام البذر وهو يجعل الهيولى الوالدة بتحريك قوتها المولدة بحيث يمكن ان
يتولد منها بعض الحيوانات كالمتكونات من التعفنات وهذا التعفن هو المراد من التعفن المذكور في قوله
في المتن السابع واخذ التعفن قوة اي قوة التوليد واورد على ما قال المص في المتن التاسع ولهذا قال
بعضهم انه التراب الى آخره انه مخالف لما قال في الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني
والثلثين من اول النفس من ان كل واحد من العناصر مبدا عند القدماء الا التراب ويجاب بان مراده
من القدماء هم القدماء الطبيعيون والقائلون بانه التراب هو الفلسفيون الذين يكون غالب علمهم شعرا وحيا
وقال في المتن العاشر ان الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم تقال طبيعة بوجه لكن الصورة والنوع التي
تؤخذ في الحد طبيعة ايضا بوجه اخر يعني ان الهيولى تقال طبيعة بمعنى انها مبدا وعلة مادية للحركة والسكون
والصورة والنوع تقال طبيعة بمعنى انها علة فاعلية لهما وعطف النوع الذي يؤخذ في الحد ليدل ان المراد
من الصورة هي الصورة الجوهرية المأخوذة في الحد الطبيعي لا العرضية فان النوع اذا عطف على الصورة يراد منه الصورة
الجوهرية وقد يطلق ويراد به الكلي الثاني **المتن الحادي عشر قال المص** لانه كما يسمى الذي منه يكون
ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة كذلك يسمى الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة
لانا لا نقول لما هو سرير بالقوة فقط انه صاحب شيء على مقتضى الصنعة ولا مصنوع على مقتضى الصنعة لانه
ليس له صورة السرير بالفعل وكذلك لا نقول في الاشياء التي توجد من الطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة
لا يملك طبيعته ولا يكون بالطبع قبل ان يقبل الصورة الداخلة في المعنى التي نذكرها حين نحد ماهية اللحم او
العظم **اقول** لما ادعى في المتن السابق ان لفظ الطبيعة لا يطلق على الهيولى فقط كما كان يزعم القدماء بل على الصورة
ايضا شرع ان يثبته بدلائل ثلثة يثبته ههنا بدليل وفي المتن الثالث عشر بدليل ثان وفيما بعده بدليل ثالث
فاخذ المبنى الذي استعمله القدماء لاثبات دعواهم واستعمله في اثبات خلافه لانهم كانوا يستدلون من الصناعيات
الطبيعيات بسبب مشابهة واقعة بينهما وكان مبنى دليلهم هذا اي كما ان الصنعة تكون بالنسبة الى المصنوع
كذلك يكون الطبيعة بالنسبة الى الطبيعي فاخذ هذا المبنى وضيقهم به وقال لانه كما يسمى الذي منه يكون
ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة فكذلك يسمى ما يكون منه شيء على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة
لكنه انما يكون شيء على مقتضى الصنعة ومصنوعا بسبب الصورة الصناعية ولاجل هذا سميت صنعة فكذلك الاجسام
الطبيعية انما تكون على مقتضى الطبع وطبيعية بسبب صورها الطبيعية فلاجل هذا يسمى صورها طبيعة والقضية

الاولى ظاهرة واثبت الثانية اي ان الشي انما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا بسبب حصول الصورة الصناعية
فيه بالفعل حين قال لانا لا نقول لما هو سرير بالقوة فقط انه صاحب الشي بحسب الصنعة ولا مصنوع على مقتضى
الصنعة الى اخره مثلا لا نقول للخشب الذي هو سرير بالقوة انه مالك لشي بحسب الصنعة ولا نسميه سريرا
لانه ليس له صورة السرير بل انما يكون سريرا بالفعل اذا حصل الصورة السريرية الصناعية ثم قال وكذلك
لا نقول في الاشياء التي توجد بالطبع اي كذلك لا نقول لما هو طبيعي بالقوة فقط انه صاحب لشي مقتضى على
الطبيعة ولا طبيعي الا اذا حصل الصورة الجوهرية بالفعل فيه لان اللحم الذي يكون لحما بالقوة او عظما كذلك
ليس له طبيعة اللحم او العظم وليس بلحم او عظم من الطبع وعلى مقتضى الطبع قطعا قبل ان يقبل الصورة الاخذة
في المعنى اي الجوهرية ثم بين مراده من الصورة الجوهرية حين وصفها بقوله التي نذكرها حين نحد ماهية اللحم
او العظم وبينها ايضا في المتن الاتي المتن الثاني عشر قال المص فالصورة والنوع طبيعة بوجه آخر
للاشياء التي يكون في نفسها مبدا الحركة ولا توجد مفارقة الا بالعقل واما ما يحصل منهما فليس بشي بطبيعة
بل من الطبيعة كالانسان وهو ازيد طبيعة من الهيولى لان كل شي يكون ازيد اذا كان بالفعل تماما اذا كان بالقوة
اقول يفعل في هذا المتن امورا ثلثة يبين الصورة التي حكم عليها بانها طبيعة ببعض احوالها بان قال اولا وسوى
نتيجة السابق المذكورة بقوله فالصورة الى اخره ان الصورة التي هي طبيعة للاشياء التي يكون في نفسها
مبدا الحركة اي هي صورة طبيعية لا صناعية ولا رياضية وانما قال كذلك ليفرقها عنهما وبان قال
ثانيا ولا توجد مفارقة اي عن الهيولى الا بالعقل اي لا توجد الصور الصادرة من بطن الهيولى وقوتها مفارقة
عنها لانه لما توقف وجودها عليها لا يمكن ان يفارقها وتوجد بالذات بل انما تفارقها بالعقل او التعريف الملحوظ
بالعقل لان الصورة تعرف بما لا يعرف به الهيولى ولما كان لسائل ان يسأل هل يكون المركب من الهيولى والصورة طبيعة
كما كان كل واحد منهما طبيعة ام لا اجاب المص بقوله واما ما يحصل منهما فليس بطبيعة بل من الطبيعة ثم قال وهو
ازيد طبيعة من الهيولى الى آخره يعني ان حصر القدماء الطبيعة في الهيولى بعيد عن الحق فان الصورة ايضا طبيعة بل ابعد
فان كون الصورة طبيعة اولى من كون الهيولى طبيعة فالقدماء اخطأوا من وجهين فانهم لم يعلموا ان الصورة طبيعة
ولم يعلموا انها اولى في ان تكون طبيعة من الهيولى واثبت الاولوية بقوله لان كل شي يكون ازيد اذا كان بالفعل تماما اذا
كان بالقوة تصويره ان كل جسم يكون بالصورة ازيد واولى طبيعيا من ان يكون كذلك بالهيولى لان كل جسم يكون بالصورة
موجودا بالفعل وبالهيولى بالقوة لان اللحم والعظم مثلا انما يكون لحما وعظما بالفعل بالصورة لا بالهيولى كما مر وكل
ما يكون الجسم به ازيد واولى طبيعيا من ان يكون باخر يكون ازيد واولى طبيعة من الاخر فالصورة تكون ازيد
واولى طبيعة من الهيولى ويمكن ان يتصور هكذا ايضا اي بان يقال ان الصورة فعل والهيولى قوة وهما داخلتان
تحت الطبيعة التي هي لهما وكل شيئين داخلين تحت مفهوم عام فالذي يكون فعلا يكون اولى في ان يكون بهذا المفهوم
العام من الذي يكون قوة فالصورة اولى في ان تكون طبيعة من الهيولى المتن الثالث عشر قال المص وايضا يتولد
من الانسان انسان ولا يتولد من السرير سرير ولهذا يقولون ان الشكل ليس طبيعة بل الشجر لانه لو نبت لكان النابت سريرا
بل شجرا فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان اقول هذا هو الدليل الثاني لاثبات ان

ان الصورة طبيعة اخذه من مبنى القدماء لا سيما ان يتعقلون فانهم كانوا يستدلون لاثبات ان الهيولى فقط طبيعة بانه
يتكون ويتولد من الهيولى فقط ما يشابهها وكل ما يتكون ويتولد منه ما يشابهه طبيعة لان الطبيعة هي التي يتولد منها
ما يشابهها فالهيولى فقط طبيعة وكانوا يثبتون الصغرى بمثال السرير فانه اذا غرس ونبت لا يكون النابت سريرا
بل شجرا فاستنتجوا منه ان الشكل ليس طبيعة بل الشجر فاخذ المص كبرى دليلهم هذا وضم اليها صغرى فاثبت
مطلوبه وتصوير الدليل هكذا ان الصور الطبيعية يتكون ويتولد منها شي اي صورة اخرى مشابهة لها وكل ما يتكون
ويتولد منه شي مشابه له طبيعة فالصورة الطبيعية طبيعة واثبت الصغرى بقوله لانه يتولد من الانسان انسان
وهما متشابهان بالصورة وهي مبداء به يلد الانسان انسانا والمص فعل ههنا امورا ثلثة ردا اولا على القدماء ببطلانها
خلل دليلهم وتصويره وذكر دليلهم وحصل منه دليل مطلوبه اشار الى الاول حيث قال وايضا يتولد من الانسان
انسان لكن لا من الشجر سرير يدل انه كان يجب على القدماء ان يتبادلوا فيما ابصروا باعينهم بان يلاحظوا ان السرير
المغروس وان لم ينبت سريرا بل شجرا لكن الانسان يتولد من الانسان الذي ليس بهيولى فقط فالمشابهة المذكورة
لم تفد شيئا اصلا واستدلالهم بها فاسد لان صورة السرير وشكله عرض فيكون السرير واحدا بالعرض فلا يكون
مبدا الحركة ولا يمكن ان يصدر منه جوهر واما صورة الانسان فطبيعة وجوهر كما ان الانسان واحد بالذات ولهذا يكون
مبدا الحركة ومستعدا لان يصدر جوهرا والقدماء لم يعرفوا هذا الفرق بين الصورتين فاخطأوا واشار
الى دليلهم بقوله لانه لو نبت لا يكون النابت سريرا بل شجرا وقد عرفته مفصلا وحصل منه مطلوبه حيث قال
فاذا كان الامر كذلك فالصورة اي الجوهرية طبيعة بمعنى لو كان ما قالوا من ان الطبيعة هي التي يتولد منها ما يشابهها
ولهذا قالوا ان الشجر طبيعة واما الشكل فليس كذلك لانه لا يتولد منه شكل مشابه له فيلزم ان يكون الصورة
الجوهرية طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان وهو ليس بهيولى فقط بل مركب من البدن الذي هو هيولاه
ومن النفس الناطقة التي هي صورته وهو يفعل بصورته وصورته تصدر صورة اخرى مشابهة لها فلم تكن طبيعة
وقد وقع في عامة النسخ ولو كان الصنعة بمنزلتها سقيمة والصحيح ما كتبنا بدله اي قوله فاذا كان الامر كذلك
المتن الرابع عشر قال المص وايضا الطبيعة المقولة كالولادة طريق الى الطبيعة لانها ليست كالطبابة
انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء لانه يجب ان يكون الطبابة من الطب لا الى الطب وليس الطبيعة كذلك
بالنظر الى الطبيعة بل ما يتولد يجي من شي الى شي من حيث يتولد فالى اي شي يتولد لا الى ما منه بل الى ما اليه اقول
يستدل ثانيا على ان الصورة الجوهرية طبيعة بل طبيعة ازيد ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة يشير الى صغرى الدليل
مع اثباتها ويفرق بين الافعال الطبيعية والصناعية ويبين به الصغرى وتصوير الدليل هكذا الولادة تسمى
فيسس اي طبيعة من الصورة لانها طريق الى الطبيعة اي الصورة وتهيؤ لها وما يسمى منه شي فيسس اي طبيعة طبيعة
بالطبيعة ازيد لان كل معنى مشترك بين اشيا فالشي الذي يكون بسببه مشتركا بينها يكون اتم وازيد من غيره مثلا
النار احر لانها سبب الحرارة الاثرية كما قال المص في المتن الرابع من ثانية ما بعد الطبيعة فالصورة طبيعة بل طبيعة
ازيد والمص اشار الى صغرى الدليل مع اثباتها بقوله والطبيعة المقولة كالولادة طريق الى الطبيعة ولان تمام
هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان حنين المترجم بالطبيعة لها معان كثيرة كما قال المص في الفصل الرابع

من خامس ما بعد الطبيعة منها ولادة المتولدات وصدور الصادرات وحدوث الحادثات وينبغي ان يؤخذ
لفظ الطبيعة الموضوع مقامه والا على هذا المعنى ايضا وضع اولم يوضع له في العربية لكن لنذكر معانيه
التي يدل عليها في لغة العرب حتى تأخذ ما يناسب المقام ان امكن والا تضمه لمعنى الولادة وليفهم مقصود
المص قال في الصحاح الطبع السجية التي جبل عليها الانسان وهو في الاصل مصدر والطبيعة مثله وكذلك الطباع
والطبع الختم وهو التاثير في الطين ونحوه وطبعت على الكتاب اي ختمت وطبعت السيف والدرهم اي
عملت وطبعت من الطين جرة وقال في مادة سجا السجية الخلق والطبيعة وفي مادة جبل جبله الله اي خلقه
والجبلة بالكسر الخلقة وقال في القاموس الطبع والطبيعة والطباع السجية التي جبل عليها الانسان او الطباع
ما ركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا وطبع عليه ختم والسيف والدرهم وغيرهما
عملها فلما كان الولادة والصدور تتهيؤ لغاية مطلوبة لها وغايتها المطلوبة هي الصورة وكان كل ولادة
وصدور طبيعي يسمى في لغة اليونان من غايته المطلوبة كما بين في سادس الثمانية يلزم ان يكون الصور شيئا
يسمى الولادة والصورة منها كما من الغاية طبيعة فتكون طبيعة بل طبيعة ازيد وهذا هو ما قال المص ان
الطبيعة التي تقال كالولادة طريق الى الطبيعة اي الصورة لانك لو سئلت اي شيء ولادة المتولدات
وحدوث الحادثات يجاب هو طريق الى الطبيعة اي الصورة ولا نفهم هذه القضية على وجه الكمال بين
في الجزء الثاني من المتن الفرق بين الافعال الطبيعية والصناعية حين قال لانها لا تقال كالطبابة انها
ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء وهو ان تسمية التبدل والفعل في الطبيعيات تؤخذ من الغاية المقصودة
وفي الصناعيات لا تؤخذ من الغاية بل من الحد منه اي المبداء والفاعل مثلا اذا تحول شيء من البياض الى السواد
لا يؤخذ اسم التحول من البياض الذي هو حد منه بل من السواد فان اسم هذا التحول هو التسود والاسوداد
لا التبيض والابيضاض واذا تحول من السواد الى البياض لا يؤخذ اسمه من السواد بل من البياض
فانه هو التبيض والابيضاض دون التسود والاسوداد واما علاج الطبابة الذي يقصد به ويحصل منه
الشفاء لا يسمى تشفيا من الشفاء الذي هو الغاية المقصودة بل يسمى طبابة من الطب الذي هو حد منه
وفاعل الشفاء وقد اطنب سمبلقيوس ويحيى النحوي وابن رشد في بيان هذا الفرق والاصدق هو ان
التسمية في الاشياء ينبغي ان تؤخذ من المتعين والحد منه في الطبيعيات ليس بمتعين والحد اليه متعين فان
الحد الذي يبتدأ منه التبيض والابيضاض يمكن ان يكون سوادا او حمرة او صفرة او خضرة او لونا اخر
واما الحد الذي ينتهي اليه فهو امر متعين فانه ليس الا البياض يبتدى منه التسود والاسوداد وليس
امر متعينا لانه يمكن ان يكون بياضا او لونا اخر والذي ينتهي اليه ليس الا السواد لا غير ولهذا تؤخذ
التسمية في الطبيعيات من المنتهى لا من المبداء وليس الامر كذلك في الامور الصناعية فان المنتهى فيها
غير متعين والمبداء متعين فانه متعين وصادق ان علاج الطبابة يتولد من الطب كما من الحد منه والمبداء
الفاعلي وانتهاؤه الى الصحة غير متعين ولا محقق والمص بين هذا الفرق حين قال لانها لا تقال
كالطبابة انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء معناه والولادة الطبيعية لا تقال طريقا بوجه تقال

به الطبابة لان الطبابة لا تقال طريقا الى الطب بل الى الشفاء يعني لا تسمى من الحد منه الذي هو المبداء
كما تسمى الطبابة منه بل من الحد اليه اي المنتهى بين حدود الفعل الطبيعي باسم الطب والشفاء ولانها اعرف
ناو بين الى هنا من اي حد يسمى الولادة والفعل الطبيعية ثم بين من اي حد يسمى الفعل الصناعي وقال
لانه يجب ان يكون الطبابة من الطب لا الى الطب يعني ان الطبابة التي هو فعل صناعي يجب ان يأخذ الاسم
من الطب الذي هو الحد منه والمبداء الفاعلي لانها تبتدئ ولا تنتهي اليه لكن يجب ان تعلم ان كل فعل طبيعي
يجب ان يأخذ اسمه من المنتهى لكن لا يجب ان يأخذ كل فعل صناعي اسمه من المبداء بل بعضه يسمى ايضا من المنتهى
كالابتناء من البناء كما يستفاد من المتن الثامن والاربعين من رابع الطبيعيات ولهذا ذكره هنا بمثال جزئي
ثم قال وليس الطبيعة كذلك بل ما يتولد يجيء من شيء الى شيء من حيث يتولد يعني ان الطبيعة التي تقال
كالولادة والتغير الطبيعي ليس كالطبابة التي تسمى من الطب الذي هو مبداء بل تسمى من المنتهى اي من المتولد
اي الصورة ويثبت هذا بانه لما كان ما يتولد ويتكون من حيث انه يتولد ويتكون يجيء من شيء الى شيء
فاي شيء منهما نقول تولد وتكون بل نقول الاول او الثاني لكن لا نقول الشيء الاول اي المبداء لانه
فسد بل الثاني اي المنتهى لانه الحادث والى هذا اشار المص حين قال فالى اي شيء يتولد اي الى اي
شيء جائيا يتولد لا الى الحد منه اي المبداء بل الى الحد اليه اي المنتهى ويحصل منه دليل هكذا الولادة تسمى
طبيعة مما يتولد ويتكون لان من فيس اي الطبيعة مشتق من فيومنوس اي المتولد اي المتولد وما يتولد ويتكون
ليس حد امنه ومبداء بل حد اليه ومنتهى فالولادة والتكون لا يسمى طبيعة من الحد منه والمبداء بل من الحد اليه
والمنتهى المتن الخامس عشر قال المص فالصورة طبيعة والصورة والطبيعة تقال على ضربين لان العدم صورة
بوجه ما لكن هل يكون العدم وضدا في التكون البسيط ام لا سينظر بعد مع الزيادة اقول لما حكم بان كلا
من الهيولى والصورة المبدأين للاجسام الطبيعية طبيعة وختم بحث الطبيعة هنا كان لسائل ان يستفسر هل يكون
العدم الذي هو مبداء ثالث طبيعة ايضا ام لا فاراد المص ان يجيب عنه فقسم اولا الصورة والطبيعة
وقال والصورة والطبيعة تقال على ضربين وبينهما بقوله لان العدم صورة بوجه ما يعني ان بعض الصور
صورة حقيقة وبكل وجه وبعضها صورة لا حقيقة وبوجه ما فقط وكذلك بعض الطبايع طبيعة حقيقة
وبكل وجه وبعضها طبيعة لا حقيقة وبوجه ما فقط لان الشيء كيفما يكون صورة كذلك يكون طبيعة فحاصل
الجواب ان العدم ليس طبيعة حقيقة ومن كل وجه لان الطبيعة مبداء الحركة والسكون وهذا لا يوجد في العدم
لكنه طبيعة مجازا وبوجه ما فقط لان الشيء يكون طبيعة كيفما يكون صورة والعدم صورة بوجه ما فطبيعة
بوجه ما واختلف الشراح في بيان مراد المص من لفظ العدم قال تيمسطيوس وبعض شراح اللاتين
ان المص لم يرد به العدم الذي هو مبداء ثالث لتكون الاجسام الطبيعية لان العدم الذي يتكلم به هنا صورة
بوجه ما والعدم الذي هو مبداء ثالث لا موجود مطلقا بالذات كما قال المص في المتن التاسع والسبعين
من الكتاب السابق ولان العدم هنا محكوم عليه بانه طبيعة فيكون مبداء الحركة والسكون والعدم الذي هو
مبداء ثالث لا يمكن ان يكون كذلك بل اراد به امرا وجوديا اي الضد الادنى فانه فانه قد علم في المتن التاسع

والاربعين من الكتاب السابق وفي المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات ان الضد الكامل يقال على الضد
الاخر وعلى هذا الاعتبار في اطلاق الصورة والطبيعة عليه وهذا البيان بعيد عن مراد المص اما اولا فلانه
كما قلنا في ربط هذا القول بما سبق ان المص لما بين ان مبدأين اي الهيولى والصورة طبيعة تسئل هل يكون
العدم الذي هو مبدأ ثالث للتكون طبيعة ايضا ام لا فاجاب بان الصورة والعدم تقال على ضربين
لان العدم صورة بوجه ما واما ثانيا فلان عطف الضد عليه في هذا المتن يدل ظاهرا على انه لم يرد به
معنى الضد فبقي ان يريد به العدم الذي هو مبدأ ثالث لتكون الاجسام الطبيعية لكن اذا استقم هذا
يرد انه كيف يكون العدم الذي هو لا موجود بالذات وصرف غيبوبة الصورة صورة وبين تحصيله
مراده بوجوه اربعة وردها بعض المتأخرين وبينه ابن رشد بوجهين آخرين لا ينفع ذكرهما فاقول
انما سمى المص العدم الذي هو مبدأ ثالث له صورة بوجه ما ومجازا لانه يعرض على الهيولى بوجه ما كالعرض
كما يستفاد من المتن السادس والستين من الكتاب السابق والعرض صورة فهو ايضا صورة بوجه ما
ولانه مقابل للصورة ومقابل الصورة يجوز ان يطلق عليه الصورة لانهما يتواردان ويعرضان على موضوع
واحد بالتعاقب كما علمنا المعلم الاول في الفصل العاشر من عاشر ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ثم قال لكن
هل يكون العدم وضد ما في التكون البسيط ام لا سينظر بعد اعلم انه قد اشتبه هذا السؤال ومحله الذي
سينظر فيه فقال عامة الشراح ان السؤال هو انه هل يتحقق العدم والضد في التكون الجوهري ام لا سينظر
بعد لكن يرد عليهم انه قد تقرر في الكتاب السابق انه يتحقق في كل تكون العدم الذي هو ضد الصورة
الآتية واذا تقرر هذا فيه يكون هذا الترديد ههنا لغوا ويكون قوله سينظر بعد ازيد لغوا ولهذا قال ان ابا [illegible]
وبعض اخر ان العدم موضوع والضد محمول وليس كلاهما نوعين لان اليونانيين واذن يذكر الموضوع
معرفا بحرف التعريف والمحمول المعرى عنه ولفظ العدم مذكور مع حرف التعريف والضد بدونه فالمعنى
هل العدم ضد الصورة في التكون الجوهري ام لا سينظر بعد فالسؤال والترديد ليس الا في كون العدم ضدا [illegible]
كونه ضدا اذ الترديد انما يكون في ثبوت المحمول لا في الموضوع وهذا القول ايضا باطل لانه لو كان العدم موضوعا
والضد محمولا وكان المعنى كما قالوا لما جاز ان يعطف الضد على العدم بحرف العطف المعبر عنه في العربية بالواو والجمع
العاطف لكن المص عطفه عليه به في كلامه ولانه قد تقرر في الكتاب السابق ان العدم ضد الصورة بل قد نظر [illegible]
من المتن الثاني والاربعين على ان المبادي يجب ان تكون اضدادا وهي ليست الا الصورة والعدم فلا يصح ان يقال
سينظر بعد هل يكون العدم ضدا ام لا ولا يفيد ايهام كون العدم معرفا بحرف التعريف والضد غير معرف شيئا لان العدم
كلي و ضد جزئي ولا ينبغي ان يكون الكلي موضوعا والجزئي محمولا وانا اظن انه اراد بلفظ العدم العدم الذي
العدمي
يقابل الضد تقابل والملكة وبالضد ما ضدا وجوديا ولما بين في اول ثاني الكون والفساد انه لا يمكن ان يكون الكون
والفساد بوجه ما الا ان تحقق التضاد الوجودي الذي يوجد في الكيفيات الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة قال سينظر بعد هل يتحقق العدم الذي قد بين فيما سبق انه يصطحب بالحقيقة ضدا ما مغايرا للعدم ثم ينبغي
ان يعلم ان المص لم يقل سينظر بعد مطلقا بل قال سينظر مع الزيادة فكأنه قال قد نظرنا فيما سبق في العدم

في العدم وبحثنا عنه فيه لكن سينظر سوى ذلك في موضع ما آخر وسنبحث عنه ولننجز ما وعدنا سابقا من ايراد بعض مباحث
متعلقة بالفصل المذكور البحث الاول في ان تعريف الطبيعة الذي ذكره المص هل هو صحيح ام لا وفيه فصول
الفصل الاول في ذكر معان فيسس اي الطبيعة اعلم ان المص ذكر معاني كثيرة للفظ فيسس اي الطبع والطبائع
والطبيعة في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذا سمبلقيوس في شرح المتن السابق وكذلك ابو جيش
وثوماس اقوينا وخونسقه وبندقتس پرريس وقونمبرجنسس وبنداريس ويتولومناس وغيرهم
ونحن نذكر ما هو كثير الاستعمال منها عندهم الاول ان فيسس اي الطبع قد يذكر ويراد منه علة جميع الاشياء
اي الواجب تع كما قال سنقا والمتكلم النصراني آوغستنس وسماه آوغستنس طبعا خالقا وسمى ابو رفاحس
على ما نقل عنه مارسليس في شرح ثاولوجيا افلاطون هذا الطبع بغاية لا متناهية وسماه ابن رشد واتباعه
في اول الفلكيات طبعا طابعا اي خالقا ووضعوا تحت الطبع الطابع اي التي لها طبيعة مطبوعة اي مخلوقة
وهي جميع الموجودات سوى الواجب بالذات وقال يقولومناس وبعض آخر الطبع الطابع
على الاطلاق هو الواجب بالذات لانه اصل الكل ومبداءه والطبع الطابع من وجه والمطبوع من آخر
هو الفلك فانه صادر من الله تعالى وعلة كلية لما يفعل تحته على رايهم وحكم به المص في الفصل الثاني
من اول جو الكائنات والهيولى والصورة طبع طابع بالنسبة الى المركب والمركب طبع مطبوع هذا ما قالوا
لكن ينبغي ان تجتنب من اطلاق الطبع والطبيعة والطابع عليه تعالى الا ان وقفت على اطلاقها عليه تعالى
في الشريعة الحقة وقد يذكر ويراد منه العلل الثانية المرتبة من حيث تعمل على مقتضى الميل المعطى لها من موجد
الطبيعة وبهذا المعنى يقولون انه تعالى والطبيعة لا يفعلان عبثا كما قال المص في المتن الثاني والثلثين
من اول الفلكيات وفي المتن الرابع والعشرين من ثانيها ويقولون ان الطبيعة يفعل ما هو احسن لو امكن
كما قال في الفصل الثاني من كتاب الشباب والشيخوخة وان الطبيعة لا يحب غير المتناهي والخلاء وبهذا
قال ابن رشد في شرح المتن الثامن عشر من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة الطبيعة منتظمة من العقل الغير
المخطي وعلى هذا المعنى يدل ما قال المص في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة فبهذا المبدأ
ارتبط الفلك ومجموع الطبيعة وقد يذكر ويراد منه جميع هذه الاشياء التي يتركب منها مجموع العالم وبهذا
المعنى يقال ليس في الطبيعة شيء عاطل وبه نقول الشيء اما يوجد في طبيعة الاشياء او لا وقد يذكر ويراد به الذات
والماهية وبهذا المعنى نقول التعريف يبين طبيعة الشيء ولهذا تسمى القدماء ما فطنوه ذات الاشياء وماهيتها
اي الهيولى طبيعة ايضا وبعضهم فرق ايضا بين الذات والماهية والطبيعة بان الشيء يسمى ذاتا من حيث انه موجود
وطبيعة من حيث انه يعمل وماهية من حيث يسأل عنه بما هو ويجاب عنه بالحد التام لكن تسميته طبيعة ليست من حيث
يعمل فقط بل من حيث انه موجود ايضا وقد يذكر ويراد بها مزاج كل ذي نفس الحاصل من الكيفيات الاربع
وهذا المعنى اراد جالينوس بالطبيعة في قوله الطبيعة هو الفاعل والطبيب خادم وقد يذكر ويراد بها
الاله المخصوص والكيفية الجزئية لكل شيء وبهذا المعنى يقال كان طبع ارسطو لطيفا وكريما ويقال فلان
طبعه سهل ويقال فلان صعب وقد يذكر ويراد به الميل الطبيعي وبهذا المعنى يقال لكل انسان اشتياق

ويرجو الطبعا ان يعلم اي بالميل الطبيعي وقد يذكر ويراد به معنى اتم شامل على جميع الاشيا جواهر كانت
او اعراضا حتى عممه ثوماس اقوناس بحيث اشمله على الصفات الكائنة فوق الطبع كاللطف والرحمة
بل عممه اسكندر الافروديسي واشمله على الصورة الصناعية حتى قال صورة السرير طبيعته بل قد يشمل
الاشياء المعدومة وبهذا المعنى يقال طبيعة حرف النفي هو سلب ما يوجد بعده وقد ذكر المص في الفصل الرابع
من خامس ما بعد الطبيعة خمسة معان له يستعمل فيها كثيرا قال فيه ان فيلسوف اي الطبيعة قد تطلق ويراد منها
ولادة المتولدات وتكون المتكونات وحدوث الكائنات وصدورها قال اقوناس وهذا هو معناه الاول
وقد ذكر المص هذا المعنى للفظ فيلسوف في المتن الرابع عشر ايضا وقد تذكر ويراد منها الشيء الذي يتولد منه
اذا وجد اولا ما يتولد اي الذات والماهية التي ينشأ منها قوله المتولدات كذا فسر الشارح وقد يذكر ويراد
منه المبداء الذي منه يكون الحركة الاولى في كل ما يكون من الطبع وتوجد فيه بالذات وفي هذا اشار الى تعريف الطبيعة
الذي ذكره في المتن الثالث من هذا الكتاب وقد تطلق ويراد منها المبداء الذي اذا وجد اولا من شيئا ولا متحركا
يكون او يصير من قوته شيء من الاشياء التي توجد بالطبع كما يقال النحاس طبيعة الصنم والاناء والخشب طبيعة
السرير ومثل هذا المبداء ليس الا الهيولى وقد تطلق ويراد منها جوهر الاشياء الموجودة من الطبع انتهى قال
الشارح وهي الصورة والمبحوث عنها هنا هي الطبيعة بالاطلاق الثلثة الاخيرة لكن يفرق ان الهيولى والصورة طبيعتان
لا كاملتان جزئيتان والطبيعة الكاملة الطبيعية هي التي ذكرها المص في الموضع الثالث وهي التي عرفت في المتن
الثالث لان الطبيعي ينظر الى الطبيعة بالنسبة الى الحركة وهذا المعنى الثالث للطبيعة تؤخذ من الطبيعة التي عرفها
المص في الموضع الثاني بانها التي يتولد منها ما يتولد اذا وجدت اولا لانه كما قال اقوناس لما كان يتولد اولا
من المبداء المتصل كالفاكهة من الشجر والطفل من الام التي اتصل بها ناسب ان ينقل اسم الطبيعة الى كل مبداء
الحركة الموجودة في المتحرك وتم اذكرنا عرفت مدلولات الطبيعة المبحوث عنها هنا وغير المبحوث عنها هنا **الفصل**
الثاني في انه هل يمكن ويليق ان يثبت وجود الطبيعة ام لا لما ذكرنا معاني لفظ الطبيعة ناسب ان ننظر
هل يمكن ان يبرهن على وجودها ثم ان يبين ماهيتها وقد اجاب المص عن هذا السؤال في المتن السادس
فتذكره لكن زعم ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا وابن رشد الكبير انه
لا يمكن ان يثبته الطبيعي ويمكن ان يثبته الفلسفي وبعضهم فصل وقال ان الاستفسار بانه هل يمكن
ان يبرهن بوجه ما على ان الطبيعة موجودة سؤال مغاير لسؤال هل ينبغي ان يبرهن عليه ثم قال
يمكن ولكن لا ينبغي وقال الشارح في حله اولا لا يمكن ان يبرهن عليه من الاقدم طبيعي ولا فلسفي لان الطبيعة
ماهية الاجسام الطبيعية وهي لا يمكن ان يبرهن عليها من الاقدم صاحب علم طبيعيا كان او ما بعد طبيعي
لانه ليس لها مبادئ ذاتية اقدم منها يمكن ان يبرهن عليها بها فالطبيعة لا يمكن ان يبرهن على وجودها من الاقدم
طبيعي ولا فلسفي وايضا ان ~~وجود~~ اثبات وجود شيء من الاقدم اثباته بوجوب وجود علته الموجبة اياه
بالضرورة الحافظة لوجوده دائما كما تثبت ان النور موجود بان الشمس الموجبة اياه الحافظة له موجود
لكن لا يمكن ان يؤخذ علة يوجد ويحفظ منها الطبيعة بالضرورة فاثباتها لذلك مستحيل وثانيا يمكن ان يبرهن عليه

لا يمكن ان يبرهن بالاقدم على وجود الطبيعة

عليه من المؤخر لكن من يسعى في اثباته يسعى عبثا ويكون سخرية واضحوكة اما انه يمكن ان يبرهن عليه من المؤخر فبان
بان الموجود في الخارج حركة طبيعية لزم ان يوجد فيه الطبيعة ايضا لكن الحركة الطبيعية موجودة فيه فالطبيعة
ايضا موجودة فيه والشرطية ظاهرة لان الطبيعة مبداء داخلي لمثل هذه الحركة والواضعة ايضا ظاهرة من
نشو الحيوانات ونمو الناميات واستحالة المستحيلات فان هذه الحركات حركات طبيعية لصدورها من المبادئ الداخلة
في الحيوانات والناميات والمستحيلات المتحركة لانا نرى ان هذه الحركات لا تصدر من مباد خارجة عنها قال المص
في المتن الرابع عشر من ثاني النفس جميع الناميات يوجد في نفسها قوة ومبداء تاخذ بها النماء والذبول
بالنظر الى الامكنة المضادة لانها لا تنمو في الفوق فقط ولا في التحت فقط بل فيهما وفي كل جزء منها وايضا
المركبات عرف عندنا من الصورة التي تسمى المركبات بسببها كما ان ذا النفس عرف عندنا من النفس وظاهر ان
بعض الموجودات اجسام طبيعية مغايرة للاشياء التي توجد باسباب اخرى فيمكن ان يبرهن بها على وجود
التي تحصل هي منها وتسمى بسببها طبيعية والى هذا الدليل اشار المص في المتن السادس ثم ان كون الطبيعة
موجودة ليس ظاهرا وبينا بنفسه بحيث اذا لوحظ الطرفان والنسبة بينهما يحصل الجزم به في الحال
كما في قولنا الكل اعظم من جزئه والواحد نصف الاثنين فاما ان يتيقن انها موجودة من شيء اخر اولا
لكن عدم تيقنه باطل لكونه متيقنا في الواقع فثبت انه متيقن من شيء اخر ولا يتيقن من الاقدم فثبت انه
متيقن من المتاخر واما من يسعى لاثباته يسعى سعيا عبثا ويكون سخرية واضحوكة فلانه يبذل سعيه في توضيح
الواضحات كانه امر من المعضلات ويصرف وقته فيما يحصل من ادنى الالتفات كانه شيء من المغلقات واظن
ان تقريرنا هذا مطابق لراي المص في المتن السادس فانه لم يقل فيه لا يمكن اثبات وجود الطبيعة او ان اثبات
وجودها اضحوكة بل قال وسعي اثبات وجود الطبيعة اضحوكة الى اخره فلو لم يكن اثباته ممكنا لا من الاقدم
ولا من المتاخر لكان حق الجواب عن السؤال بانه كان يجب عليه ان يثبت وجودها اولا ثم يعرفها ان يقول
لا يمكن اثبات وجودها اولا اقل واثبات وجودها اضحوكة ولما لم يقل كذلك بل قال وسعي اثبات وجودها
عرف انه يمكن اثباته بوجه من الوجوه اي من المتاخر **الفصل الثالث في ان تحديد الطبيعة الذي ذكر المصنف**
ردي اما اولا فلان الطبيعة امر مطلق غير نسبي لانها الهيولى والصورة وهما جوهران وكل جوهر مطلق غير
نسبي والامر المطلق الغير النسبي لا يجوز ان يحد بامر نسبي لان التحديد على ما قال المص في الفصل السادس
من سادس الجدل يجب ان يكون بالاقدم والامر النسبي ليس باقدم من المطلق بل الامر بالعكس لكن المص
حد الطبيعة بامر نسبي مضاف اي بالمبداء والعلة فان المبداء مبداء ذي المبداء والعلة علة المعلول
فيكون تحديدها بها غير صحيح ويقرب منه ان المص حد الطبيعة التي هي جوهر بالعرض اي بالحركة والسكون
والجوهر لا يجوز ان يحد بالعرض بل العرض يجوز ان يحد بالجوهر كما قال المص في المتن الثاني عشر من سابع
ما بعد الطبيعة فتحديدها بهما ليس بجائز واما ثانيا فلان الطبيعة ماهية الشيء وجوهره كما ظهر من المتن
السابع والفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لكن لا شيء من الجواهر المخلوقة بمبداء وعلة بلا واسطة
لافعالها بل انما تفعل وتعمل بواسطة القوى كما يمكن ان يعلم بالاستقراء لان الانسان مثلا لا يبصر بالقوة

لا يحد الا النسبي بالنسبي ولا الجوهر بالعرض

الباصرة ويسمع بالقوة السامعة ويتحرك بالقوة المحركة ويعقل بالقوة العاقلة وانما يكون كذلك لان ماهية الشيء وجوهره يكون نسبته الى هذا الفعل او ذاك على السوية وبلا فرق واحد منهما من الآخر فيجب ان يوجد مخصص يعين واحدا منهما والا لما امكن ان يفعل شيئا منهما لان العلة اذا كان نسبته الى معلولاته على السوية وبلا فرق لا يمكن ان يعين ويفعل شيئا منها كما قال ابن رشد في شرح الثامن والاربعين من ثاني الطبيعيات وما به التخصيص والتعيين هي القوى فلا يصح ان يكون الطبيعة مبدأ وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يكون فيه اولا وبالذات لان الحركة فصل ما واما ثالثا فلان التعريف المذكور ذكر فيه السابع مع ان كلا لان المبدأ رجال والعلة ساعل لان كل علة مبدأ ولا عكس كليا كما قال المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما كان كذلك كان مشتملا على امر زائد بلا فائدة كما حققنا المص في الفصل الثالث عشر من اول الجدل وكما في قولك لو قلت زيد حيوان انسان او انسان حيوان لانه لما كان انسان شاملا على العالي كان ذكر السافل مغنيا عن ذكر العالي فتعريف الطبيعة مشتمل على زائد بلا فائدة واما رابعا فلانه لا يمكن ان يكون امر طبيعي مبدأ وعلة للمتقابلين على ما بين المص في المتن العاشر من ثامن الطبيعيات فان مثل هذا الفاعل متعين لواحد منهما والحركة والسكون متقابلان لما قال المص في المتن العشرين من خامس الطبيعيات ان السكون مقابل للحركة فلما كان الطبيعة امرا واحدا طبيعيا لا يمكن ان يكون مبدأ وعلة للحركة والسكون لكن المقدم حق فكذا التالي واما خامسا فلانه لا يصدق على جميع افراد الطبيعة وكل تعريف لا يصدق على جميع افراد المعرف فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اما الصغرى فلان طبيعة بعض الطبيعيات ليست مبدأ وعلة للحركة والسكون فان الارض التي هي جسم طبيعي ليس طبيعتها مبدأ وعلة للحركة فانها ثابتة في وسط العالم غير متحركة اصلا كما قال المص في الفصل الثالث من ثاني الفلكيات والافلاك التي هي اجسام طبيعية ليس طبيعتها مبدأ وعلة للسكون كما قال في المتن السابع من تاسع ما بعد الطبيعة واما الكبرى فلان شرط التعريف ان يكون جامعا لكل فرد من افراده واما سادسا فلان الهيولى مع كونها طبيعة كما مر لا يصدق عليها المبدأ والعلة لانها موضوع الحركة ولا شيء من موضوع الحركة بمبدأ وعلة لها فالهيولى ليست بمبدأ وعلة ولان الهيولى ليس لها تأثير وكل مبدأ وعلة له تأثير فالهيولى ليس بمبدأ وعلة وكذلك لا يصدق على بعض الصور المبدأ والعلة لان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة لا تصدر حركاتها والا لتحركتا من انفسها وهو مخالف لما قال المص في المتن الحادي والثلثين من ثامن الطبيعيات واما سابعا فلان هذا الحد لا يبين ماهية الطبيعة بل فعلها اي الحركة والسكون وحد كل شيء يجب ان يبين ماهيته على ما قال المص في الفصل السادس من ثالث الجدل وفي الكتاب الثاني من البرهان

الفصل الرابع في تعيين المطلب ونقل بعض تعريفات اخر للطبيعة

تعريف الطبيعة المذكور الذي هو مبدأ وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يوجد فيه اولا وبالذات لا بالعرض قد علم بجميع اجزائه مفصلا في شرح المتون المذكورة وسيعلم من دفع الاعتراضات المذكورة ازيد مما علم اولا ويثبت صحته وحسنه بان هذا التعريف يبين ظاهرا ومفصلا قوة الطبيعة وحالها ويميزها عن جميع ما عداها ويتحقق كل جزء منه في كل فرد منها وكل تعريف كان كذلك صحيح حسن لانه مطابق بقوانين حسن التعريف وصحته فالتعريف المذكور صحيح حسن وبانه اتفق جمهور العلماء الذين جاؤوا بعد المص العالمون بجميع قواعد صحة التعريف وقبحه على انه صحيح حسن وقبلوه بحسن قبول وكل ما كان كذلك فهو صحيح حسن فهذا التعريف صحيح وعرفها الرواقيون على ما نقل عنهم تابعهم سنبليقيوس في الفصل السابع من الكتاب الرابع للالطاف بتعريف غير مناسب جدا للطبيعة التي نحن بصدد بيانها فقال فيه ان الطبيعة ليست شيئا سوى الله تعالى والصورة الالهية السارية في مجموع العالم وكل جزء من اجزائه ثم قال لا يكون الطبيعة بدون الواجب تع ولا الواجب تعالى بدون الطبيعة بل كلاهما شيء واحد ولا يفترقان في الدرجة والجاه وهذا ليس بمناسب لما نحن فيه لانه لا يطلب ههنا الطبيعة الكلية التي ذكرناها ايضا في الفصل الاول بل يطلب الطبيعة الجزئية لكل شيء وعرفها ارمس المثلث بالحكمة وفيثاغورس بانها قوة كاملة سارية في مجموع العالم واجزائه وقبله افلاطون على ما صرح به في المقالة العاشرة من كتاب الجمهور وافترق هؤلاء بينهم فان الرواقيين قالوا الطبيعة هو الله تعالى وصورته الالهية والافلاطونيين حكموا بانها شيء صادر من نفس العالم الكلية ولهذا كانوا يسمون الطبيعة اثر نفس العالم وآلته كما قال ثامسطيوس في شرح الفصل الثالث من الكتاب الثامن عشر من ثوثوثيا افلاطون ولذلك ايضا كانوا يقولون ان الطبيعة ظهرت من نفس العالم كالنور من الضياء وسموها آلة اسفل للقدرة الالهية بل صور افلاطون الطبيعة تحت النور العمودي الذي هو رابط الكل ولان تعلم تمام البحث لاحظ ترتيب الموجودات على رأي افلاطونيين واعلم انهم حكموا بان الواجب فوق جميع الموجودات واعلى من الكل ووضعوا تحته العقل المتعلق به المثال ووضعوا تحت العقل النفس التي يتعلق به المعاني وقالوا اصدر من نفس العالم قوة بذرية منصبة في الهيولى وسموها طبيعة فالطبيعة قوة بذرية منصبة من نفس العالم في الهيولى ولما كانت الهيولى منتشرة في كل جسم وكل جزء من اجزاء عالم الاجسام قالوا ان الطبيعة اي القوة البذرية المذكورة توجد في كل جسم وكل جزء من اجزاء عالم الاجسام وهذه القوة البذرية ليست هيولى ولا صورة بل متوسطة بينهما وطريق موصلة الى الصورة وهذه الصورة تحصل بتوسط هذه القوة من المعاني والمثل التي يرتبط هي بها كما بينا في الفصل الثامن من تعليم الصورة وسمى هؤلاء الافلاطونيون الطبيعة حياة متأخرة وسميت حيوة لانها سبب الحركة وهو مرتبطة بالنفس وسميت متأخرة لان الحياة الاولى الحقة متعلقة بالعقل والحيات الوسطى متعلقة بالنفس والمتأخرة بالطبيعة والله تعالى فوق الحياة ومبدأ الحيوة والهيولى قاعدة تحت الحياة وحيوة العقل اس الحيوة وحيوة النفس كظلها وحياة الطبيعة اونها وحيوة العقل كالشمس وحيوة النفس كالنور وحيوة الطبيعة كالظل هذا هو اجمال ما كتب بعض الافلاطونيين لكن لا يفهم منه امر محقق صادق للطبيعة كما ينبغي وصور الطبيعة بعض اخر منهم بتصويرات اخر تركت ذكرها لعدم افادتها تعينها وتحقيقها مع اشتمالها على كثرة الكلام ولكن لا اترك تعريف يحيى النحوي فانهم اياها بعد ما اعترض على تعريف المص لها بانه لا يفيد ماهية الطبيعة بل فعلها فقال الطبيعة هي حيوة او قوة سارية في الاجسام المصورة لها والمدبرة فيها ومبدأ لان يتحرك ويسكن ما هي فيه اولا وبالذات لا بالعرض وهذه العبارة الطويلة ماخوذة من كلام افلاطون والمص مختلفة منهما لكن لا يبين الطبيعة الافلاطونية ولا الطبيعة الجزئية الثابتة

تعريف الطبيعة الكلية

الشيء لا يفعل بحسب ماهيته فعلا لاستواء النسبة الى جميع الافعال بل لا بد من مخصص

الطبيعي لا يمكن ان يكون علة للمتقابلين

الارض ثابتة غير متحركة

ولهذا تركت بيانها مفصلا وعرفها ابقراط بانها قوة مجبولة في الاجسام ساكنة فيها بها تنضبط ممن
وهذا التعريف اقرب وقد عرفت بتعريفات اخرى سوى ما ذكرنا وتعريف المص احسن واولى كما سيظهر
في حل الادلة الموردة على عدم صحته **الفصل الخامس في حل الادلة الموردة في الفصل الثالث على عدم**
صحة تعريف المص الطبيعة قال اكثر شراح اللاتين في الجواب عن الاول ان الطبيعة يمكن ان يلاحظ على وجهين
صورة وبهذا الوجه تدل على الاضافة الى ذي المبداء وتكون امرا مضافا ومادة والملحوظة بهذا الوجه تدل
على مادة بمعنى الاضافة اي ماصدقه الذي هو ماهية الشيء ثم تنازعوا في انه بأي وجه يؤخذ المبداء في التعريف
فقال الفرقة العظمى انه يؤخذ مادة لان مقصود المص ههنا ان يكشف المعنى الصوري المعاين للجسم الطبيعي
لان يكون موضوع الطبيعيات وهو الطبيعة المأخوذة مادة لا صورة قالوا وبهذا البيان يحفظ كون التعريف
ذاتيا ولا يمكن ان يحفظ لو اخذ المبداء صورة وهؤلاء لم يتفكروا فكرا صحيحا في تقسيم المبداء لان المبداء المأخوذ نحو
مادة يتعرى عن المعنى الصوري للمبداء او عن اسم المبداء لانه حينئذ شيء مطلق والمبداء يجب ان ينظر ويضاف
الى ذي المبداء كما ان الاب الملحوظ مادة ليس بابا بل انسانا مطلقا وعلى هذا الوجه المبداء الملحوظ
مادة ليس بمبداء اصلا وايضا قد اخطاؤا في قولهم مقصود المص ههنا هو كشف المعنى الصوري المعاين
للجسم الطبيعي لان يكون موضوع العلم الطبيعي لان مقصوده هو بيان المبادي من حيث تركب منها الجسم بالفعل
كما بينا في شرح المتن الاول من الكتاب السابق وفي مدخل هذا الكتاب السابق وفي مدخل هذا الكتاب ولا يلزم
منه ان لا يكون التعريف ذاتيا كما سنبينه فينبغي ان يجاب عنه بان المطلقات تكون على ضربين بعضها مطلق
محض كالحيوان والانسان وهو يجب ان يعرف بالمطلقات كما نبه في الفصل السادس المنقول في الدليل
الاول وبعضها وان كان من وجه مطلقا لكنه مضاف الى شيء اخر من وجه اخر واضافته اليه كالمتمم له وهو
يتبين ويعرف بهذه الاضافة مثلا القوة البصرية مطلقة فانها من النوع الثاني للكيف لكنها لا يمكن ان تبين
وتعرف بتعريف مطابق بها الا بالاضافة والتجاوز الى قابل المبصرية ولان تعرف هذا على ما ينبغي يجب
ان تعلم ان الفلسفي ايضا يبحث عن الطبيعة كما يمكن ان يرى في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لانه
يبحث عن كل جوهر فيبحث عن الطبيعة التي هي جوهر ايضا ويبحث عنها الطبيعي لكن بوجه اخر فان الفلسفي يبحث
عنها مأخوذة على الاطلاق من حيث انها جوهر وموجود ومجرد عن كل مادة وحركة والطبيعي يبحث عنها من حيث
نسبته الى الحركة كما يبحث عن سائرها بهذه النسبة لان الاشياء المبحوثة عنها في الحكمة الطبيعية هي الاشياء
التي يكون لها نسبة الى الحركة كما يستفاد من المتن الحادي والسبعين والثالث والسبعين من هذا
الكتاب وفي المتن الاول من سادس ما بعد الطبيعة فلما كان الطبيعة يبحث عنها في الحكمة الطبيعية من حيث
نسبتها الى الحركة يجب ان يعرف فيها تعريفا طبيعيا بما يكون له نسبة الى الحركة اي بانه مبداء وعلة للحركة
ويقال على الاثبات المذكور ان بيان شيء وتعريفه بالنسبة الذاتية الى شيء مغاير لبيانه وتعريفه
به ومثل هذه النسبة التي تسمى تجاوزا يمكن ان يكون امرا باطنيا للجوهر كما يظهر في المخلوق الذي
لا يمكن ان يلاحظ من حيث انه مخلوق بدون النسبة الى الخالق والطبيعة لم تعرف بالحركة التي هو عرض

بعض المطلقات مطلق محض وبعضها مطلق من وجه ومضاف من وجه اخر

كما ان

عرض بل بمبداء الحركة والمبداء ليس بعرض بل جوهر مع النسبة الى الحركة واقول في الجواب عن الثاني ان مبدا الحركة
وكل فعل بالكلية في الجوهر المخلوق على ضربين احدهما قريب وبلا واسطة والاخر اول واصلي والاول في الاحياء
قوة كالقوة الباصرة وفي العناصر هي الكيفيات الاول وفي الثقال والخفيفات هي الثقل والخفة والثاني هو جوهر الشيء
في الكل لان ما يقتضي شيئا في انه وجد يقتضيه في ان يكون مستعدا لان يعمل وهو هذا المبداء الاول يعمل بالقريب
المصدر للافعال بلا واسطة لا بالاولية فالطبيعة مبداء اول واصلي للحركة والسكون لا قريب وبلا واسطة
كما بين في محله ولهذا قال في تعريفها اولا اي اصالة ويوضح ما قلنا ما قال المص في المتن الرابع والعشرين
من ثاني النفس في تعريف النفس من انها التي بها نحيي ونحس ونتعقل اولا اي اصالة وعن الثالث بان ما ذكر
فيه السافل مع العالي انما يكون مشتملا على امر زائد بلا فائدة اذا ذكر السافل معه بلا فائدة وهذا انما اذا كان كلاهما
ناظرين الى معرف متواطئ على السوية واما اذا كانا ناظرين الى معرف مشكك بالنسبة الى افراده فلا يكون
لذلك بل ان يذكر كلاهما وما نحن فيه كذلك اما اولا فلان الطبيعة مبداء فقط للحركة والسكون في الاشياء التي
تحرك من الخارج وفي الاحياء وعلة لهما ايضا لانها تتحرك من ذواتها فللاشارة الى هذا ذكرهما المص معا
فليس في تعريفه امر زائد اصلا واما ثانيا فلان الطبيعة قسمان الهيولى والصورة وهي تقال عليهما بالتشكيك
فان الهيولى طبيعة بوجه والصورة طبيعة باخر كما سنبين ولما كان كذلك وجب ان يذكر في تعريفها امران
يكون احدهما ناظرا الى الهيولى ومطابقا بها والاخر ناظرا الى الصورة ومطابقا بها فذكر المص لفظي المبداء
والعلة ليكون المبداء راجعا على الهيولى والعلة على الصورة وبهذا يعلم ان ما قال زابارلا وبعض من ان
المبداء والعلة اخذا ههنا لشيء واحد ويعنيان شيئا واحدا رديء وعن الرابع بان الحركة والسكون المأخوذين
في تعريف الطبيعة ليسا بمتقابلين بل امرين يترتب وينفعل احدهما الاخر فان الحركة تترتب وتفعل السكون
كالطريق الى المنتهى ومبدا مثل هذين الامرين انما يكون واحدا فلا يكون الطبيعة مبداء وعلة للمتقابلين
فان السكون يمكن ان يلاحظ بوجهين الاول بالصورة اي بعدم الحركة بالفعل والثاني بالمادة وكأنه
صورة ما في الجسم الساكن وهذا ايضا على ضربين احدهما في الحد منه والمبداء والاخر في الحد اليه او المنتهى
والسكون المنتهى في الحد منه والمبداء الذي يبتدئ الجسم الطبيعي ان يتحرك بالطبع منه يقابل الحركة بالطبع
جزما فان مثل هذا السكون قسري يخالف لمقتضى طبيعة الجسم لانه حاصل من علة خارجة جبرا ولانه اذا
وقع الحركة الطبيعية يزول السكون كما يرى في الحجر المرفوع من الارض فانه ساكن في اليد مثلا قسرا ثم يتحرك
منها الى الارض طبعا اذا لم يمسك وسكونه فيها قسرا متقابل للحركة منها طبعا واما السكون في الحد اليه والمنتهى
فهو الذي يطلب بالحركة الطبيعية ويفعل الحركة في جميع الكائنات لاجل حصوله لان الكائنات تتحرك لان تسكن
والافلاك تتحرك لان تتحرك على ما قالوا وهذا السكون والحركة ليسا بمتقابلين بل امرين يترتب وينفعل احدهما
للاخر كالطريق والمنتهى والطبيعة مبداء وعلة لهذا السكون اولا وبالذات لان العلة التي تتحرك بسببها شيء
طبعا علة لسكونه طبعا ايضا لانه الى اي موضع يتحرك كل جسم بالطبع يسكن فيه بالطبع كما قال المص في المتن
الثاني والتسعين من ثاني الفلكيات واجاب فورفريوس عن الخامس على ما نقل عنه يحيى النحوي بان كلمة او

مبداء الافعال في الجواهر المخلوقة اثنان قريب هو قوتها في الاحياء والكيفيات الاول في العناصر والثقل والخفة في الثقال والاخف صورها

فيكون

في التعريف بمعنى او الانفصالية فح معنى التعريف الطبيعة مبدأ وعلة لان يتحرك او يسكن الشيء الذي هو فيه اوّلا
وبالذات لا بالعرض والواجب ح ليس الا ان يكون الطبيعة مبدأ وعلة للحركة فقط في بعض الاجسام
ومبدأ وعلة للسكون فقط في بعضها لا ان يكون مبدأ وعلة لكليهما في كل جسم واثبت ما قال بان طبيعة
النار ليست مبدأ وعلة لسكون النار لانها لا تسكن اذا كانت خارجة من حيزها واذا وجدت فيه تحت
فلك القمر لا تسكن اصلا بل تتحرك دائما حركة دورية وقبله ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات
الشفاء فانه قال فيه وقد حدت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وليس
على انه يجب في كل شيء ان يكون مبدأ للحركة والسكون معا بل على انها مبدأ لكل امر ذاتي يكون للشيء من الحركة
ان كانت والسكون ان كان وقبله ايضا برتيس وفوشتعه وبعض اخر ولكن لا ينبغي ان يقبل الا ان المص لا يريد
ان يذكر في التعريف كلمة والتي ظاهرها على خلاف المراد لانه ح لا يكون تعريفا بل الغازا والدليل المأخوذ من النار
لاثبات ما قال فاسد لكون النار على علم لان للنار حيزا طبيعيا معينا تصعد اليه بطبعها بحيث لا يمكن ان تصعد
بعد الى ما هو فوق منه بل تسكن فيه طبعا لكن تتحرك حركة دورية بالقسر من الفلك ولما وجب ان يؤخذ في جميع
التعريفات بالذات لا بالعرض يصدق عليها انها مبدأ وعلة للسكون بالذات فلا يصح ما قال ان طبيعة
النار ليست مبدأ وعلة لسكون النار واجاب ثوماس اقوناس وبقولومناس وزابارلا وفونسكه
وقونمبريجنس وروبيس وماستريس وفراتجتس وبعض اخر بعد اخذ الواو للجمع بان الطبيعة
كما تكون مبدأ وعلة للحركة كذلك تكون مبدأ وعلة للسكون لكن لا تكون مبدأ وعلة لكل منهما في كل جسم
طبيعي بل يكون علة بحسب احتياج كل واحد منه ومناسبته بحيث يكون في بعض الاجسام الواقعة تحت فلك
القمر مبدأ لكل منهما وفي بعض الاجسام مبدأ وعلة للحركة فقط كما في الافلاك وفي بعضها يكون مبدأ وعلة
للسكون فقط كما في الارض الكلي فالطبيعة وان كانت مبدأ وعلة لهذه الحركات والسكنات لكن بحسب مناسبة
حال الجسم الذي يكون الطبيعة له وقال الشارح هذا الجواب ليس بلا مناسب عندي ويؤيده تعريف المص
للنفس في المتن الرابع والعشرين من ثاني كتب النفس حيث قال فيه النفس هي التي نحيي ونحس ونتحرك ونعقل
اولا فان هذا التعريف لا يصدق بجميع اجزائه على كل نفس فانه لا يصدق على نفس النبات الحساس والعاقل
ولا على نفس الحيوان النباتي والنفس الحيوانية انهما عاقلة بل انما يصدق جميعها على النفس الانسانية فبعض
النفوس كالنفس النباتي يحيي ويتحرك منها النبات فقط وبعضها كنفس الحيوان النباتي والنفس الحيوانية يحيي
ويتحرك ويحس بها الحيوان النباتي والحيوان وبعضها كالنفس الانسانية يحيي ويحس ويتحرك ويعقل منها
الانسان فتفصيل معنى هذا التعريف انما تكون الحياة يكون من النفس وانما يكون الحس يكون من النفس
وانما يكون التعقل يكون من النفس وانما يكون المجموع يكون من النفس كما ان المبدأ الاول وعلى هذا قس تعريف
المبدأ وقال انما تكون الحركة الطبيعية فقط تكون من الطبيعة وانما يكون السكون فقط يكون منها وانما يكون
كل منهما بالتناوب يكون منها كما ان العلة الاصلية واجاب سمبليقيوس ويحيى النحوي وبعض اخر بان الطبيعة
مبدأ وعلة للحركة والسكون في جميع الاجسام الطبيعية فان المراد من السكون المذكور في التعريف ليس هو

الافلاك متحركة باجزائها ساكنة بكليتها
الارض متحركة باجزائها وفي الكيف ساكنة بكليتها

هو المعنى الخاص الوجودي والمنتهى الحقيقي للحركة الطبيعية بل هو المعنى العام العدمي اي عدم الحركة
واذا اريد هذا المعنى يصدق التعريف على طبيعة الفلك فان الفلك متحرك باجزائه وساكن بكليته
لانه لا يتبدل مكانه الكلي وعلى طبيعة الارض ايضا فان الارض متحركة باجزائها فانها تتحرك في الكيف
فانها قد تتسخن وقد تتبرد وفي المكان فانها اذا اخرجت من حيزها تتحرك اليه وساكنة بكليتها كما سيجيء في الفصل
الثالث عشر من ثاني الفلكيات قال الشارح الظن ان هذا الجواب حق واجيب عن السادس بان الهيولى طبيعة
على انه مبدأ منفعل والصورة طبيعة على انه مبدأ فاعل وهكذا يكون صور الامور الثقيلة والخفيفة والعناصر
تتحرك بعد ان المولد الخارج واصالة من صورها الداخلة فيها وقربا من الثقلة والخفة والجواب عن
الدليل الاخير ظاهر من الجواب عن الدليل الاول فان الطبيعة تنظر ههنا من حيث تنظر الى الحركة فان الطبيعي
انما يبحث عنها ملحوظة بهذا الوجه ولهذا وجب ان يعرف ههنا هكذا فعرفته ببيان ماهيتها طبعا وعلها
فانها لم تعرف بالحركة التي هي عرض بل بمبدأ الحركة والمبدأ ليس بعرض بل جوهر ملحوظ مع نسبته الى
العرض البحث الثاني في انه هل كل من الهيولى والصورة طبيعة حقيقة وداخلة في التعريف المذكور ام لا
وفيه فصول خمسة الفصل الاول في بيان انهما ليستا كذلك قال سمبليقيوس ذهب طائفة من الحكماء
الى ان الهيولى فقط طبيعة والصورة ليست بطبيعة واستدل بعض من هذه الطائفة بان الهيولى فقط هي
التي تتبدل وتتغير بالنظر اليه الاجسام الطبيعية وما تتبدل وتتغير بالنظر اليه الاجسام الطبيعية طبيعة
فالهيولى فقط طبيعة وبعض اخر منها بان الهيولى هي التي تكون الاجسام بها قابلة ومستعدة لان تتحرك
وكل ما كان كذلك طبيعة فقط فالهيولى فقط طبيعة وذهب طائفة اخرى الى ان الصورة فقط طبيعة
واستدلوا عليه بان الصورة فقط هي التي يكون بها الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة للاجسام
الصناعية وما يكون به الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة للاجسام الصناعية هي الطبيعية فالصورة
فقط هي الطبيعة وزعم ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ان الطبيعة
التي عرفها المص بالتعريف السابق هي المبدأ الفاعل للحركة وهذا بمنزلة ان يقال ان الطبيعة هي الصورة
فقط وان الهيولى ليست بطبيعة على الاطلاق بل بالنسبة الى شيء والى هذا ذهب واكزيميس وقاوس
وزابارلا قال زابارلا ان الطبيعة بالذات هي الصورة فقط التي هي مبدأ فاعل للحركة ومنفعل منها
باختلاف الوجوه واطلاق الطبيعة على الهيولى ليس الا من حيث انها تعينها وتخصصها الصورة لهذه الحركة
او تلك الحركة واما بالنظر الى ذاتها فليست بطبيعة لانها قوة كلية وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة وهذه
عبارة المترجم ان الهيولى يقال طبيعة لا بالنظر الى ذاتها كانها طبيعة اخرى مغايرة للصورة بل كالواحد
معها لانه قال ارسطو في المتن الثالث والاخير من ثامن ما بعد الطبيعة ان الهيولى هي القوة التي تكون
بالفعل بالصورة ولهذا تكون طبيعة جسما تكون ذا قوة لان تقبل الصورة التي هي طبيعة الشيء لانه
كما نقول ان الخشب الذي لا يصنع صندوق بالقوة ثم اذا صار صندوقا بالفعل بالصورة
لا نقول بوجود صندوقين بل بوجود الواحد بالعدد والذي كان اولا بالقوة في الهيولى فقط ثم صار

بالفعل بالصورة كذلك ينبغي ان نقول للطبيعة لان طبيعة شيء واحد واحدة لا اثنان لكن تدل على طبيعة الجسم بالقوة بالهيولى وعليها بالفعل بالصورة

ذكر بعض ادلة على ان الصورة فقط هي الطبيعة فقط لا الهيولى

استدل اولا بانه اذا وقع الكلام للالفاظ المشككة ينفهم على الاطلاق للفرد الاول الذي يكون من هذا الجنس كما قال المص في ابتداء الرابع ما بعد الطبيعة ولهذا علمنا في المتن الثاني منه ان العلم في كل موضع يكون حقيقة للشيء الاول والذي يتعلق به ويقال لاجله ما علاه والطبيعة لفظ مشكك والصورة من اول لها كما سيأتي فالمقصود من الكلام للطبيعة وتعريفها هي الصورة فقط وثانيا بان المص صرح في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة ان الصورة تقال طبيعة اولا وحقيقة وتقال الهيولى ايضا طبيعة من حيث انها قابلة للصورة ويقال التكون والتولد ايضا طبيعة لانه طريق الى الصورة وثالثا بان المص قال في المتن الحادي عشر باي وجه يسمى الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة بمثل هذا الوجه يسمى الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة لكن لا نسمي شيئا ما كان على مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة فقط لانه ح ليس له صورة السرير وليس على مقتضى الصنعة ولا في الاشياء التي توجد من الطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة لا يملك طبيعة ولا يكون من الطبع قبل ان يقبل الصورة الداخلة في المعنى التي نذكرها حين نعرف اللحم او العظم وكرر هذا ظاهرا في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال في جميع الاشياء التي توجد او يكون من الطبع اذا تحقق الشيء الذي منه تستعد هي ان توجد او تكون لا نقال طبيعة لو لم تكن ذوات نوع وصورة بالفعل وما نقل لا يمكن ان يكون صادقا لو كانت الهيولى طبيعة بالنظر الى ذاتها وبصور القياس هكذا الهيولى يكون في ذاتها بالقوة بالنسبة الى الصورة التي هي طبيعة ولا شيء مما يكون في ذاتها بالقوة بالنسبة الى شيء هو طبيعة بطبيعة بالنظر الى ذاته فالهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها ورابعا بان المص قسم الجوهر في المتن الرابع عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة الى الهيولى والطبيعة اي الصورة والمركب الطبيعي وكما ذكر الهيولى في هذا التقسيم مقابلة وقسيمة للطبيعة علم ان الهيولى ليست بطبيعة عنده وخامسا بان الهيولى ليست مبدأ وعلة للحركة اذ لو كانت مبدأ وعلة لها لكانت البتة علة مادية لها بوجه ما لانه لا يمكن ان يكون علة مادية لها بوجه ما لان ما يكون علة مادية لشيء يكون موضوعا له والهيولى ليست موضوعا للحركة لان الحركة عرض ولا يوجد شيء من الاعراض في الهيولى كما في الموضوع ولانه لو فرض ان الهيولى مبدأ لحركة ما لا يكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان تكون علة مادية لان كون شيء علة يدل على تأثيره والهيولى قابلة والقبول ليس بتأثير ولان الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء انما يفعل حال كونه موجودا والهيولى قوة فقط والعلة هو الذي يفعل فالهيولى ليست علة للحركة فليست بطبيعة ولا داخلة في تعريفها وسادسا بان الهيولى ليست متعينة بالنظر الى ذاتها لحركة واحدة بل هي بلا فرق بالنسبة الى كل حركة كما هو ظاهر عند كل احد والطبيعة مبدأ معين للحركة لما قال المص في المتن الثاني من ثامن الطبيعيات ان الطبيعة متعينة لامر واحد ولانها لو لم تكن متعينة لكان كل حركة طبيعية لان كل حركة كانت بحسب ميل ما يفعل وما يكون بحسب ميل الفاعل طبيعي فالهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها وسابعا بان طبيعة كل جسم واحدة والصورة طبيعة فلا يكون الهيولى طبيعة والا لكان طبيعة كل جسم اثنين فقال زابارلا ولهذا قال ارسطوطلس في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب انما يقال لكل شيء ما كان الطبيعة اذا كان بالفعل كما كان لا اذا كان بالقوة لانه ح يكون ما كان له بالقوة وقال في المتن الثاني عشر منه ولما كان كل شيء يكون ازيد اذا كان بالفعل مما اذا كان بالقوة يلزم ان يكون الصورة ازيد طبيعة لشيء من ان يكون الهيولى طبيعة له لكن المدلول بها طبيعة واحدة انتهى ويحصلون من هذا ان لا يدخل كل من الهيولى والصورة في تعريف الطبيعة بل الصورة فقط

الفصل الثاني في بيان ان كل واحد من الهيولى الاولى والصورة الجوهرية طبيعة بالذات وداخل تحت تعريفها

الى هذا الرأي ذهب اكثر شراح كتب المص منهم سمپلقيوس فانه عد في شرح المتن الثاني من هذا الكتاب وفي دخوله في المتن السادس عشر والسابع عشر منه معاني جمة للطبيعة حيث قال ان الطبيعة تؤخذ اولا للهيولى وثانيا للصورة الخ ثم قال فيه وقال اوفرموس ان الهيولى والصورة يصدق عليهما تعريف الطبيعة وثمسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد وتوماس اقويناس سغوتس وقونمبرجنسس وفوميلتنسس ومرتاوس وپرريس وروبيس واورساوآريغا وماسترييس وبوو وجم كثير اخر وهذا هو رأي المص ايضا فانه اثبت في هذا الفصل قصدا كون كل واحد من الصورة والهيولى طبيعة لا الهيولى فقط كما ذهب اليه القدماء ولهذا استنتج في المتن العاشر ان كل منهما اي الهيولى والصورة وقال فالهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم كائن فيه مبدأ الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الصورة والنوع التي تؤخذ في التعريف وقال في المتن الحادي والعشرين من هذا الكتاب ان الطبيعة اثنتان الهيولى والصورة ثم قال ولهذا يسأل احد بوجهين قائلا لما كان الطبيعة اثنين فهل يكون بحث الطبيعي عن كل منهما او عما يكون منهما الى اخره وفي قال البعض من ان الطبيعة ليست اثنين عند المشائين بل واحدة فقط اي الصورة فمخالف لما ذهبوا اليه وايضا قال المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذلك تطلق الطبيعة على الشيء الذي يكون او يتكون من قوته شيء من الاجسام الطبيعية حال كونه اولا موجودا لا مرتبا ولا متحركا وقد تطلق ويراد منها جوهر الاشياء الموجودة من الطبع ولي ليست الا الهيولى وهذا الشيء ليس الا الهيولى وقال في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب ان الصورة ازيد في ان تكون طبيعة من الهيولى انتهى ويلزم منه ان يكون الهيولى ايضا طبيعة حتى يكون الصورة ازيد منها في ان تكون طبيعة لكن لما كانت الطبيعة مشككا كما سيجيء فكما ان الجوهر والعرض موجودان والجوهر موجود ازيد من العرض كذلك الصورة والهيولى طبيعة ازيد من الهيولى ويستدل على ان الصورة طبيعة بانها هي الجزء الرئيس للجسم الطبيعي وهو المنوع له وهو الفارق للاجسام الطبيعية من الغير الطبيعية وهو مبدأ وعلة لكل حركة موجودة في الاجسام الطبيعية من حيث انها طبيعية فتكون طبيعة حقا وحقيقة وعلى ان الهيولى طبيعة بانها لما كانت مقومة بالذات للجسم المركب الطبيعي تكون طبيعة لكنها مقومة له بالذات فتكون طبيعة وتثبت الملازمة بانه كما لا يمكن ان يحصل الجوهر من اللاجوهر كما قال المص في المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق كذلك لا يمكن ان يقوم المركب الطبيعي بالذات من اللاطبيعة

وبأن الهيولى موضوع أول لا يحصل منه شيء آخر كما قال في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق والطبيعة دائما موضوع ما ويكون في الموضوع كما قال في المتن الرابع من هذا الكتاب فالهيولى طبيعة وبأن الهيولى لما كانت مبدأ الحركة فيما تكون فيه طبيعة لكنها مبدأ الحركة فيما تكون فيه فتكون طبيعة وتثبت الملازمة بأن الهيولى تصدق عليها تعريف الطبيعة وكل ما يصدق عليه تعريف الطبيعة المعرفة طبيعة لأن الطبيعة لأن كل ما يصدق عليه التعريف يصدق عليه المعرف فلما كانت الهيولى مبدأ الحركة تكون طبيعة وتثبت المقدمة الواضعة بأن الهيولى مبدأ التكون كما يأتي في الكتاب السابق والتكون حركة لأن الحركة المأخوذة في تعريف الحركة الطبيعة يراد بها المعنى الأعم الشامل للتكون كما مر فالهيولى مبدأ الحركة ويستدل على الثاني أي على أن كلا من الهيولى والصورة داخل في تعريف الطبيعة الذي ذكره المص لا الصورة فقط كما زعم البعض بأنه لما كان كل منهما طبيعة في نفس الأمر كما مر عرف به كلا منهما وبأن المص بعد ما عرف الطبيعة في المتن الثالث بين في المتون المتعاقبة له تقسيمها وذكر الهيولى والصورة والنسبة التي تكون بينهما فيكون كل منهما داخلا في تعريفها الذي ذكره فيه وبأنه لو كان مراد المص إخراج الهيولى من تعريف الطبيعة لكان صنيعه رديا لأنه كما يجب عليه أن يقسم الطبيعة الطبيعة إلى الهيولى والصورة أولا ثم أن يعرف القسم الثاني الذي أراد تعريفه لأنه هكذا يجب أن يعرف الأشياء التي يكون مدلولاتها كثيرة كما قال في الفصل السادس من سادس الجدل ولما لم يقسمها أولا وعرف أنه عرف به كلا منهما وكذا لو كانت الهيولى خارجة من تعريف الطبيعة المذكور لما كان الطبيعة المعرفة عنده اثنين ولما صح أن يسأل بما سئل به في المتن الحادي والعشرين من أنه لما كان الطبيعة اثنين الهيولى والصورة فهل يبحث الطبيعي عن كل منهما إلى آخره والتالي باطل فكذا المقدم وبأن القدماء كانوا زعموا أن معنى الطبيعة وتعريفها إنما تحقق في الهيولى وسموها فقط طبيعة والمص لا ينكر تحقق معنى الطبيعة وتعريفها فيها وتسميتها طبيعة بل إنما ينكر انحصار التحقق فيها وتسميتها فقط طبيعة ويقول أن الصورة أيضا كذلك لكن كان يجب أن ينكرها لو كان مراده أن يخرجها من التعريف المذكور فلما لم ينكرها علم أنها داخلة فيه لكنه لم ينكرها فعلم أنها داخلة فيه نعم الصورة تقصد من التعريف المذكور قصدا أولا وأنسب من قصد الهيولى منه فإن الصورة طبيعة أزيد وأكمل من الهيولى وكل ما طبيعة أزيد وأكمل من الهيولى تقصد من تعريف الطبيعة قصدا أولا وأنسب من قصد الهيولى فالصورة تقصد منه قصدا أولا وأنسب من قصد الهيولى منه وأن الصورة مبدأ وفاعل كما يجيء وليست بمبدأ فقط بل وعلة للحركة أيضا وأما الهيولى فمبدأ ومنفعل فقط وكل ما كان كذلك أي مبدأ وفاعلا وعلة للحركة تقصد من التعريف المذكور قصدا أولا وأنسب من قصد ما ليس كذلك أي الهيولى فالصورة تقصد منه قصدا أولا وأنسب من قصد الهيولى منه وأن الصورة مشترك فيه أولا للفظ الطبيعة المشترك والهيولى مشترك فيه ثانيا والمشترك فيه الأول تقصد من تعريفه المشترك قصدا أولا وأنسب من قصد المشترك فيه الثاني فالصورة تقصد من تعريف الطبيعة قصدا أنسب وأولى من قصد الهيولى منه فإن قلت لما كانت كل من الهيولى والصورة طبيعة وداخلة في التعريف المذكور فما ينبغي أن يقال للعدم الذي هو مبدأ التكون أيضا هل ينبغي أن يقال أنه طبيعة أو لا

وداخل في تعريفها أم لا قلت ذهب ابن رشد وتبعه بعض الشراح من المتأخرين إلى أنه طبيعة وداخل في تعريفها المذكور واستدلوا عليه بكلام المص فإنه قال في المتن الخامس عشر فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على ضربين فإن العدم صورة ما وقالوا أن العدم مبدأ الحركة لأنه مبدأ التكون كما علم من الكتاب السابق والتكون حركة بالمعنى الذي أخذت في التعريف فإنها أخذت بمعنى شامل للتكون والفساد وأنه علة لأنه غاية للفساد والغاية علة ويصدق فيه سائر قيود التعريف فيكون داخلا في التعريف المذكور فيكون طبيعة هذا لكن ينبغي أن يقال أن العدم ليس طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريف الطبيعة حقيقة لكن يجوز أن يقال طبيعة مجازا وأن يصدق عليه تعريفها مجازا أما أنه ليس طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريفها حقيقة فثبت بأن المص قسم الطبيعة المعرفة إلى الهيولى والصورة فقط في المتن العاشر والحادي عشر ولم يذكر العدم أصلا والطبيعة مبدأ ذاتي داخل في جزئي المبدأ وعلة داخلة فيه ذاتيا ومنه أحوال هذا الجسم وأفعاله والعدم الملحوظ صورة لا يمكن أن يكون كذلك حقيقة لأنه معدوم كما مر في أواخر الكتاب السابق ويثبت هذا من تعريف الطبيعة لأن العدم ليس بمبدأ بالمعنى الذي أخذ في تعريفها لأن العدم مبدأ التكون كالحد منه والمبدأ المأخوذ فيه هو المبدأ الفاعل والمنفعل ولا يمكن أن يكون العدم مبدأ فاعلا ومنفعلا وكذلك العدم ليس علة الحركة لأنه ليس بعلة أصلا ولأن العلة المأخوذة في تعريف الطبيعة علة ينشأ ويتفرع منه الحركة كما في الأصل كما أن الصورة كذلك والعدم لا يمكن أن يكون كذلك وأن العدم ليس غاية حقيقة لأن الغاية هي التي يفعل الفاعل لأجلها والفاعل لا يفعل لأجل العدم لا يقال العدم حد ينتهي إليه الفساد فيكون غاية لأنا نقول لا يكون شيء غاية مغايرة لكونه بمقتضى ذاته حدا ينتهي إليه الفساد وكذلك لا يتحقق فيه سائر قيود التعريف لأنه لا يتحقق فيه قيد ما يكون فيه أولا وبالذات لا بالعرض لأن العدم لا يكون في الجسم المتحرك والساكن لأن المتبادر من كونه فيه أن يكون جزءا منه كما أن الهيولى والصورة كذلك ولأن لفظ التعريف يجب أن يحمل على ما هو المتبادر منها فالعدم ليس بطبيعة حقا وحقيقة ولا يصدق عليه تعريفها أيضا وأما أنه طبيعة مجازا ويصدق عليه تعريف الطبيعة كذلك بمناسبة ما فيمكن أن يصدق بأن العدم صورة ما يعني يؤخذ في الهيولى كالصورة ما ولهذا يقال طبيعة كما قال المص في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة فلما كانت الصورة طبيعة حقيقة وصدق عليها تعريفها لذلك جاز أن يقال لما يشابهها أي العدم طبيعة وصادق عليه تعريفها لمشابهته للصورة التي هي طبيعة حقيقة وصادق عليها تعريفها كذلك

الفصل الثالث في أن المركب الطبيعي طبيعة حقيقة أم لا

ذهب سمبلقيوس وكثير من شراح اللاتين أن لفظ الطبيعة قد يطلق ويراد به معانيه الأخر بل قال أنطونيوس روبيوس منهم أن الجوهر التام المركب من الهيولى والصورة طبيعة كاملة وتبعه كثير من شراح اللاتين منهم فرنجيسقس أوويدو وضموا إليه أن لفظ الطبيعة المعرف بالتعريف المذكور مشترك بالمعنى يحمل بالتواطؤ على الهيولى والصورة والمركب منهما واستدلوا على ما ذهبوا إليه ببعض كلمات المص فإنه قال في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة فجميع الأشياء التي توجد وتكون إذا تحقق الشيء الذي منه تستعد أن تكون أو توجد لا تقال طبيعة لو لم تكن

ذوات نوع والصورة فما حصل منهما اي المركب منهما كالحيوانات واجزائها تكون طبيعة وقال
في المتن الاول ان الحيوانات واجزائها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء
والماء طبيعة لان هذه وامثالها تقال انها طبيعة انتهى قالوا وهذا الراي مخالف مخالفة بينة لما
قال المص في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب فانه صرح فيه ان المركب من الهيولى والصورة ليس
طبيعة فانه قال فيه فصورة الاشياء التي توجد في نفسها مبدا الحركة ونوعها الغير الموجودة
مفارقة الا بالعقل تكون طبيعة بوجه اخر واما ما يحصل منهما فليس بطبيعة بل من الطبيعة كالانسان
وهذه اي الصورة طبيعة ازيد من الهيولى انتهى فانه حكم هنا باحكام ثلثة حكم بان الصورة طبيعة بوجه
مغاير لكون الهيولى طبيعة وبان المركب منهما ليس بطبيعة بل حاصل من الطبيعة اي من الهيولى والصورة وبان
الصورة طبيعة ازيد من الهيولى وهو مخالف للاولين فان المركب منهما خارج من تعريف الطبيعة وكل ما هو خارج
من تعريف الطبيعة ليس بطبيعة فالمركب منهما ليس بطبيعة وتثبت الصغرى بان المركب منهما ليس مبدا او علة
لحركة ما يكون فيه وسكونه والا لكان حاصلا في نفسه ومغايرا لها وهو بديهي البطلان ويجاب عما استدلوا به
من كلام المص بان ما نقلوا من الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة ليس بمكتوب فيه كما نقلوه بل المكتوب
فيه في جميع النسخ اليونانية واكثر التراجم اللاتينية ليس الا ما هذه ترجمته فيكون من الطبع ما حصل من كليهما
كالحيوانات واجزائها انتهى وهو ليس بطبيعة كما قال في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب على انه يلزم ان يكون
بجزء الحيوانات ايضا طبيعة على ما قالوا وترجموا عبارته ولم يقل به احد وبان ما نقلوا عنه من المتن من هذا
الكتاب لا يطابق اصل عبارته الواقعة في جميع النسخ اليونانية واكثر التراجم اللاتينية فان عبارته
فيها ليس الا ما هذه ترجمتها بعينها والحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار
والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع **الفصل الرابع في ان لفظ
الطبيعة لا يقال بالتواطؤ على الهيولى والصورة الجوهرية بل بالتشكيك** ذهب دومنيقس سوتس
وتولتس وقونيمبريقنسس الى ان لفظ الطبيعة المعرف بالتعريف المذكور يقال على الهيولى والصورة
بالتواطؤ وقال سقوتس وماتريشيس وبعض اخر انه مشترك معنوي مشكك بالنظر الى كل منهما
وقال ابو يدو وبعض اخر انه يطلق على كل منهما والمركب منهما بالتواطؤ وقال الشارح الكرلي الحق انه ليس
بمشترك معنوي اصلا بالنسبة الى شيء من الهيولى والصورة بل مشترك لفظي اي مشكك فان المشترك
اللفظي ثلثة اقسام عند منطقي اليونانيين الاول المشترك اللفظي المحض وهو المشترك اللفظي عند علمائنا
والثاني المشترك اللفظي القصدي وهو اللفظ المستعمل تارة حقيقة وتارة مجازا والثالث المشكك
والمراد الشارح بالمشترك اللفظي هنا المعنى الثالث فسرناه به والجسم المركب ليس بطبيعة كما مر
حتى يقال هل الطبيعة لفظ مشترك بالاسم وبالمعنى بالنسبة اليه والى هذا ذهب البرتوس الكبير
وسمبليقيوس وسائر شراح اليونانيين وتبعهم ابن رشد وقال في شرح المتن الاول والثالث من هذا الكتاب
وقد علمنا ان هذا التعريف لا يقال بالاشتراك بالاسم ولا بالمعنى بل بالتقدم والتاخر والى هذا ذهب

ذهب ثوماس اقوناس وقويتيرجنيس وهرتادس وثوماس جياتنس قال ونستدل على ما قلنا
بان الطبيعة يقال على الصورة قولا ازيد من مقوليتها على الهيولى على ما قال المص في المتن الثاني عشر في
الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات ولا شيء من المشترك
المعنوي والمتواطئ بمقول على بعض افراده قولا ازيد من مقوليته على بعض اخر كما يأتي فيما قبل المقولات
فالطبيعة ليست بمشترك معنوي ومتواطئ وبان الصورة طبيعة كالمبدا الفاعل وفعل وكمال
الجسم والهيولى طبيعة كالمبدا المنفعل فقط كالسبجي وقوة محضة في ذاتها وقريبة الى العدم كما بين
في اواخر الكتاب السابق ولا شيء بمشترك معنوي ومتواطئ بالنسبة الى المبدا الفاعل والمنفعل
والى الفعل والقوة والى الكمال واللاكمال فالطبيعة ليست بمشترك معنوي بينهما ومتواطئ وبانه
لو كانت الطبيعة مشتركة معنوية بالنسبة الى الهيولى والصورة لكان شيء واحد طبيعتان من جنس واحد
متغايران في نفس الامر لان الهيولى والصورة امران متغايران في نفس الامر والتالي باطل لانه يشكل ان يقال
ذات الانسان حاصل من الحيوانين المتغايرين فيها فكذا المقدم فظهر من هذه الادلة ان الطبيعة لا تقال على الهيولى
والصورة بالاشتراك المعنوي وهي لا تقال ايضا عليهما بالاشتراك اللفظي المحض لان المشتركات في اللفظ
المحضة انما تتوافق في اللفظ واما في المعنى والحد فمتغايرة بالكلية وهذا ليس بواقع فيما نحن فيه وايضا ان الهيولى
تقال طبيعة بالنسبة الى الصورة التي هي فرع اول لها كما ان الحيوان فرد اول للصحيح والنبض والقارورة والدواء
انما يقال صحيحا بالنظر اليه وواحد من المشتركات اللفظية المحضة لا يقال بالترتيب والتقدم والتاخر بالنسبة
الى الاخر وهذا هو ما تلقنا المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الصورة تقال طبيعة على الحقيقة
واما الهيولى فتقال طبيعة لانها قابلة للصورة وهذه عبارته فما يقال من المذكورات اولا وعلى الحقيقة طبيعة هو الجوهر
اي الصورة لان الهيولى تقال طبيعة بسبب انها قابلة لها قال ثوماس اقوناس في شرحه على هذا المحل ظهر منه ان الطبيعة
تقال على الجوهر اي الصورة اولا وعلى الحقيقة لان الهيولى تقال طبيعة لانها قابلة للصورة **الفصل الخامس في الجواب
عن الادلة الموردة في الفصل الاول** يجاب عن الدليلين الاولين اللذين نقلهما سمبليقيوس عن
الطائفتين بانهما لا ينتجان الا ان الهيولى طبيعة صدقا وحقا وقد بيناه نحن ايضا في الفصل
الثاني وهذا صادق في نفس الامر حتى ان القدماء لما لم يقدروا ان يصلوا الى الهيولى الاولى وضعوا جسما
محسوسا على ان يكون هيولى اولى لجميع الاجسام الطبيعية كالنار او الهواء او الماء وقالوا هو جوهر جميع الاجسام
وطبيعتها ولا يلزم منه ان لا تكون طبيعة اصلا وعن الثالث بانه يقال نعم ماهية الاجسام الطبيعية ووجودها
من الصورة ولهذا تكون طبيعة ازيد من كون الهيولى طبيعة لكن الهيولى داخلة فيها وجزء من ذواتها ومبدا انفعالي
لحركة ما تكون فيه وسكونه فتكون طبيعة كالصورة وان كانت ادنى منها في ان تكون طبيعة وايضا ان الطبيعيات
كما تفترق عن الصناعيات بالصورة التي هي فعل جوهري كذلك تفترق بالهيولى لانه ليس للمبدا الهيولاني
قوة ميولانية الى الصورة كذا في الصناعيات بخلاف المبدا الهيولاني في الطبيعيات ولهذا لا يكون افعال الصناعيات
طبيعية بخلاف الطبيعيات وما قالوا من ان الهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها الا انها بالنظر الى ذاتها قوة كلية

وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة وصورة فلا يجديهم نفعا لان المص حين يحكم بان الهيولى طبيعة يتكلم لها من
حيث انها موجودة في الخارج وهي انما توجد في الخارج تحت صورة ما دائما وح تكون متعينة لا محالة وحين
اخذت كقوة كلية وبلا فرق الى كل حركة تكون معقولة صرفة وليس كلامنا ههنا لها ويجاب ايضا عما استدل به
اولا في الفصل المذكور على ان الصورة فقط هي الطبيعة لا الهيولى من انه اذا كان الكلام للالفاظ المشككة ينبهم
على الاطلاق للفرد الاول الذي يكون من هذا الجنس كذا والصورة فرد اول للطبيعة المشككة فيفهم الكلام
الكائن للطبيعة لها فقط فتكون طبيعة فقط لا الهيولى بانه اذا كان الكلام للالفاظ المشككة انما يفهم للفرد الاول
انه اما اليق وفي الشر اكثر او لا على الاطلاق كما نقل ولا يلزم منه ان لا يفهم للافراد السائرة اصلا بل قد يفهم لها
ايضا لكن انها ما لا اليق بل ما يقاوم في بعض الاوقات وهذا هو المفهوم من قول المص المنقول في هذا الدليل
من المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وهو ما قال ان العلم في كل موضع يكون غالبا للشيء الاول والذي
يتعلق به ويقال لما جاء فلا يلزم ان ينفهم الكلام الكائن للطبيعة للصورة فقط حتى يلزم ان تكون
هي طبيعة فقط لا الهيولى والقاعدة المذكورة مناسبة لما نحن فيه فان الكلام الكائن فيه للطبيعة يكون بالاصالة
والاليقية للصورة التي هي الفرد الاول ويكون لا بالاصالة ولا بالاليقية بل بالتبع وقلة اللياقة للهيولى
ايضا ولا يلزم منه ان تخرج من معنى الطبيعة وتعريفها بل بين المص في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة
المنقول في الدليل المذكور ان الموجود مشكك بالنسبة الى الجوهر والعرض بحكم انه لا ينفهم الكلام الكائن
للموجود للجوهر فقط الذي هو فرد اول لا للعرض الذي هو فرد ثان ولا يكون الجوهر فقط موجودا
لا العرض كذلك ههنا لا ينفهم الكلام الكائن للطبيعة للصورة فقط التي هي فرد اول لا للهيولى ولا يكون
الصورة فقط طبيعة لا الهيولى التي هي فرد ثان ومما استدل به ثانيا بانه لا يلزم من كلام المص المنقول فيه
الا ان الهيولى فرد ثان للطبيعة والصورة فرد اول ولا يلزم منه ان لا يكون الهيولى طبيعة بل تكون طبيعة كما
ان العرض مع انه فرد ثان للموجود موجود وبان المص لم يشتبه في الكلام المنقول عنه في الدليل المذكور
في كون الهيولى طبيعة لانه حكم في اول الفصل المنقول فيه حين عد معاني الطبيعة بان الهيولى تقال طبيعة على الاطلاق
وبالذات فلا يجوز ان يريد بالكلام المذكورة في هذا الدليل ان الهيولى ليست طبيعة على الاطلاق وبالذات
بل بالنسبة الى الصورة والان اقض نفسه لكن بين الوجه الذي تكون به طبيعة وقال انها طبيعة من حيث
تكون موضوعة قابلة للصورة التي هي طبيعة ان يد واولى ولهذا قال في المتن الرابع من هذا الكتاب
لان الطبيعة دائما موضوع ما وتوجد في الموضوع وعن الثالث بان ما نقلوه من المتن الحادي عشر
من هذا الكتاب لاثبات ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى لا يفيد مدعاهم فان المص وضع في المتن
المذكور ما ذهب اليه القدماء وتبينه في المتون السابقة عليه من ان الهيولى طبيعة حقا مثبتا ومسلما واراد
فيه ان يبين فقط كون الصورة طبيعة ايضا لان الاشياء والاتقال انها لذا بالفعل لا اذا كانت صاحبة
الصورة كما يمكن ان يرى في الصناعيات فكما ان السرير قبل ان يصير سريرا بالفعل يوضع تحت صورة الخشب
الذي بمنزلة الهيولى والطبيعة عند القدماء كذلك يوضع ههنا الهيولى والطبيعة تحت الصورة الجوهرية

الجوهرية ثم اذا وقع صورة العظم او اللحم بالفعل يصير عظما او لحما وهذا هو مراده مما نقل
في هذا الدليل من الفصل الخامس مما بعد الطبيعة وعن الرابع بان المراد من الطبيعة المذكورة في تقسيم
الجوهر المذكور في المتن الرابع عشر من ثاني ما بعد الطبيعة هي الصورة الجوهرية على ما يدل عليه تقسيم
المعروف من ان الجوهر ثلثة اقسام الهيولى والصورة والمركب منهما كما قسمه المص في المتن الثاني من ثاني
النفس وفي المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى وعبر عنها بالطبيعة فيه لكونها فردا
اول الطبائع لا لكون الهيولى مقابلة لمطلق الطبيعة بل الصورة ولا يلزم منه ان لا تكون طبيعة وعن الخامس بان المراد
بلفظ المبداء المذكور في تعريف الطبيعة هي الهيولى التي هي مبداء انفعالي اي منفعل فقط والمراد بلفظ العلة
هي الصورة التي هي مبداء فعلي اي فاعل مؤثر فان العلة لما كانت اخص يدل على معنى ازيد مما يدل عليه المبداء
وهو التاثير وليس بواجب لان تكون الهيولى طبيعة ان تكون ذا فعل وتاثير فانه من خواص العلة والصورة
لا من خواص المبداء الانفعالي والهيولى وان كان تفعل الهيولى فعلا مناسبا لحالها كما سيجيء ثم ان عدم كون الهيولى
علة بالوجه الذي يكون الصورة به علة مسلم لكن عدم كونها مبداء وعلة بالذي لا يكون الصورة به علة منكر
فان الهيولى طبيعة بوجه مغاير لوجه كون الصورة طبيعة كما يستفاد من المتن الثاني عشر فتكون طبيعة وعلة
مادية فح اقول ان قوله والهيولى لا يمكن ان يكون علة مادية الهيولى للحركة بط قوله لان ما يكون علة مادية لشيء يكون
موضوعا له مسلم لكن قوله والهيولى ليست موضوعة للحركة بط فانها موضوعة للتكون الذي هو واحد من اقسام
الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة كما مر وايضا ان الهيولى موضوعة لسائر الحركات نعم هي موضوعة اولى
وبعيدة كما تكون موضوعة لجميع سائر الاعراض كما بين في كتب الكون والفساد والموضوع الاول القريب
لجميع الاعراض هو الجسم الطبيعي المركب من الهيولى والصورة ثم ان قوله ولانه لو فرض ان الهيولى مبداء الحركة فما
لا تكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان تكون علة بط لانها علة كما مر قوله لان كون شيء علة يدل على تاثيره
والهيولى قابلة والقبول ليس بتاثير مردود بانه لو دلت العلية على التاثير لما كانت العلة المادية علة المعلول
علة مع انه لم يقل به احد فان المشائين اتفقوا على ان العلة اربعة اقسام علة مادية وصورية وفاعلية
وغائية ولو سلم فالهيولى وان كانت قابلة والقبول ليس بتاثير لكن لها تاثير مناسب لحالها لانها تسعى
لصدور الصورة عنها وتسعى مع الصورة لحصول الجسم الطبيعي ومثل هذا السعي فيها ليس الا تاثيرا مناسبا
لحالها ولانها لما كانت احد العلل الاربع كان لها تاثير البتة لو لزم ان يكون لكل علة تاثير على ما قال المستدل
ومثل ما اجيب عن هذا ويجاب عما قيل فيه لان الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء الى اخره فان الهيولى تفعل فعلا
مناسبا لحالها وموافقا لكونها علة مادية وان كانت لا تفعل كالعلة الفاعلية وكونها فاعلا فعلا مناسبا لحالها
وموافقا لكونها علة مادية لا يقتضي ان تكون موجودة بالفعل مع انها لما كانت مقارنة للصورة دائما تكون موجودة
بالفعل دائما وكونها بالقوة انما هو بالنظر الى ذاتها فقط وعن السادس بان الحركة الطبيعية والقسرية
الكائنتين في الاجسام تنظران بالنسبة الى الصورة والى الهيولى والحركة المنظورة بالنسبة الى الصورة تسمى
حركة طبيعية او قسرية تسمى طبيعية اذا صدرت من الصورة المنوعة للجسم المالكة لقوة تقدر بها ان تفعل

مثل هذه الحركة كما تري في صورة النار فانها تحرك جسم النار الى الفوق وتسمى قسرية وجبرية اذا كانت الحركة
على خلاف ميل صورة الجسم من مبداء خارج كما تري في الحجر المرمى الى الفوق فانه يتحرك الى الفوق على خلاف
ميل صورته الى جهة التحت بقوة الرامى وان نسبت الى الهيولى فيمكن ان تلاحظ الهيولى على وجهين تلاحظ بالعقل
اولا بدون صورة ما وتلاحظ ثانيا من حيث كونها ملبوسة بهذه الصورة او تلك فان لوحظت الهيولى بالوجه
الاول فيمكن ان تسمى كل حركة طبيعية لها وموافقة لميلها فان الهيولى الملحوظة بالوجه الاول كما تكون نسبتها الى جميع
الصور على السوية كذلك يكون نسبتها الى جميع الحركات والاحوال الصادرة من تلك الصور وان لوحظت بالوجه
الثاني فيمكن ان يقال بعض الحركات طبيعية وبعضها قسرية لها لان الهيولى الملحوظة من حيث انها متصورة بصورة كذا تحب
حصة من ميل صورتها والجسم الذي هى جزؤها لان الجزء يميل بالطبع الى محل الكل وعن الساير بان الشئ واحد
يكون طبيعة التامة الساوية واحدة ولكن لا مانع من ان يكون طبيعة الا تامة الا ساوية اى جزء طبيعة التامة
الساوية اثنتين **البحث الثالث في ان الطبيعة التي عرفها المص هل تكون مبداء انفعاليا فقط او مبداء فعليا
او كلا منهما وباى وجه تكون** وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** اعلم ان بين العلماء اختلافا عظيما في ان المراد من لفظ
المبداء الماخوذ في تعريف الطبيعة الذي ذكره المص هل هو المبداء الفاعلى فقط او المبداء المنفعل فقط او كلاهما
ذهب ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الى الاول حيث قال ان معنى قولنا مبداء الحركة
اى مبداء فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره واستدل البعض عليه بوجهين اما اولا فبان المص بعد ما ذكر التعريف
المذكور فرق به الطبيعيات من اللاطبيعيات بان قال اللاطبيعيات ليس في نفسها مبداء الفعل فلما فرق به علم انه لو جد
في الطبيعيات مبداء فاعلى للحركة هو الطبيعة لان مبداء الفعل ليس الا مبداء فاعليا واما ثانيا فبانه اعتاد ان يسمى
العلة الفاعلية مبداء منه الحركة والسكون كما يظهر من المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب فالمناسب لعادته
ان يراد به في تعريف الطبيعة المبداء الفاعلى وقد اضطرب كلام سمبلقيوس في شرح قول المص في المتن الاول ان جميع
الاشياء التي توجد بالطبع ترى ان يوجد في نفسها مبداء الحركة وفي شروعه في شرح المتن السادس عشر
والسابع عشر وعد اولا معانى خمسة للفظ الطبيعة وقال تؤخذ اولا بمعنى الهيولى وثانيا بمعنى الصورة وثالثا
بمعنى المركب الطبيعى ورابعا بمعنى التولد والتكون الذي يتكون به الاجسام الطبيعية وخامسا بمعنى ما يكون
علة لحركة الاجسام الطبيعية كما ان الصنعة علة فاعلية للصناعيات وحركاتها ثم قال ان الطبيعة الماخوذة بالمعنى الخامس
تشرع في افعالها من الطبيعة التي هى الهيولى وبتوسط التولد والتكون الذي هى طبيعة اخرى تاتى الى الصورة
التي هى طبيعة اخرى فتفعل الجسم الطبيعى الذي هو طبيعة اخرى وبهذا الوجه تنتهى الطبيعة بالطبيعة الى الطبيعة
ثم قال وان كان يدل لفظ فيس اى الطبيعة اولا على التولد والتكون اذ نظر الى قوة هذا اللفظ لكن يدل ازيد
حقيقة على الطبيعة التي تكون علة فاعلية للاجسام الطبيعية ويعلم من هذا الكلام ان الطبيعة الماخوذة ازيد حقيقة
مبداء فاعلى وفاعل داخلى عنده ثم قال لو كان ان الطبيعة كالصنعة فاعلة فبماذا تفترق عن النفس التي حكم
افلاطون والمص بانها مبداء داخلى فاعل للحركة ثم قال ان الطبيعة اسفل من النفس فلما كانت النفس مبداء
فاعليا للحركة لذوي الانفس لا يكون الطبيعة مبداء فاعليا للحركة والا لما افترقت عن النفس والتالي بط

بط فكذا المقدم فلزم ان تكون الطبيعة مبداء انفعاليا فقط به تصير الاجسام قابلة لان تحرك وتسكن
بنفع العين لا لان تحرك وتسكن نفسها قال فالطبيعة تفترق عن النفس لان افلاطون وارسطو لم يقولا
بكون الطبيعة التي هو مبداء الحركة في الاجسام نفسا لان النفس عندهما محركة الاجسام والطبيعة مبداء
لحركة ما يكون فيه وسكونه لا من جهة التحريك والتسكين بل من حيث يحرك ويسكن بنفع العين اى من حيث يقبل
الحركة والسكون فالطبيعيات لا تقال متحركة من انفسها والا لقدرت ان تسكن انفسها ايضا كما قال المص
بل يرى ان توجد فيها قابلية بها يمكن ان تحرك بنفع العين واثبت ما قال بوجوه ثلثة اثبته اولا بما قال المص
في تعريف الطبيعة لان يتحرك ويسكن ما هو فيه بصيغة اللازم فانها لو كانت مبداء فاعليا لقال مبداء لان
يحرك ويسكن ما هو فيه بصيغة المتعدي ولم يقل لان يتحرك ما هو فيه لكنه لم يقل يحرك ويسكن ما هو فيه
بل لان يتحرك ويسكن ما هو فيه فليست بمبداء فاعلى وثانيا بان الاجسام الثقيلة والخفيفة اجسام طبيعية
ولا يوجد فيها مبداء فاعلى لحركاتها كما يظهر من المتن الثاني والثلثين من ثامن السماع الطبيعى لانه لو وجد
فيها مبداء فاعلى لما سال الفيلسوف في ذلك المتن من اى شئ تتحرك هى ثم استنتج في اخره وقال فظهر
ان شيئا منها لا يحرك نفسه لكن لا يكون فيها مبداء التحريك والفعل بل مبداء الانفعال وثالثا بما سبق من انه
لو كانت الطبيعة مبداء فاعليا للحركة لما افترقت من النفس لان النفس مبداء فاعل لجميع الحركات الموجودة في ذوى
الانفس وهذا يمكن ان يلاحظ في النفس النامية التي هى ادنى سائر النفوس لانا نرى انه يوجد في اصحاب
هذه النفوس مبداء فاعلى داخلى وعلة التغذى والنمو والتولد وكذلك نري ان كل نفس محرك للجسم
وفاعل لجميع الافعال الكائنة فيه فلما كانت الطبيعة مغايرة للنفس كما بين لا تكون مبداء فاعليا بل انفعاليا
وما زعم ان هذا الدليل الماخوذ من تغاير الطبيعة والنفس اقوى ادلته سعى ان يثبت ان النفس ليست بطبيعة
فقال ان الطبيعة والنفس متباينتان لان كلا منهما يعرف بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف
كل منهما مغاير التعريف الاخر متباينان فالطبيعة والنفس متباينتان وثبت الصغرى بان النفس تعرف بانها
فعل الجسم طبيعى آلى كما عرفها المص في المتن السابع من ثاني النفس والطبيعة بانها فعل الجسم لا الآلي ولا غير متجانس
بل الجسم البسيط المتجانس وبانه لما كانت النفس فعل الجسم طبيعى كانت لاحقة بالطبيعة وكل لاحق مباين
للملحوق به فالنفس مباينة للطبيعة وبان النفس علة لحركات متضادة كما هو ظاهر في الحيوانات والنباتات
فانها تكبر وتصغر بالنظر الى الامكنة المتضادة لانها لا تنمو الى جهة الفوق فقط لا الى جهة التحت بل بالنظر الى كل منهما
كما قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس والطبيعة ليست كذلك لانها علة لحركة واحدة معينة فقط
الى جهة واحدة فقط كما ان النار تتحرك بطبعها الى جهة الفوق فقط لا الى جهة اخرى والتراب يتحرك بطبعه الى جهة
التحت لا الى جهة اخرى فالنفس ليست بطبيعة بل مباينة لها وبان النفس ليست في الموضوع لان النفس الناطقة
هيولانية وذاتية غير مربوطة بالهيولى والطبيعة في الموضوع على ما قال المص في المتن الرابع فالنفس ليست
بطبيعة وتبعه اسقوطس في مواضع عديدة من كتبه والحق سنوضح ان الطبيعة تصدق على المبداء
المنفعل وعلى المبداء الفاعل باقيا كان او لا حين نتكلم على الاطلاق لكن حين نتكلم بالنظر الطبيعى فيصدق

على المبداء المنفعل اولا وغالبا ولا يصدق على المبداء الفاعل الباقي الا بتعلقه بالمنفعل المتصل به فالمبداء المذكور في تعريف الطبيعة يؤخذ اولا وغالبا للمنفعل وثانيا وقليلا للفاعل كذا قال تاستيرتيس وتلنس وما قال بعض من العلماء كنبرتكس وثوماس جياكس الى ان الطبيعة مبداء انفعالي فقط واستدلوا عليه بان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبداء الانفعالي لا من الفاعل لان التبدل الطبيعي هو الذي يكون به كل شيء قابلا لان يتبدل من كل فاعل وهذا القبول لا يوجد في شيء طبيعي من الفاعل الطبيعي بل من الانفعالي لانه ليس شيء بقابل لان يتبدل من الغير بسبب ان يوجد في ذلك الغير قوة الفاعلية بل بسبب ان يوجد في ذلك الشيء قوة الانفعالي **الفصل الثاني في ان الرأي الصحيح هو ان الطبيعة مبداء فاعلي وانفعالي للحركة والسكون وان كل نفس طبيعة على ما ذهب اليه عامة المشائين** ذهب اكثر المشائين الى ان الطبيعة التي عرفها المص بمبداء الحركة والسكون يكون مبداء فاعليا ومنفعليا منهم يحيي النحوي وتمسيوس وابن رشد وثوماس اقوناس وتوابعه وفقرتش پندآزيس وبيقولومناس وزآباتزلا وقونبرجنس وقونيتقنس ومرتادنس وروئيس وآرباقا واويدو وهذا هو رأي المص وليست هو المبداء الفاعل فقط ولا المبداء المنفعل فقط اما كونها مبداء انفعاليا فيمكن ان يثبت ببعض الادلة المنقولة في الفصل السابق عن سمپلقيوس ويثبت ايضا بان الهيولي طبيعة في نفس الامر وداخل في تعريفها الذي ذكره المص كما بين في الفصل الثاني من البحث السابق وظاهر انها ليست بمبداء فاعلي لانه ليس لها فاعلية فتعين ان يكون بعض الطبيعة مبداء انفعاليا واما كونها مبداء فاعليا فيثبت اولا بان الصورة طبيعة كما بين في الفصل الثاني من البحث السابق والصورة مبداء فاعلي لما قال المص في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد كون الانفعال والتحريك للهيولي والفعل لقوة اخرى اي الصورة ظاهر في الاشياء التي تتكون من الصنعة والطبع لان الماء لا يفعل الحيوان من نفسه ولا الخشب السرير انتهى ويستفاد هذا من الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة فانه بعد ما قال فيه ان الهيولي تقال طبيعة من حيث انها قابلة للصورة وكذا التكون والتولد يقال طبيعة قال ان الحركات تكون من هذه اي الطبيعة وهي مبداء الحركة الطبيعيات وكل احد يعرف انها يصدر منه الحركة وما هو مبداء الحركة الاجسام الطبيعية يكون فاعلا وايضا ان المص بين في المتن الثالث عشر ان الصورة طبيعة لان الاجسام الطبيعية تلد اجساما اخر مشابهة لها بالصورة قال فيه فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان وثانيا فان النظير الذي ذكره المص اي الطبيب المعالج لنفسه المشبه بالطبيعة كما قال في المتن السادس والثمانين ولهذا فرق في المتن الثالث بعد تعريف الطبيعة بين الطبيب المعالج لنفسه والطبيعة بان الطبيب وفي صنعة الطب مبداء الحركة اي الشفاء بالعرض فقط والطبيعة مبداء الحركة بالذات فانه يقال ح لو كانت الطبيعة مبداء انفعاليا فقط لا فاعليا لافترقا في قابلية بانها الطبيب وصنعة الطب مبداء فاعلي والطبيعة مبداء انفعالي لكن المص لم يفرقهما كذلك بل فرقهما بعد تسليم كونهما مبدأين للحركة بان الطبيب وصنعة الطب مبداء بالعرض والطبيعة مبداء بالذات فالطبيعة ليست مبداء انفعاليا فقط عنده وثالثا بما حقق في المتن الثالث المذكور ان جميع الاشياء التي تكون

تكون بالصنعة لا يوجد فيها مبداء فاعلي كما يوجد في الطبيعيات حيث قال وكذلك جميع ما سواه من الاشياء التي تكون بالصنعة لانه لا يوجد في شيء منها مبداء الفاعلية بل مبداء بعضها يكون في غيره ومن الخارج كالبيت وجميع الاشياء الاخر المصنوعة باليد ومبداء بعضها يوجد في نفسه لكن لا يكون كل ما يمكن ان يكون علة لنفسه بالعرض علة بالذات انتهى فانه فرق ههنا بين الطبيعيات واللاطبيعيات بفرقين احدهما هو انه يوجد في الطبيعيات مبداء الفاعلية ولا يوجد في اللاطبيعيات بل في غيرها وثانيهما هو ان بعض اللاطبيعيات وان وجدت فيها مبداء الفاعلية كالطبيب المعالج لنفسه لكنه بالعرض والطبيعة مبداء الفاعلية بالذات فلو كانت الطبيعة مبداء انفعاليا فقط لوجب ان يقول في الفرق بينهما ان الصناعيات يوجد فيها مبداء فاعلي والطبيعيات لا يوجد فيها مبداء فاعلي بل انفعالي فقط لكنه قال ان الطبيعة قوة فاعلية وبين فرقها من الصنعة بان الطبيعة مبداء فاعلي بالذات والصنعة مبداء فاعلي بالعرض ورابعا بان الهيولي قوة طبيعية منفعلة كما مر وكل قوة طبيعية منفعلة تكون بازائها قوة طبيعية اخرى فاعلية على ما حكم به المص في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من تاسعه فالهيولي تكون بازائها قوة طبيعية اخرى فاعلية وهي ليست الا الصورة كما سيتبين ومما ذكرنا ظهر بطلان قول من قال ان الطبيعة مبداء فاعل فقط وقول من قال انها انفعالي فقط ولما رأينا البحث عن القول الاخر لسمپلقيوس قبل ان نبين اية طبيعة تكون فاعلة وباي وجه تكون منفعلة وباي وجه تكون مناسبا قدمناه عليه قائلين ان تعريف الطبيعة المذكور صادق على كل نفس حتى ان النامية والحيوانية والانسانية من حيث تكون في البدن طبيعة جزما وهذه الدعوى مخالفة لما ذهب اليه سمپلقيوس وابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء والبرتس الكبير فانهم زعموا انه لا شيء من النفس بطبيعة معرفة بالتعريف السابق ودعوانا الاخيرة اي ان النفس الانسانية طبيعة مخالفة لما ذهب اليه ثولتس ويرريس واوجنتس ونيقولومناس وبعض اخر من اللاتينيين والى ما ادعينا ذهب اسكندر الافروديسي وثوماس اقوناس وكاتيج ودرابين وفونسكس وقونيتقنس وروئيس وغيرهم على العموم اما كون النفس النامية والحيوانية طبيعة وصادقا عليهما تعريفها فيثبت اولا بما قال المص في المتن الاول من هذا الكتاب الحيوانات واجزاؤها والنبات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع فانه عد الحيوانات والنباتات من الطبيعيات وهما انما تحصلان وتكونان كذلك بالنفس لانه لا يوجد فيهما صورة الا النفس فالنفس هنا تكون طبيعة بلا ريب وثانيا بانه حاول بين في المتن الثمانين من هذا الكتاب ان الطبيعة تفعل افعالها لاجل غاية مثل بافعال النمل والخطاف والعنكبوت فتكون هذه الافعال من الطبيعة وهي لا تصدر الا من النفس هذه الحيوانات الفاعلة بالتخيل فتكون انفسها طبيعة وثالثا بما قال المص في المتن السابع والعشرين من ثامن الطبيعيات ان الحيوانات اذا حركت من المبداء الداخل فيها حركت من الطبيعة وهذا المبداء الداخل المحرك لها هو انفسها بلا ريب فهي طبيعة ورابعا بان المص اثبت في الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات ان النفس النامية والنفس الحيوانية طبيعة بانهما مبداء النمو وقوة التبدل والحس انتهى ولهذا يكون تعليمهما والبحث عنهما بالذات من وظائف الحكمة الطبيعية ويستنبط من هذا الفصل ان النفس النباتية مبداء داخلي وعلة بالذات للحركة

النباتات والحيوانات فتكون انفس طبيعة البتة لانه يصدق عليه تعريف شيء يصدق عليه هذا الشيء المعرف فحينئذ نقول النفس النامية مبدأ واصل وعلة لنمو النباتات وكبرها وتولدها والنفس الحيوانية مبدأ واصل وعلة لحس الحيوانات وحركاتها المكانية وكل ما كان كذلك طبيعة فالنفس النباتية والحيوانية طبيعة واما كون النفس الانسانية طبيعة وداخلة في تعريفها المذكور ففيه اشكال نشأ من بعض اقوال الفيلسوف المذكور في الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات وقد ذكرناه ووضحناه في اول شرحنا الكتاب الثالث من كتب النفس فانتظر اليه فلنرجع نحن الى ما نحن فيه **الفصل الثالث في ان الطبيعة مبدأ فاعلي وانها انفعالي** قد بينا اجمالا ان الطبيعة التي عرفها المص تكون مبدأ فاعليا وانفعاليا للحركة والتبدل ولما كان بعضها هيولى وبعضها صورة اقتضى طريق التعليم ان نميز ونعين اي طبيعة تكون مبدأ فاعليا وبأي وجه تكون كذلك واينها تكون مبدأ انفعاليا وبأي وجه تكون كذلك وبيان المبدأ الفاعلي لا يرى ان يكون مشكلا فانه ظاهر ان المبدأ الفاعل للحركة هو الذي يفعل تلك الحركة وظاهر ان حركة الاجسام الطبيعية يفعلها صورها فلما كان حركات الحيوانات يفعلها نفوسها كما بين في المتن الثاني والثلثين من ثامن الطبيعيات وكان حركات الاجسام الثقيلة والخفيفة مفعولة بالاصالة من صورها على ما بينا فيما سبق وفي الكتاب المذكور فالطبيعة التي هو مبدأ فاعلي هي الصورة والفعل والعلل المختص بها كما قرر في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد ولما كان المبدأ الفاعلي مؤثرا فيما يفعل فيه لان ما يفعل في شيء يؤثر فيه وكان التأثير مخصوصا بالعلة الفاعلية فانها تفترق من المبدأ المطلق بكونها مؤثرة لزم ان نجزم بان المراد من لفظ العلة المذكور في تعريف الطبيعة هي الصورة التي هي علة فاعلية واما بيان المبدأ الانفعالي فحري ان يكون مشكلا لوقوع اختلافات كثيرة فيه زعم سمبلقيوس على ما بينا في الفصل الاول من هذا البحث ان الطبيعة التي عرفها المص انما يكون مبدأ انفعاليا قال وهو قابلية ما بها يمكن ان يتحرك ويفعل وينتظم شيء ومن ثمه قال اسقوتس وبعض اخر كالمبتدئين ان المبدأ الانفعالي للحركة في تعريف الطبيعة ليس هي الهيولى فقط بل الصورة ايضا ويوضحون ما قال بمثل الاجسام الثقيلة المأخوذ كالحجر فانه مبدأ انفعالي وعلة لان يكون الحجر قابلا للحركة الى الوسط لان الجسم يكون قابلا لاخذ الانفعالات الطبيعية من الصورة التي يكون منها ولما ذهب بعض اخر من شراح اللاتينيين الى ان الطبيعة المعرف بالتعريف المذكور هي الصورة فقط كما نقلنا سابقا قالوا ان الصورة فقط تكون مبدأ فاعليا منظورة بوجه ومبدأ انفعاليا منظورة بوجه اخر والى هذا ذهب ابن رشد قال الشارح وانا اقول اولا ان الصورة التي تؤخذ من تعريف الطبيعة ليست مبدأ انفعاليا اذ لو كانت مبدأ انفعاليا لكونها معينة للشيء القابل لان تقبل وتأخذ هذه الحركة او تلك الحركة كما قال القائلون بكونها مبدأ انفعاليا يلزم ان لا يكون الطبيعة مبدأ انفعاليا احيانا بل فاعليا فقط واللازم كذب لانا قد بينا في الفصل السابق ان الطبيعة تكون مبدأ فاعليا وانفعاليا فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان الطبيعة التي هي صورة ليست بمبدأ وعلة فقط للحركة المسماة بالحركة اللازمة في الجسم الذي توجد الطبيعة فيه بل تكون ايضا مبدأ وعلة لحركة اي تحريك تصدر منها وتقع في موضوع اخر مسماة بالحركة المتعدية والفعل المجاوز اي التحريك مثلا طبيعة النار وصورتها مبدأ وعلة لحركتها من جهة التحت الى جهة

المبدأ الفاعل للحركة الاجسام الطبيعية صورها

الفوق وهذه الحركة لازمة باقية في النار غير منتقلة الى شيء اخر وكذلك طبيعتها وصورتها مبدأ وعلة لتسخين الخشب وحرقها وهذا التسخين والحرق حركة متعدية وفعل مجاوز لانه كما ان النار تتحرك الى الفوق بسبب طبعها وصورتها كذلك تسخن وتحرق الخشب بها وكون الطبيعة مبدأ وعلة لكلا هاتين الحركتين يستفاد ايضا من المتن الثالث عشر من هذا الكتاب والمتن السابع عشر من ثالث الطبيعيات والفصل الاول لاقسام الحيوانات والمتن الرابع والثلثين من ثاني النفس ومن هنا يعلم ان المص اراد بلفظ الحركة المذكور في تعريف الطبيعة مطلق الحركة باقية او منتقلة فان اليونانيين يجيئا في لغتهم بمعنى الحركة والتحريك وح نقول الطبيعة لا تعين في الحركة المنتقلة والفعل المجاوز الجسم القابل لان يأخذ في نفسه الحركة بل لان يصدر الحركة في جسم اخر فاذا كان كذلك لا تكون الطبيعة مبدأ انفعاليا لان القائلين بان الصورة مبدأ انفعالي يزعمون انها مبدأ انفعالي للحركة من حيث تعين الجسم القابل لان يقبل الحركة في نفسه فاذا لم تقبل الحركة في نفسه في الفعل المجاوز بل يوقعها في جسم اخر لم يكن مبدأ انفعاليا وثانيا النفس من حيث انها صورة طبيعية وهي ليست مبدأ انفعاليا للحركة لانها تكون بها حيا ونعقل به اولا ولا ننفعل به فالطبيعة التي هي مبدأ انفعالي للحركة ليست هذه الصورة وثالثا ان الطبيعة المبينة لان تكون مبدأ انفعاليا هي الهيولى فلما كانت الطبيعة شيئين الهيولى والصورة يكون الهيولى مبدأ انفعاليا للحركة والسكون والصورة مبدأ فاعليا وعلة لهما وهذا المدعى ظاهر لان الهيولى موضوعة كما بين في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق والانفعال مختص بالموضوع كما بين في المتن السادس والخمسين من هذا الكتاب ثم ان الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة تؤخذ بالمعنى الاعم الشامل لانواع الحركة والسكون والفساد وكما مر مرارا وهما انما يكونان في الهيولى كما في الموضوع فهي بالنظر اليهما مبدأ انفعالي وبالنظر الى سائر اقسام الحركات ان لم يكن فقط وبالذات موضوعة لها لكنها موضوعة لها من حيث انها مقيدة بالصورة فلما كان الموضوع من حيث انه موضوع لا يكون له فعل بقي ان تكون الهيولى المبدأ الذي يسمى مبدأ انفعاليا والصورة مبدأ فاعليا لها في سائر اقسام الحركة فان الفعل للصورة ويشير المص بالمبدأ الى الهيولى وبالعلة الى الصورة لان المبدأ يستعمل غالبا فيما ليس له تأثير والعلة فيما يكون له تأثير وذكرهما معا في تعريف الطبيعة فحينئذ يكون ان نقول ان المبدأ المذكور في تعريف الطبيعة يراد به المبدأ الانفعالي والهيولى فقط والعلة المذكورة فيه يراد به المبدأ الفاعلي والصورة فقط فهو رحمه مطابق لرأينا ومن لم يقل كذلك ليس بحق ومما حققنا الى هنا ظهر انه اية طبيعة تكون مبدأ فاعليا وبأي وجه تكون واية تكون مبدأ انفعاليا وبأي وجه تكون

تقدم وجه

الفصل الرابع في الجواب عن الادلة المورده لاثبات رأي ابن سينا وسمبلقيوس نجيب عن الدليل الاول المورد لرأي ابن سينا بانه انما يكون مقابلا للرأي الذين يزعمون ان الطبيعة انما هي مبدأ انفعالي فقط ولا يكون مقابلا لرأينا اصلا القائل بانها تكون مبدأ فاعليا وانفعاليا لان فرق المص الطبيعيات من اللاطبيعيات بانه ليس في اللاطبيعيات مبدأ الفاعلية بخلاف الطبيعيات فانه يوجد فيها مبدأ الفاعلية انما يستلزم ان لا يكون الطبيعة مبدأ انفعاليا فقط لا ان لا تكون مبدأ انفعاليا اصلا فانه يطلب

لما علم من هذا الفرق ان الطبيعة مبداء فاعلي ولم يعلم منه انها مبداء انفعالي فلا يكون مبداء انفعاليا
قلت لما اورد على تعريفها انه صادق على الصنعة فانها مبداء فاعلي لحركة المصنوع اجيب عن افراد الطبيعة
ودفعه بان الصنعة ليست بمبداء فاعلي داخل فعلم منه بالمقابلة ان بعض افراد الطبيعة مبداء فاعلي داخل
ولم يعلم منه انها مبداء فاعلي فقط حتى يلزم انه لا تكون مبداء انفعاليا اصلا كيف وقد صرح بعد هذا الفرق
ان الهيولى التي هي مبداء انفعالي طبيعة وعن الثاني بان الطبيعة تكون علة فاعلية بلا ريب لان الصورة تكون
كذلك لكنه يجب ان توضع تحتها طبيعة اخرى هي مبداء انفعالي وهو الهيولى وتسمية المص العلة الفاعلية مبداء
منه الحركة والسكون لا يستلزم كون مراده من مبداء الحركة والسكون هو المبداء الفاعلي فقط كما زعم لان مبداء
الحركة والسكون اعم من مبداء منه الحركة والسكون ونجيب عن الدليل الاول لسمبلقيوس الماخوذ مما قال المص
في تعريف الطبيعة لانه يتحرك ويسكن ما هو فيه فانها لو كانت مبداء فاعليا لقال فيه مبداء اول يحرك
ما هو فيه ولم يقل مبداء اول لانه يتحرك ويسكن ما هو فيه بانه ليس بشيء فانه لو صح فانما ينتج عدم كونها مبداء
فاعليا فقط لا عدم كونها مبداء فاعليا وانفعاليا حتى يلزم ان يكون مراد المص منها المبداء الانفعالي فانه
كلما يتحرك ويسكن ليسا مستندين الى المبداء بل الى ما هو فيه اي الجسم الذي يكون المبداء والعلة فيه القابل
للحركة من المبداء الانفعالي الذي هو الهيولى والمتحرك من العلة التي هو المبداء الفاعلي اي الصورة فيصدق
على المبداء الفاعلي ايضا وعن الثاني بان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة مبادي فاعلية منها تتحرك هي وتسكن
والمص يريد مما قال في المتن الثاني والثلثين من ثامن السماع الطبيعي ان ذوي الانفس تتحرك من انفسها
وغير ذوي الانفس ليست كذلك ان ذوي الانفس يتحركون من انفسها على حال ووجه متى واين ارادوا
ان يسكنوا يقدرون ان يسكنوا بخلاف غير ذوي الانفس فانها لا تقدر ان تتحرك كذلك فمراده
مما قال فيه ان شيئا من الاجسام الثقيلة والخفيفة لا يحرك نفسه الى اخره ان شيئا منها لا يحرك نفسه كما يحرك
ذوي الانفس انفسها ولا يكون لحركتها مبداء فعلي كما يكون لذوي الانفس بحيث متى واين ارادت ان تسكن
بعد الحركة تقدر ان تسكن فان الحجر مثلا اذا تحرك الى الاسفل لا يقدر ان يسكن في جزء من مسافة حركته
بل لا بد ان ينزل الى الاسفل ان لم يمنعه مانع بخلاف الانسان فانه اذا مشى يقدر ان يسكن في كل جزء من مسافة
حركته وعن الثالث بان قوله لو كانت الطبيعة مبداء فاعليا للحركة لما افترقت من النفس الى اخره باطل فانه
مثل ان يقال لو كان الحيوان حساسا لما افترق عن الانسان فانه حساس ايضا لكنه لما كان الحيوان مغايرا للانسان
لا ان لا يكون حساسا لكنه مغاير فلا يكون حساسا مع انه باطل فكما ان هذا باطل كذلك يكون قوله فيه
فلما كان الطبيعة مغايرة للنفس لا تكون مبداء فاعليا بل انفعاليا لكنها مغايرة لها فلا تكون مبداء فاعليا
بل انفعاليا ولان نفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان نعلم كما ان الحيوان يمكن ان يلاحظ على وجهين احدها
من حيث انه عام وهو بهذا الوجه شامل للانسان وسائر الحيوانات وثانيهما من حيث كأنه مباين للانسان
لانا نقول الحيوان كثيرا ونريد ما عدا الانسان كما اذا نبين حاجة فرد من الانسان وغيره نقول انه حيوان
فان من عادة الالسنة ان تعطي اسم الجنس للاخص قسميه كما تبين في شرح فصل الفصل من كتاب ايساغوجي لفر

فورفوريوس كذلك يمكن ان يلاحظ الطبيعة على وجهين احدهما من حيث انه عام وهي بهذا الوجه شامل
للنفس وسائر الطبايع وثانيهما من حيث كأنها مباين للنفس ومنه تعرف كما ان الانسان حيوان يكون بسبب
فصله وافعاله اعلى من الحيوان الملحوظ بالوجه الثاني كذلك النفس طبيعة تكون بسبب خواصه وافعاله اعلى
من الطبيعة الملحوظة بالوجه الثاني وبهذا المعنى نقول الطبيعة ادنى من النفس والنفس اعلى من الطبيعة وبهذا
التعليم نجيب ايضا عن الادلة التي اوردها سمبلقيوس على ان النفس ليست بطبيعة فانا نجيب عما قال اولا
ان كلا من النفس والطبيعة تعرف بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغايرا لتعريف
الاخر متباينان فالنفس والطبيعة متباينتان بان هذا الدليل جار في كل جنس ونوعه بان يقال ان كلا من الجنس
كالحيوان ونوعه كالانسان يعرف بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغاير التعريف
الاخر متباينان مع ان المدعي اي كون الجنس كالحيوان والنوع كالانسان متباينين متخلف ولما لم يكن الجنس
والنوع متباينين مع كون تعريفهما متغايرين لا تكون الطبيعة والنفس متباينتين فان الطبيعة جنس والنفس
نوع والجنس والنوع ليسا متباينين بل الجنس اعم من النوع صادق عليه فالطبيعة ليست بمباينة للنفس
وان كان تعريف كل منهما مغايرا للاخر وعما قال ثانيا من انه لما كانت النفس فعلا لجسم طبيعي كانت لاحقة
بالجسم الطبيعي فتكون لاحقة بالطبيعة وكل لاحق مباين للملحق به فالنفس مباين للطبيعة بان المراد من عبارة
النفس فعل لجسم طبيعي انها فعل لجسم صار بسببه طبيعيا وكون الجسم ذا طبيعة ليس اقدم من وجود النفس بل
انما يكون كذلك بها كما يكون الية بها وعما قال ثالثا من ان النفس علة لحركات متضادة والطبيعة ليست
كذلك فالنفس ليست بطبيعة بان الطبيعة المطلقة قد تكون علة لحركة واحدة فقط كطبيعة النار فانها تكون
علة لحركة النار الى جهة الفوق فقط وقد تكون علة لحركات متضادة كنفوس النباتات والحيوانات والانسان
فانها تكون علة لحركاتها الى جهات مختلفة نعم قد يقال الطبيعة علة لحركة واحدة فقط لكن المراد بلفظ الطبيعة
ما عدا النفوس كما يقال في مقام الذم زيد حيوان ويراد بالحيوان معنى لا يصدق على زيد في نفس الامر وعما قال
رابعا من ان النفس ليست في الموضوع والطبيعة في الموضوع فالنفس ليست بطبيعة بان الحق ان النفس
في الموضوع اي في الهيولى اي البدن لان النفس تحدث مع الهيولى كما سياتي في كتب النفس كما ان الطبيعة المراد
بها ما عدا النفس في الموضوع اي الهيولى واما كون النفس الناطقة دائمة لا فاسدة بعد خراب البدن فلا يفيد
عدم كونها فيه كما سيجيء في كتب النفس ونجيب عما قال برقلس وثوماس حيانس وبعض اخر من علماء
اللاتين من ان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبداء الانفعالي لا من الفاعل لان التبدل
الطبيعي هو الذي به يكون الجسم قابلا لان يتبدل من الفاعل وهذا القبول لا يوجد في شيء طبيعي من الفاعل
الطبيعي بل من الانفعالي الى اخره بان قولهم كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبداء الانفعالي
لا من الفاعل باطل لان الحيوانات تتحرك وتتبدل بالحركة والتبدل الطبيعيين لكن لا من المبداء الانفعالي فقط
بل من انفسها التي هي طبايع وقولهم لان التبدل الطبيعي هو الذي به يكون الجسم قابلا لان يتبدل من الفاعل كذب
لانه لو كان التبدل الطبيعي ما ذكر لكان الماء اذا تسخن من النار والخشب اذا تبدل من النجار سريرا متبدلا بـ

تبدلا طبيعيا ولم يقل به احد البحث الرابع في ان الطبيعة التي عرفها المص بالتعريف المذكور هل توجد
في الفلك ام لا وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في اثبات انها لا توجد في الفلك اعلم انه ذهب
كثير من فحول العلماء الى ان الطبيعة التي عرفها المص فيما مر لا توجد في الفلك لكن لم يذهبوا اليه بطريق واحد
فذهب ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وابرقلس الكبير وثامسطيوس وآذرنس
الى انها لا توجد في الفلك لانها مبدا الحركة الطبيعية لما يكون فيه وحركة الفلك لا تكون طبيعية لان جوهر
الفلك ليس بطبيعة فلا توجد فيه وهذا الرأي غير معقول لكون مبناه فاسدا وهو ان حركة الفلك ليست طبيعية
لانا بينا مع المص في اول كتب الفلك ما يتعلق به مفصلا ونقول ههنا بالاختصار ان الفلك جسم طبيعي كما
صرح به المص في المتن الاول من ثالث الفلكيات وفي المتن الثاني والثاني عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي المتن
الخامس من الثاني عشر منه وفي مواضع وكل جسم طبيعي له طبيعة بالمعنى الذي ذكره المص وكل ما له طبيعة
يكون له حركة طبيعية فالفلك يكون له حركة طبيعية وايضا ان الفلك جسم طبيعي وكل جسم طبيعي يمتاز من اللاطبيعي بانه
ذو طبيعة بخلاف اللاطبيعي كما بين في المتن الاول والثاني من هذا الكتاب فالفلك يمتاز من اللاطبيعي بانه
ذو طبيعة فيكون الفلك ذا طبيعة وكل ذي طبيعة له حركة طبيعية فالفلك له حركة طبيعية وايضا ان حركة الفلك المستديرة
اما ان تكون طبيعية او جبرية فان كانت طبيعية حصل المراد وان كانت جبرية يلزم ان لا تكون دائمة والتالي
بط عندهم فكذا المقدم فبقي ان تكون طبيعية وكذا لو كانت جبرية لوجب ان يوجد جسم اخر متحرك بالحركة
المستديرة الطبيعية لان كل حركة تكون لجسم جبرا يجب ان يكون لاخر طبعا كما برهن عليه المص في المتن الرابع عشر
من اول الفلكيات وليس عندهم جسم اخر متحرك بالحركة المستديرة الطبيعية فيجب ان يحكم بان الفلك متحرك بالحركة
الطبيعية المستديرة وذهب اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه سمبليقيوس الى ان حركة الفلك طبيعية البتة
وتبعه كثير من المتاخرين مثل ثوماس وجاندنس وبقولوميناس وغيرهما وانكروا تحقق الطبيعة المعرفة بالتعريف
المذكور فيه حتى قالوا ان المص انما عرف به طبيعة الاجسام الفاسدة التي هي الاجسام البسيطة والحيوانات
والنباتات التي ذكرها في المتن الاول واستدلوا عليه بان طبيعة الفلك ليست بمبدا وعلة لحركة ما يكون
فيه وسكونه جميعا والطبيعة التي عرفها المص في هذا الكتاب مبدا وعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه جميعا فطبيعة
الفلك ليست طبيعة المبدا بمعنى وعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه جميعا والصغرى ثابتة بما قال المص في ثامن
ما بعد الطبيعيات وفي اول الفلكيات وفي الثاني عشر من ما بعد الطبيعة من ان الفلك متحرك في كل زمان وبان طبيعة الافلاك
ليست بمبدا فاعلي لحركاتها فان المبدا الفاعلي لحركاتها انما هي العقول المباينة لطبايعها والطبيعة المعرفة
ههنا بالتعريف المذكور مبدا فاعلي وانفعالي فطبيعة الافلاك ليست بطبيعة معرفة بالتعريف المذكور
وبان المص لم يقدر ان يعرف ههنا طبيعة الفلك متفرقة لانه لم يبين امتيازها من طبيعة الفاسدات الذي
سيبينه في اول الفلكيات ولما لم يعرف طبيعة الفلك من طبيعة الفاسدات لا يوجد الطبيعة المعرفة بالتعريف
المذكور في الفلك اصلا وهذا الدليل ذكره بقولوميناس وبان المص حين فرق في المتن الاول والثاني
بين الطبيعيات واللاطبيعيات ما اعطا ان يحصل تعريف الطبيعة كان يعد الاجسام الطبيعية بانها الحيوانات

الفلك متحرك بحركة طبيعية وذو طبيعة

الحيوانات واجزائها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء ولم يذكر الفلك
فلو كان تعريف الطبيعة الذي ذكره بعد المتنين المذكورين متحققا في الفلك ايضا لبين المذكور لكنه
لم يبين فليس تعريفها المذكور متحققا فيه وبان المص حين اراد في المتن الخامس من اول الفلكيات
ان يجعل التعريف المذكور مناسبا للفلك يذكر فيه اقتصارا لانه لم يذكر السكون فانه قال فيه انا نقول
الطبيعة مبدا الحركة الفصل الثاني في ان طبيعة الافلاك داخل في الطبيعة المعرفة بالتعريف
المذكور الى هذا ذهب سمبليقيوس في شرح المتن الاول من هذا الكتاب وابن رشد ايضا في شرح المتن
الاول من ثاني ما بعد الطبيعة وافوناس في شرح المتن الثالث من هذا الكتاب وجعفر قاتس وزابارلا
وبو آنس باسنا ورها بين تومبز جنيتس ورها بين قوميتنيس واكثر شراح اليونان واللاتين
وهذا هو الحق ويثبت اولا بان المص عرف ههنا الطبيعة التي هي مبدا للحركة التي عرفها في الكتاب الثالث
وبحث عنها فيه وفي سائر الكتب الطبيعية بكمال التدقيق والحركة المعرفة فيه والمبحوث عنها فيه وفي سائر الكتب
الطبيعية عامة شاملة لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية فالطبيعة المعرفة ههنا بانها مبدا للحركة العامة
لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية عامة شاملة لطبايع جميع الاجسام الفلكية والعنصرية والقضية
الاولى ظاهرة لان الطبيعة والحركة متلازمتان لا تتفارقان ولهذا قال المص في اول الكتاب الثالث اذا
لم نعلم الحركة لا نعلم الطبيعة وكذا الثانية لان الحركة المعرفة في الكتاب الثالث بانها فعل الموجود بالقوة من حيث
انه بالقوة صادق على كل حركة عنصرية كانت او فلكية لان كلا منها فعل الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة
ولهذا قال ابن رشد في شرح المتن السادس من الكتاب المذكور ان هذا التعريف شامل لكل حركة واذا كان
تعريف الحركة عاما شاملا لكل حركة عنصرية كانت او فلكية يكون تعريف الطبيعة ايضا عاما شاملا لكل طبيعة
عنصرية كانت او فلكية وثانيا بان جرم الفلك جسم طبيعي حقا وحقيقة كما يظهر من المتن الخامس والسابع
من اول الفلكيات ومن المتن الاول من ثالثها ومن المتن الثاني عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الخامس من الثاني
عشر منه وفي الفصل الخامس من اول اجزاء الحيوانات وكل جسم طبيعي له طبيعة فجرم الفلك له طبيعة فاذا
كان له طبيعة فاما ان يدخلها المص في تعريف الطبيعة المذكور او لا يدخلها فيه ويعرفها في مواضع اخر لكنه
لم يعرفها في موضع اخر فادخلها في التعريف والا لكان اخراجها منه وبيان طبيعة الاجسام السافلة فقط
وعدم بيانها في موضع مع انها طبيعة الاجسام العالية العظيمة مخالفا لطريق التعليم ولادب المعلم الاول
الملتزم لتعليم معظمات الاجسام الطبيعية وثالثا بان الطبيعة المعرفة ههنا هي الهيولى والصورة الجوهرية
كما ظهر من المتن العاشر وما بعده ولما كان يوجد في الفلك الهيولى والصورة الجوهرية ما عدا العقل لانه مركب
منهما كما بينا في كتب الفلكيات فالطبيعة توجد في الفلك ورابعا بان المص اثبت من المتن الثالث الى المتن
السابع عشر من اول الفلكيات وجود الحركة الطبيعية في الفلك بان للفلك طبيعة هي مبدا للحركة
الطبيعية حتى قال فيه لانا نقول الطبيعة مبدا الحركة واذا كان له طبيعة وكانت مبدا الحركة كانت داخلة
في هذا التعريف لانها مبدا وايضا السكون كله في حيزه الفصل الثالث في رد الادلة المذكورة في الفصل

الاول يرد الاول بان الحركة والسكون المذكورين في تعريف الطبيعة قد بيّنا ببيان يندفع به هذا الايراد
الاول وبان السكون الملحوظ في الاجسام البسيطة يمكن ان ينسب الى تمام الجسم كله من حيث يكون في حيزه
المخصوص والى كل جزء من اجزائه من حيث يكون خارجا عن مكانه اولا والسكون الملحوظ بالوجه الثاني يكون
بعد الحركة ويكون طرفا ونهاية لها كسكون الحجر النازل الى حيزه بعد الرفع منه والسكون المنسوب الى جميع
العنصر ليس كذلك لان مجموع العنصر لا يخرج اصلا من حيزه المخصوص به حتى يسكن فيه بعده بل هو ساكن
وثابت بمجموع العنصر في مكانه طبعا بحيث لا يخرج عنه ابدا مثلا طبيعة التراب مبدأ الحركة وسكونه بحيث اذا نُزع
جزء من اجزائه عن مكانه كله يميل ويتحرك اليه واذا وصل اليه يسكن فيه طبعا وبحيث يسكن كله فيه من غير حركة
منه ولو تحرك منه فرضا يميل ويتحرك اليه طبعا واذا وصل اليه يسكن طبعا قال المص في المتن الثاني والتسعين
من ثاني الفلكيات وكذلك الارض كلها ايضا الا ترى ان تبقى في الوسط فقط بل وان تتحرك اليه ايضا لانه
ظاهر انه بما يتحرك اجزاؤها اليه يتحرك كلها ايضا والى اين يتحرك شيء بالطبع يبقى فيه بالطبع انتهى وكذلك
طبيعة الفلك مبدأ وعلة لحركته وسكونه فان الحركة والسكون اذا نسبا الى الكل يكون كله ساكنا في حيزه من غير تحرك
عنه اصلا وليس سكونه فيه نهاية لحركته بل هو ساكن فيه من طبعه دائما واذا نسبا الى اجزائه تتحرك دائما
فان الشمس في المشرق عند الطلوع وفي المغرب عند الغروب ويرد الثاني بان طبيعة الفلك مبدأ انفعالي
بالفعل فقط مادة وصورة لان كل حركة صادرة من العقل لكن يوجد فيه مبدأ ما فاعلي بالقوة من حيث انه
متصف باستعداد وميل الى الحركة المستديرة المعينة لا الى اخرى وهذا الاستعداد والميل من طبيعته وصورته
ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان فلك القمر مركب من هيولاه الاولى وصورته الجوهرية المستديرة
لحركة معينة لا لغيرها والعقل الناظر الى جرمه المرتبط به ارتباطا ضروريا طبيعيا المتصل به اتصالا باطنيا
وهذا الكل الحاصل من هذه الجواهر الثلثة يكون مركبا واحدا من الطبع كذا بحيث يظن ان الاول لا ان الى الهيولى
والصورة والمركب منهما قوة طبيعية ومادة بالنظر الى عقله الناظر اليه المكمل اياه طبعا وعلى هذا يكون
الواحد بالعدد مثلا عقل كرة القمر صورة ناظرة اليها دائما بحيث لا يمكن ان يتركها وان يرتبط بغيرها ويحركه
طبعا لان هذا العقل الواحد بالعدد من حيث انه يكون مثلا لهذه الكرة بالطبع لا الاخرى يكون ناظرا اليها لا الى
غيرها ويمكن ان ينور هذا بما قال افلاطون من ان الانسان يتركب اولا من الجسم والنفس الحساسة بحيث يكون
هذا المركب منهما مستعدا بالطبع لان ياخذ النفس الناطقة المكملة له طبعا ويكون قابلا قبولا لان يزيد لافعال
الانسانية من الافعال الفرسية او البقرية فكما يكون حال الانسان كذلك على رأيه فكذلك فيما نحن فيه فلك
القمر مثلا يكون قابلا ومستعدا لان ياخذ عقلا معينا واحدا بالشخص مكملا له ويكون قابلا قبولا لان يزيد
لحركة كذا معينة من حركة اخرى وهذا الاستعداد والقابلية الطبيعي ينشأ من صورته فبهذا المعنى
يوجد في الفلك مبدأ فاعلي قبولي ما عدا عقله ويتبع هذا ايضا بان العقل انما يحرك الفلك بحسب
ما يستعد طبعا لان يتحرك لانه يحركه على مقتضى صورته التي يكون هو بالنظر اليها قابلا ومستعدا لان يتحرك
والا لكان ان يتحرك قسرا وايضا ان العقل يحرك بمقدار من السرعة والبطوء بحيث يستدعي هذا

الفلك ع مركب من الهيولى والصورة والعقل

هذا الفلك وذلك من طبعه ان يحرك مثلا عقل المحرك الاول يحركه من المشرق الى المغرب حركة مستديرة
اسرع بحيث يتم دورته في اربع وعشرين ساعة تقريبا وعقول افلاك الكواكب السيارة تحرك افلاكها
من المغرب الى المشرق بحركات مختلفة سرعة وبطوءا فان عقل فلك زحل يحركه من المغرب الى المشرق حركة مستديرة
بطيئة بحيث يتم دورتها في ثلثين سنة وعقل فلك المشتري يحركه من المغرب الى المشرق حركة مستديرة بحيث
يتم دورته في اثنتي عشر سنة وكذلك سائر عقول الافلاك تحرك افلاكها بحركات مختلفة وليس هذه الحال
الا من اختلاف قابلية كل فلك واستعداده وميله وهذه القابليات والاستعدادات والميول المختلفة
انما تنشأ من صور الافلاك المختلفة وهذه الصور تسمى مبادي فاعلية استعدادية لحركات الافلاك ويرد
الثالث الذي ذكره بقولو منانس بان قوله ولما لم يفرق طبيعة الفلك من طبيعة الفاسدات لا يستلزم قوله
فلا يوجد الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور في الفلك اصلا بل الظاهر ان يستلزم وجودها فيه لانه لما لم يفرق
طبيعته من طبيعتها يظن ان يدخلها في الطبيعة المعرفة ههنا ويرد الرابع بما حققنا في شرح المتن الاول والثاني
من ان المص ذكر الافلاك في ضمن ذكر الاجسام البسيطة وعدم ذكرها صريحا غير مضر ويرد الخامس
بان المص انما اقتصر في المتن الخامس المذكور من اول الفلكيات على ذكره من ان الطبيعة مبدأ
الحركة ولم يذكر السكون لانه يكفيه ذكر الحركة فقط لما هو بصدده فيه مع كونه محبا للاختصار وقد
اشار فيه الى ان تمام التعريف ينبغي ان يطلب من محله البحث الخامس في ان تعريف الطبيعة هل يصدق
على الجواهر المجردة بالذات من الهيولى اي على الواجب تع والعقول ام لا اعلم ان الثاني وفي هذا
الاستفسار نزاع شديد بين عالمين كاملين من علماء اللاتين معلمين في اقاديميا بادوا والذي كان
الشارح فيها رئيس جميع المعلمين فانه كان يقول احدهما ان المحرك الاول وسائر العقول طبيعة
حقا وحقيقة اي مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه اولا بالذات لا بالعرض بل قال ان المحرك الاول
بين الموجودات اربعة يصدق على كل منها معنى المحرك الاول الاول هو العلة الغائية المأخوذة
بالكلية الثاني هو الفلك الثالث هو العقل الثاني المحرك لكل فلك الرابع هو الواجب تعالى المدبر
المرتب طبعا لمجموع العالم ثم تصدى لاثبات ان كل واحد من هذه الاربعة طبيعة حقا وحقيقة وقال الاخر
ان الجواهر المجردة حين نتكلم حقيقة وعلى قواعد علم الطبيعة لا حين نتكلم مجازا اولا طبيعيا وعلى اصطلاح
اقاديميا ليست طبيعة وهذا النزاع جرى بينهما زمانا طويلا حتى صنف من كل جانب كتب مجلدة ونحن
لا نذكر جميع ما ذكر في هذه المسئلة نفيا واثباتا بل انما نذكر ما هو الحق عندنا والمناسب لرأي المص فهذا
البحث فصل واحد ينبغي ان يطلق في هذه المسئلة ينبغي ان يظن ان المص لم ينظر بالذات حين عرف الطبيعة
بانها مبدأ وعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه اولا وبالذات لا بالعرض الى الجواهر المجردة بالذات عن الهيولى
اي العقول المحركة للافلاك لكن هذا التعريف يمكن ان يكون شاملا لها بحيث يمكن ان يطلق لفظ الطبيعة المعرفة
به عليها يعني يمكن ان يطلق الطبيعة المعرفة به على العقل المحرك لفلك القمر وعلى العقل المحرك لفلك العطارد
مثلا ويقال ان العقل المحرك لفلك القمر طبيعة له والعقل المحرك لفلك العطارد طبيعة له لكن اطلاق

الفصل الواحد في انه اي شيء صحيح

الطبيعة عليها اتم حقيقة من اطلاقها على الصور المصورة لهيولي الاجسام الطبيعية السافلة واما اطلاقها
بهذا المعنى على سائر العقول والملائكة الغير المحركة للافلاك لو كان المص قائلا بوجودها وعلى الواجب
تعالى فانما يكون مجازا بمناسبة ما اما ان المص لم ينظر بالذات حين عرف الطبيعة بالتعريف المذكور
الى الجواهر المجردة بالذات عن الهيولي فظاهر من انه انما كان يتكلم حين عرفها به للطبيعة التي هي هيولي
الاجسام والصور المصورة لها كما هو ظاهر من المتن الرابع حين قال فيه لان الطبيعة دائما هو
الموضوع وتكون في الموضوع فانه يدل دلالة ظاهرة على ان كل طبيعة اما الموضوع اي الهيولي
او يكون في الموضوع اي يكون صورة موجودة في هذا الموضوع وهذه الصورة ليست في نفس
الامر الا الصورة المصورة وحين قال في المتن العاشر فالهيولي الاولى الموضوعة في كل جسم
كائن فيه مبداء الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الصورة والنوع التي تؤخذ في التعريف
انتهى والصورة التي تؤخذ في التعريف هي الصورة المصورة حقيقة المفيدة للوجود وكذا كلامه
لهذين القسمين في المتن الحادي عشر والثاني عشر ولم يتعرض لصورة اخرى اصلا فالمص انما
عرف بالتعريف المذكور قصدا وبالذات الصور المصورة الكائنة في الموضوع والعقول المحركة
للافلاك ليست كذلك لكن يمكن ان يشمل التعريف المذكور عليها بحيث يطلق عليها اسم
الطبيعة اطلاقا صحيحا حقيقيا ويثبت بهذا بان العقول المحركة للافلاك مبداء وعلة لحركة
الافلاك وسكونها اولا وبالذات لا بالعرض وكل ما كان كذلك طبيعة حقيقة فالعقول المحركة
للافلاك طبيعة حقيقة اما الصغرى فلان كون العقول مبادي وعلل الحركة الافلاك لكنها
ليست مبادي وعلل السكونها لانها ليست قادرة لان تسكنها وتوقفها عن الحركة مسلم عند جم
لان حركة كل فلك تصدر من عقله فعقله مبداء وعلة فاعلية لحركته فان قلت العقول المحركة
للافلاك وان كانت مبادي وعلل الحركة الافلاك لكنها ليست مبادي وعلل السكونها
ليست قادرة لان تسكنها وتوقفها من الحركة بل تكون محركة لها حركة دورية دائما فلا تكون مبادي
وعلل السكونها قلنا كما ان تلك العقول المجردة المحركة للافلاك مبادي وعلل الحركاتها باب
محركة لاجزائها من المشرق الى المغرب او من المغرب الى المشرق كذلك هي مبادي وعلل السكونها
بسبب انها مسكنات لكلاتها في احيازها بحيث لا يمكن ان تحرك وتخرج فلك عن حيزه اصلا
واخرج عنه لحركه بعد عقله واسكنه فيه البتة واما كونها مبادي وعلل الحركة ما تكون فيه فظاهر
لان كل عقل من العقول المحركة يكون مبداء وعلة لحركة الفلك الذي يكون ويسكن فيه
طبعا فانه انما يحركه ويسكنه بسبب كونه فيه وسكونه فيه فان قلت ان الطبيعة يجب ان تكون مبداء
داخليا فيما يكون مبداء له اي يجب ان يكون جزءا منه كالهيولي والصورة المصورة ويجب ايضا
يجب ان يكون مفيدة لوجود ما يكون صورة له والعقول ليست مبادي داخلة في الافلاك
بل خارجة عنها خاضرة وناظرة اليها وليست اجزاء من حقايقها وذواتها لان كل فلك يحرك

العقول المحركة للافلاك طبيعة لها

ويحصل فقط من هيولاه وصورته المصورة وليست مفيدة لوجود ما تكون فيه بل انما تفيده
ان يميل ويتحرك فلا يصدق فيها قوله ما يكون فيه الجزء من التعريف فلا يصدق التعريف عليها
فلا تكون شيء منها طبيعة قلنا ان الجواب من هذا السؤال ظاهر مما قررنا في الفصل الثالث
من البحث السابق في الجواب عن الدليل الثاني فان العقل المحرك للفلك وان لم يكن صورة
مصورة له بل صورة ناظرة اليه لكن لا يكون ناظرا اليه كيف ما اتفق بل هو مقترن ومتصرف فيه
طبعا ومكمل تكميلا باطنيا بهذا الفلك دون غيره ولان تعرف بهذا عرفانا متقنا تعلم ان بعض
الصور يكون مصورة كالصور الجوهرية للافلاك والعناصر وبعضها تكون ناظرة على الاطلاق
كالجمال للعجلة والنوتي للسفينة وبهذا المعنى اخذ المص الصورة في المتن الحادي عشر من ثاني النفس
حين قال لو كان النفس صورة الاجسام كالملاح للسفينة الى اخره وهذه الصور ناظرة الى
الاجسام بلا ارتباط ما طبيعي ولهذا يمكن ان تترك الاجسام التي تنظر اليها بلا ضرر له ولها
وان تقارن اجساما اخر ثم ان تعود اليها وبعضها تكون متوسطة بين هاتين الصورتين وهذه
الصور تنظر وتقرب الى الموجود بالفعل وترتبط به طبعا كما تنظر وترتبط النفس الانسانية
بالبدن على رأي افلاطون وهذه الصور الناظرة المرتبطة هي العقول المحركة للافلاك الناظرة
اليها المرتبطة بها ومن هذا تعرف معرفة حقة ان العقول المحركة للافلاك مع انها ليست صورا
مصورة ومعطية لها وجودا جوهريا على الاطلاق مبادي باطنية لها ومكملة لها وتجعلها بالاخرة
موجودة كما تجعل النفس الانسانية على رأي افلاطون ويصدق فيها ايضا قيد اولا فانه يدل
على كون الطبيعة مبداء اصليا واول الحركة والسكون وكل عقل محرك للفلك مبداء اصلي
واول لحركته وسكونه لانه ليس فيه شيء اخر يكون مبداء اول واصليا لحركته وسكونه ويصدق
فيها ايضا قيد بالذات لا بالعرض لان كل عقل تحرك للفلك لا يكون شيء منها محركا للفلك تحريكا
بالعرض بل كل منها يحركه تحريكا طبيعيا بالذات فاذا كان الامر كما حققنا يصدق تعريف الطبيعة
المذكور على كل منها فيكون طبيعة فثبت المطلوب ويثبت ايضا بان كل عقل محرك للافلاك
نفس وكل نفس طبيعة فكل عقل محرك للافلاك طبيعة اما الصغرى فهي مسلمة عند المشائين قال
المص في المتن الثالث عشر من ثاني كتب الفلكيات الفلك ذو نفس وله مبداء الحركة وكذا يستفاد
من الحادي والستين منه وقال في المتن الثالث والستين منه يجب ان يظن ان فعل النجوم يكون
كفعل الحيوانات والنباتات لان افعال الانسان تكون فيه كثيرة واذا كان افعالها كافعال
النباتات والحيوانات والانسان تكون لها نفوس وايضا ان كل ذي نفس هو الذي يكون فعله
الخاص حيا اما ما قال المص في المتن الثالث عشر من ثاني النفس ان ذا النفس يفترق من غير ذي النفس
بالحيوة انتهى والحياة تؤخذ عند اليونان واللاتين بمعنى اعم مما يؤخذ في العرب متحقق في النباتات
ايضا فانها تقال حية في لغتهم وان لم تكن حيوانات ولا يطلق ايضا اسم الحيوان عندهم وظاهر

بعض الصور مصورة وبعضها ناظرة على الاطلاق وبعضها متوسطة بينهما

كل عقل محرك للفلك نفس

من المتن السابع عشر من ثاني الفلكيات ان الفعل الخاص للفلك هي الحياة السرمدية فتكون ذوات نفوس
ونفوسها ليست الا العقول المحركة لها كما حققنا في كتب الفلك فكل عقل محرك للافلاك نفس مع ان ما ذكر
فقد اثبتنا في الفصل الثالث من البحث الثالث ونثبت ههنا ايضا بان كل نفس صورة لان النفس
فعل اول للجسم الطبيعي على ما قال المص في المتن السابع من ثاني كتب النفس وانها هي بالنحيي وربما
نحس اولا على ما قال في المتن الرابع والعشرين منه وهذه من المحمولات الاصلية للصورة وكل صورة
طبيعة فكل نفس طبيعة وايضا اثبت المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب ان الطبيعة تفعل لاجل
غاية بان الافعال الصادرة من نفس النباتات والحيوانات تكون لاجل غاية انتهى فانه لما
اثبت كون فعل الطبيعة لاجل غاية بكون الافعال الصادرة من نفوس النباتات والحيوانات للاجل
غاية علم منه ان نفوسهما طبيعة وكان نفوس سائر ذوي الانفس تفعل لاجل الغاية علم منه ان كل نفس
طبيعة وانما قلنا ان اطلاق الطبيعة على العقول المحركة للافلاك يكون اقل حقيقة من اطلاقها على الصور
المصورة لهيولى الاجسام الطبيعية السافلة لان صور الاجسام السافلة صور مصورة واجزاء داخلة
ذاتا ووجودا في ذوات الاجسام السافلة ووجوداتها في نفس الامر والعقول المحركة للافلاك ليست
كذلك ولنعد ذكر الاجناس الثلثة للصورة ونحكم على كل منها بما يليق به فنقول الصور الناظرة
على الاطلاق الغير المرتبطة بالاشياء التي تكون صورا لها ارتباطا طبيعيا كالنجار بالنسبة الى النجارة والنوتي
بالنسبة الى السفينة لا تكون طبيعة اصلا والصور المصورة طبيعة حقا وحقيقة زيادة حقيقة واما
المحركة للافلاك فكما تكون صورا بوجه متوسط كما مر كذلك تكون طبيعة بوجه متوسط ولما كان
تعريف الطبيعة كالطبيعة مشككا كما قلنا في الفصل الرابع من البحث الثاني جاز ان يصدق على بعض افراده
صدقا احق واولى من صدقه على بعض اخر واما الصور المجردة الاخر المغايرة للعقول المجردة بالذات
غير الهيولى لو سلم وجودها الفيلسوف على ما يرى ان يشير اليه في بعض مواضع لا سيما في المتن المائة من اول
الفلكيات وهي ملائكة كثيرة لا تحصى عند اهل الملل فلم يسلم الشارح واحدا منها طبيعة مستدلا بانها ليست
مبادي لحركة ما تكون فيه وسكونه لانها لا تكون في شيء حتى تكون مبادي لحركته لانها افعال وكمالات
مجردة غير متعلقة بشيء والطبيعة يجب ان يكون مبدا لحركة ما يكون فيه الخ فالصورة المذكورة ليست
بطبيعة ثم قال واما الواجب تع فلا يطلق عليه الطبيعة الا على سبيل المجاز البعيد بمناسبة ما وبهذا
الوجه سماه بعضهم طبيعة جاعل الطبائع واما اطلاق الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور عليه تع فلا يجوز
اصلا لانه ليس بجزء من شيء والا لكان انقص منه اذ الكل من جزئه والطبيعة المعرفة بالتعريف
المذكور جزء لما يكون طبيعة له فالواجب تع ليس بطبيعة معرفة بالتعريف المذكور ولانه تع ليس هيولى
ولا صورة مصورة او صورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام اقترانا طبيعيا وكل طبيعة اما هيولى
او صورة مصورة او صورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام اقترانا طبيعيا كصورة الافلاك
المحركة اياها فهو ليس بطبيعة بل هو علة الجميع ومبداه كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من اول ما بعد

كل نفس صورة

لا يجوز اطلاق الطبيعة على الواجب تع الا مجازا بعيدا وسماه بعضهم طبيعة جاعل الطبائع واطلاق الطبيعة المعرفة ليس بجائز اصلا

الواجب تع علة الجميع به يرتبط الافلاك وكل الطبيعة وهو ملك واحد لجميع الموجودات

ما بعد الطبيعة ومبداه مرتبط به الفلك وكل الطبيعة كما قال في المتن التاسع والثلثين
من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وملك واحد لجميع الموجودات كما قال في الكتاب المذكور ولان تعرف
جميع ما قلنا كما ينبغي تدبر ما قال الفيلسوف في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة من ان الطبيعة
تقال للهيولى فانه قال فيه الطبيعة تقال للشيء الذي يكون او يكون شيء من الطبيعيات حال
كونه غير مرتب وغير قابل للحركة من قوته كما يقال للنحاس الصنم والاواني النحاسيات وخشب
الخشبيات انه طبيعة وكذلك تقال للمثال لها لان كل واحد من هذه هيولى اولى صحيحة واثبت
اطلاق الطبيعة عليها ايضا برأي القدماء ثم بين كون الصورة ايضا طبيعة حين قال كل ما
يكون او يكون من الطبع لا يقال ذا طبيعة لو لم يكن له صورة ثم بين ما يكون من الطبع اي المركبات
الطبيعية حين قال فيكون من الطبع ما يحصل منهما كالحيوانات واجزائها ثم قال وهذه الطبيعة
هي الهيولى الاولى وهي على ضربين اما هيولى اولى بالنسبة الى شيء او اولى على الاطلاق ثم مثل للضرب
الاول وقال كما ان نحاس الاشياء المعمولة منه اول منها والثاني بالماء الذي هو هيولى اولى
لجميع الاجسام الطبيعية على رأي تالس الملطي والصورة والجوهر اي الذات والوجود وهذه
غاية التكون لكن يقال لكل جوهر طبيعة مجازا لاجل ان الطبيعة ايضا جوهر ثم قال وتفكر اولا ان
الواجب تع ليس ماهية لشيء ما اصلا بل العقل ايضا ليس ماهية للفلك حقيقة كالصورة المصورة
والصورة التي حكم بانها طبيعة ماهية لما هي طبيعة له فالواجب تع ليس بطبيعة بل العقل ايضا ليس
بطبيعة كالصورة المصورة وثانيا ان الصورة التي حكم المص بانها طبيعة وغاية التكون فتكون
مغايرة لكل جوهر مجرد غير الهيولى وثالثا ان سائر الجواهر تقال طبيعة مجازا لاجل المشابهة بالطبيعة
التي قال انها الهيولى والصورة فلا يكون الواجب والعقول طبيعة بالمعنى الحقيقي الذي يكون به
صور الاجسام السافلة طبيعة وبعضهم قسم الجزء الى الجزء التام والجزء بالقوة والجزء الذاتي
وقالوا الجزء التام ناقص بالنسبة الى الكل فان يد زيد ناقص بالنسبة اليه والجزء بالقوة اكمل
من الكل بالقوة فان الانسان والفرس الذين هما جزءان بالقوة اكمل من الحيوان الذي هو كل بالقوة
لهما والجزء الذاتي اثنان الهيولى والصورة والهيولى انقص من كله الذي هو الجسم الطبيعي واما
الصورة فاكمل من كله الذي هو الجسم الطبيعي ثم قال هؤلاء ان الواجب تع المحرك الاول الذي لا يتحرك
اصلا جزء بوجهين لانه جزء من الكل بالقوة او قل من الكل الكلي لانه تع نوع وجزئي من جنس
المحرك الاول الذي هو كل بالقوة للمحركات الاول وكل كلي بالنسبة اليها وجزء ذاتي اي صورة
لمجموع العالم لان المحرك الاول الذي لا يتحرك صورة المتحرك من نفسه وجزؤه بل صورة اولى
لمجموع جسم العالم مقومة له ومفيدة له الوجود من حيث انه جسم طبيعي ولهذا لا يلزم ان يكون
ناقصا من العالم انتهى وهذا الرأي مشتمل على فسادات كثيرة لكن لم نقصد ان نذكر جميعها ههنا
بل انما نذكر بعضها على سبيل الاختصار فنقول ان ما قالوا من ان الواجب تع جزء الكل بالقوة

اولا صح

والكل الكلي الذي هو المحرك الاول كسائر المحركات الاول لا يجديهم نفعا فيما نحن فيه وكاذب فاسد
في نفس الامر اما انه لا يجديهم نفعا فيما نحن فيه فلان الكل بالقوة والكل الكلي انما يكون بالعقل
وفي العقل لا في الخارج فيكون اجزاؤه ايضا في الموجود بالعقل وفي العقل فقط لا في الخارج لانها
لو وجدت في الخارج لوجد الكل فيه ايضا وكلامنا في الطبيعة الموجودة في الخارج والجزء الموجود
فيه لا في الموجود في العقل فقط واما انه كاذب وفاسد في نفس الامر فلان لفظ المحرك الاول ليس
متواطئا بالنسبة الى الواجب وسائر المحركات الاول وكالفلك فانه محرك اول لنفسه كما قال
في الثامن من الثمانية وكالعقول لانه لا تقال بمعنى واحد عليها ولهذا قال اقو ناس يستحيل ان يحمل شي
على الواجب تع وعلى المخلوقات بالاشتراك المعنوي وكل نوع وجنس متواطي بالنسبة الى افراده
على ما بين في المنطق فالمحرك الاول ليس بنوع ولا جنس للواجب وسائر المحركات الاول فليس
الواجب تع نوعا ولا جزئيا له وايضا ان الواجب تع فعل محض منزه عن كل قوة وكل نوع مركب
من الجنس الذي هو قوة والفصل الذي هو فعل فالواجب تع ليس بنوع ولان الصورة ليست
الكل من كله كما قالوا لانها ليست بمقصودة بالذات من الطبع بل المقصود اولا وبالذات منه هو
الكل لان كل شي يقصد اولا وبالذات ان يوجد شيئا مشابها لنفسه او قل كما قال المص في المتن
الرابع والثلثين من ثاني النفس كل شي يقصد ان يفعل شيئا مثل نفسه الحيوان حيوانا والنبات
حيوانا ليكون له حصة من الدوام بقدر ما يقدر وكل الكل هو الذي يقصده الطبع اولا وبالذات
فالصورة ليست الكل من كله بل الكل الكل منها ولان الكل الطبيعي مشتمل على كمالين اي الصورة والهيولى
لان الهيولى موجودة وكل موجود خير وكل خير كمال وكل مشتمل على الكمالين الذين يكون احدهما جزءا
منه اكمل من الكمال الذي هو جزء منه فالكل الطبيعي اكمل من الكمال الذي هو جزء منه اي من الهيولى
والصورة فلا يكون الصورة اكمل منه ولان كل جزء هيولى كان او صورة يكون بالقوة بالنسبة الى
الكل وناقصا منه لان الاجزاء انما توجد ليحصل الكل منها وهذا ظاهر من وضعها المص في المتن
الحادي والثلثين من هذا الكتاب من جنس العلة المادية بالنظر الى الكل ولهذا قال في المتن الرابع
والستين منه ان الكل والكامل انما شي واحد ومتقاربان بالطبع وقال في المتن الحادي والعشرين
من الفلسفة الاولى ان الكامل هو الذي لا يمكن ان يأخذ جزءا ما خارجا منه لكن كل جزء من الاجزاء
يمكن ان يأخذ جزءا معه كنفسه فليس جزء من الاجزاء كل من كله بل ليس كاملا كالكل وبما حققنا ظهر
ان الواجب تع المحرك اللامتحرك ليس صورة ذاتية للمتحرك من نفسه اي للفلك والا لكان الكل
المركب الحاصل منه ومن جسم الفلك اكمل منه وهو باطل قطعا ومستحيل بديهة ومنه ظهر انه تع ليس
بصورة اولى للمجموع جسم العالم من حيث انه جسم طبيعي والا لكان الكل المركب الحاصل منه تع هو
باطل ولانه تع الكل واعلى مراتب غير متناهية من الصور الطبيعية فلا يمكن ان يكون صورة مقومة
للجسم من الاجسام وللمجموع الاجسام نعم يفيد له الوجود بالايجاد ولانه علة فاعلية له وهي اكمل

يلي لمعرفة الطبيعة فلنرجع الى شرح الكتاب الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعي والرياضي والفيلسوف
اي لما بعد الطبيعي المتن السادس عشر قال المص ولما بين بكم وجوه تقال الطبيعة ينبغي ان ينظر
بعد هذا باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي لان الاجسام الطبيعية يكون لها سطوح واجسام تعليمية
واطوال ونقاط يبحث عنها الرياضي اقول ربط المص اولا هذا الفصل بما قبله وحكم بانه ينبغي
ان ينظر باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي فقال لما بينا الى هنا بكم وجوه تقال الطبيعة ناسب
ان ننظر باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي واراد بوجوه الطبيعة التي بينها جميع ما بين للطبيعة من اول
الفصل الاول الى هنا اعني ماهية الطبيعة والطبيعي وما يكون على مقتضى الطبع واقسام الطبيعة وما يكون
الكل ثم وضع سبب اشكال الفرق بين العلوم الرياضية والطبيعية حين قال لان الاجسام الخ وتصوير
الاشكال ان الحكمة الطبيعية والرياضية تبحثان عن شي واحد بعينه لان كلا منهما تبحثان عن سطوح الاجسام
الطبيعية واجسامها التعليمية والاطوال اي الخطوط والنقاط اما بحث الرياضية عنها فظاهر من كتب
الهندسة البسيطة الباحثة عن النقاط والخطوط والسطوح كما بحث اقليدس عنها في مقالاته الست الاول
والهندسة المجسمة الباحثة عن الاجسام التعليمية كما بحث اقليدس عنها بعد المقالة العاشرة والهندسة
البسيطة تسمى باسم يأومتريا والهندسة المجسمة باسم ستراومتريا واما بحث الطبيعية عنها فلان الحكمة
الطبيعية تبحث عن الجسم الطبيعي وكل ما يبحث عن الجسم الطبيعي يبحث عن جميع احواله واعراضه الذاتية
كالسطوح والاجسام التعليمية والخطوط والنقاط لان ما يبحث عن شي يبحث عن جميع اعراضه الذاتية
كما سيقول المص في المتن الآتي وكل علوم تبحث عن شي واحد لا تتفارق لان افتراقها انما يكون باختلاف
موضوعاتها كما قال المص في المتن الثالث والعشرين من ثاني النفس وفي المتن الثامن والثلثين
من ثالثه فالحكمة الطبيعية والهندسة لا تتفارقان بحيث يكون كل منهما علما مخالفا للاخر بل انما يكون الهندسة
عينا للحكمة الطبيعية او جزءا منها المتن السابع عشر قال المص وايضا هل يكون آسترولوجيا اي علم
الهيئة والنجوم علما آخر مخالفا للطبيعة او قسما منها لانه لو كان للطبيعي ان يعلم ماهية الشمس او القمر لا شيئا
من اعراضهما الذاتية لكان غير معقول ولانه ظاهر ان الذين يبحثون عن الطبيعة يبحثون عن شكل الشمس والقمر
وعن الارض كرية ام لا اقول وضع في هذا المتن اشكالا آخر ولان تعرف هذا الاشكال والاشكال
السابق على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان العلوم الرياضية تنقسم اولا الى قسمين احدهما يسمى رياضية
صرفة يعني متريا اي الهندسة البسيطة وستراومتريا اي الهندسة المجسمة والارثماتيكي اي علم
الحساب والهندسة بكلا قسميها تبحث عن الكم المتصل تبحث الهندسة البسيطة عن النقاط والخطوط
والسطوح والهندسة المجسمة تبحث عن الاجسام التعليمية والارثماتيكي يبحث عن الكم المنفصل اي العدد
والاخر يسمى رياضية متوسطة كعلم المناظر وآسترولوجيا اي العلم المتعلق بالنجوم وهو شامل لعلم
الهيئة وعلم النجوم فانهما عند القدماء كانا مسميين باسم واحد اي آسترولوجيا ثم خصص المتأخرون
اسم آسترولوجيا بعلم النجوم ووضعوا للهيئة اسم آسترونوميا وكالموسيقى وسميت الاولى صرفة

العلوم الرياضية اثنان احدهما رياضية
صرفة وهي الهندسة البسيطة والمجسمة والارثماتيكي
والاخر رياضية متوسطة كعلم
المناظر والهيئة والنجوم والموسيقى

والاخير متوسطة لان الاولى تبحث عن الكم الصرف المجرد عن كل حال حسي والاخيرة تبحث عن الكم الملبس
ببعض الاحوال الحسية فتقرب من الطبيعي بهذا الوجه وتبعد من الرياضية الصرفة بما يبعد علم المناظر
من الهندسة وآسترنومويا اي الهيئة والنجوم من سترا ومتريا والموسيقى من الارثماطيقي اي الحساب
ولهذا كانت هذه العلوم من العلوم التي يكون بعضها تحت البعض واذا عرفت هذا فاعلم ان الفيلسوف
اورد الاشكال في المتن الاول في الفرق بين الطبيعية والرياضية الصرفة واراد بلفظ الرياضي
فيه المهندس العالم بكلا قسمي الهندسة وفي الثاني في الفرق بين الطبيعية والرياضية المتوسطة
فان استرولوبيا اي الهيئة والنجوم من المتوسطة قال فيه هل يكون استرولوبيا علما اخر مخالفا للطبيعية
او يكون قسما منها يعني كون استرولوبيا علما اخر مخالفا للحكمة الطبيعية امر مشتبه بل يشير ان يكون قسما منها
وهذا المعنى هو الظاهر من عبارة المص لكن الشارح لم يفسرها كذلك بل قال يعني هل يكون استرولوبيا
علما اخر مخالفا للطبيعية او يكون عينها او لا اقل قسما منها جمعا للاحتمالات الممكنة ثم قال الاشكال الثاني
ذو جزئين يعني ان علم الهيئة والنجوم لا يكونان مخالفين للعلم الطبيعي بل يكونان عينه او لا اقل بعضا
منه وتصوير الاشكال على الجزء الاول هكذا العلم الطبيعي يبحث عن الشمس والقمر وساير النجوم والافلاك
كما تبحث عنها علم الهيئة والنجوم وجميع العلوم الباحثة عن الاشياء المتعينة بعينها واحدة لا متخالفة
فالعلم الطبيعي وعلم الهيئة والنجوم واحدة لا متخالفة وتصويره على الثاني يكون هكذا علم الهيئة والنجوم
يبحثان عن بعض افراد موضوع العلم الطبيعي وكل علم يبحث عن بعض افراد موضوع علم اخر بعض منه وقسم
من اقسامه فعلم الهيئة والنجوم بعض منه وقسم من اقسامه ثم اثبت صغرى القياس اولا بقوله لانه
لو كان للطبيعي ان يعلم ماهية الشمس والقمر اشياء من عوارضها لكان امرا غير معقول تقريره على وجه يثبت به
صغرى القياس الاول ان العلم الطبيعي يبحث عن ماهية الشمس والقمر الطبيعيتين وكل ما يبحث عن ماهيتهما
يبحث عن اعراضهما الذاتية ايضا كحركتهما وشكلهما كما يبحث عنها علم الهيئة والنجوم لانه غير معقول ان يقال
العلم الطبيعي مثلا يعلم به ذات الشمس والقمر وماهيتهما ولا يعلم به اعراضهما الذاتية فالعلم الطبيعي يبحث
عن اعراضهما الذاتية كحركتهما وشكلهما كما يبحث عنها علم الهيئة والنجوم وتقريره على وجه يثبت به صغرى
الثاني يكون هكذا ان علم الهيئة والنجوم يبحثان عن حركة الشمس والقمر وشكلهما وهما بعض من افراد موضوع
العلم الطبيعي الباحث عن ماهيتهما واعراضهما وثانيا بان قدماء الطبيعيين بحثوا عن شكل الشمس والقمر
وعن كون الارض كرية ام لا كما بحث عنها اصحاب الهيئة والنجوم فعلم الهيئة والنجوم ليسا مخالفين
للعلم الطبيعي بل اما عينه او لا اقل قسم من اقسامه ويمكن ان يكون قوله لانه لو كان للطبيعي ان يعلم الى اخر المتن
دفعا لجواب مقدر عن الاشكال فانه كان لاحد ان يقول على دليل عدم الاختلاف بين الحكمة الطبيعية
وعلم الهيئة والنجوم ان هذه العلوم لا تبحث عن موضوع واحد بعينه لان الطبيعي يبحث عن ذات الشمس
والقمر وماهيتهما والهيئة والنجوم يبحثان عن اعراضهما الذاتية فقط لا عن ماهيتهما اصلا فتفاوتت لجاب
اولا بان الطبيعي يعلم علما يقينيا طبيعة الاجسام الفلكية وماهيتها وكل من يعلم علما يقينيا طبيعة الاجسام

الاجسام الفلكية وماهيتها يجب ان يعلم ايضا اعراضها الذاتية والا لما علم طبيعتها وماهيتها علما يقينيا
بالبرهان لان العلم اليقيني انما يحصل اذا علم ثبوت العرض الذاتي للموضوع بالبرهان كما علم من اول
كتابي البرهان فالطبيعي يجب ان يعلم ايضا اعراضها الذاتية فلم تتفارق وثانيا بان قدماء الطبيعيين
الباحثين عن الطبيعة بحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن كون الارض كرية كما بحث عنها اصحاب الهيئة
والنجوم في بعض اسولة على المتنين السابقين واجوبة اوردا اولا على ما قال في المتن الاول لما بين
بكم وجوه يقال الطبيعة ينبغي ان ينظر بعد هذا باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي ان تالي الشرطية
ليس بلازم للمقدم لانه لا علاقة لزوم بين بيان وجوه الطبيعة والنظر في الفرق بين الرياضي
والطبيعي وانه لم فتش ههنا الفرق بينهما ولم يفتشه قبل او بعد مع انه قطع كلامه الذي كان شرع
في بيانه وهو امر ردي يجب ان يجتنب عنه المصنفون اقول في الجواب ان تالي الشرطية لازم للمقدم
لكن لما كان لزومه دقيقا ينبغي ان نتذكر ما قلنا في الفصل الرابع من البحث الرابع من اول الكتاب الاول
من ان لفظين من الالفاظ الدالة على موضوع الحكمة الطبيعية يدلان عليه دلالة ظاهرة وهما لفظ الموجود
القابل للحركة ولفظ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي لانهما يشرحان لنا شرحا اول قابلية الحركة
التي هو المعنى الصوري الذي ينظر تحته الى كل ما ينظر في العلم الطبيعي كما فصلنا في الفصل المذكور وهذا
المعنى الصوري يفهم فيهما كاملا من تعليم الطبيعة لانها مبدا الحركة وعلتها ولما بين المص من اول هذا
الكتاب الى ههنا الطبيعة وفهمنا ما قلنا علمنا المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي على حسب ما قلنا
ولما كان تعليم المعنى الصوري لموضوع علم انما يكون صحيحا اذا امتاز به هذا العلم من ساير العلوم الاخر
اراد ان يبين صحة تعليمه فقال لما بين بكم وجوه يقال الطبيعة اي لما اتمنا تعليم الطبيعة الذي يظهر
ويفهم منه المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي واردنا ان نبين صحته وجب ان ننظر بعد هذا هل
يفترق به العلم الطبيعي من ساير العلوم الاخر اي من الرياضية وما بعد الطبيعية فان ما بعد الطبيعية
وان لم يذكرها ههنا لكنه ذكرها في المتن الحادي والسبعين والثالث والسبعين حتى يعلم صحة التعليم
السابق ام لا حتى يعلم فساده وبهذا تعرف وجه لزوم التالي للمقدم ووجه تفتيشه الفرق ههنا
لا قبل ولا بعد واورد ثانيا ان المص تجاوز عن حدوده وما هو بصدد بيانه اي العلم الطبيعي ودخل
في حدود الفلسفة الاولى لان فرق علم من اخر ليس من وظايف العلوم الجزئية كالعلم الطبيعي بل من وظائف
العلم الكلي اي الفلسفة الاولى التي هي رئيس ساير العلوم وملكها الغالب عليها فتبيين موضوع كل علم
وحدوده المحيطة آياه والفصول الفارقة كل واحد منها من الاخر وكل من تجاوز عن حدوده وما هو بصدد
بيانه ودخل في حدود علم اخر فعل امرا رديا لانه خرج من طريق العدل فالمص فعل امرا رديا واستدل
على عدم كون الفرق بين العلوم من وظائف صاحب العلوم الجزئية من حيث انه صاحب العلوم الجزئية
بان احدا من اصحاب العلم الجزئي من حيث انه صاحب هذا العلم لا يقدر ان يعرف العلم الجزئي الاخر لانه
من حيث انه صاحبه انما يعرف الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ومباديه لا الاعراض الذاتية لموضوع

علم اخر لعدم وقوع البحث عنها فيه وكل من يفرق بين شيئين يجب ان يعرف كلا منهما بالضرورة
كما قال المص في المتن الحادي والاربعين من ثاني النفس فاحد من اصحاب العلم الجزئي من حيث انه صاحب
هذا العلم لا يقدر ان يفرق بين علمه وبين علم اخر فالطبيعي من حيث انه طبيعي لا يقدر ان يفرق بين
العلم الطبيعي وعلم اخر واجاب الشارح بان بيان الفرق بين العلوم انما هو من وظائف الفلسفي
الاول كما يستفاد من سادس الفلسفة الاولى ولانه لما كان يبحث عن الموجود وسائر العلوم الجزئية
عن بعض افراده كما قال المص في المتن الاول من رابعها كان قادرا ان يبين الفرق بينها لكن لما كانت
العلوم تخدم بعضها بعضا بين المص الفرق بين العلم الطبيعي والرياضي لابسا لباس الفلسفة الاولى
كما فعل في الجواب عما قال بارمندس وملسوس من ان جميع الموجود واحد وهو المبدأ لجميعها واجاب
الشارح بان المص لم يبين الفرق المذكور بينهما من حيث انه لابس لباس الفلسفة الاولى بل من حيث بل
كونه طبيعيا على ما يستفاد من قوله لما بين بكم وجوه يقال الطبيعة ناسب ان ينظر بعد هذا باي وجه
يفارق الرياضي من الطبيعي فان لزوم التالي للمقدم انما هو بوجه طبيعي كما عرفت فيدل ظاهرا على ان
النظر في الفرق بينهما يجب ان يكون من الطبيعي لا من اخر ولان السبب الذي حصل به الفرق بينهما طبيعي
لانه يحصل من بيان الطبيعة وتعريفه وكل فرق حصل بالسبب الطبيعي طبيعي ولان تعرف هذا كما ينبغي
يجب ان تعلم ان بيان الفرق بين علمين جزئيين يمكن ان يكون بوجهين اما اولا فعلى الاطلاق بان
يبين احد كالحاكم على الاطلاق بمقتضى حكومته الكلية ونفوذ حكمه الفرق بين هذا العلم وذاك ويحكم
بانهما متفارقان واما ثانيا فبان يفرق كل صاحب علم جزئي علمه من غيره بسبب معرفته حدوده
فانه كلما يرى شيئا خارجا عنها حكم بسبب معرفتها انه مغاير لعلمه ولما هو داخل في حدوده فالفلسفي بالوجه
يحكم بالفرق بين العلوم الجزئية الاول لانه ناظم جميع العلوم الجزئية وملكها وينظر اليها نظرة المخدوم
الى الخدمة وصاحب العلم الجزئي يقدر ان يفرق علمه من اخر بالوجه الثاني وبهذا الوجه فرق المص
لابسا لباسه الطبيعي علمه من الهندسة والهيئة والنجوم **المتن الثامن عشر قال المص** ويبحث عن هذه
الرياضي ايضا لكن لا من حيث يكون كل واحد منها نهاية الجسم الطبيعي ولا ينظر في الاعراض من حيث
تعرض على مثل هذه الموجودات ولهذا تنتزع لانها قابلة لان تنتزع بالعقل عن الحركة ولا يمنع شيء ولا يكذب
المنتزعون **اقول** حل ههنا السؤالين المذكورين بحل واحد وحاصل الحل هو ان الطبيعي والرياضي
وان كانا يبحثان عن شيء واحد اي الجسم التعليمي والسطح والخط والنقطة لكن لا يبحثان عنه بوجه واحد
فان الرياضي انما يوافق الطبيعي في الموضوع المادي لا في الموضوع الصوري والعلوم لا تتفارق
بالموضوعات المادية بل بالموضوعات الصورية ووجوه البحث والنظر لان الموضوع المادي
المنظور في العلم كالهيولى والمعنى الصوري ووجه النظر كالصورة وتخالف الاشياء وتفارقها
انما يكون بالصور لا بالهيولى فتخالف العلوم بتخالف المعاني الصورية ووجوه النظر ويبحث
عن هذه الرياضي ايضا يعني ان الرياضي ايضا يبحث عن هذه اي السطوح والاجسام والخطوط والنقاط

والنقاط لكن لا من حيث ان كل واحد منها نهاية الجسم الطبيعي اي لا يبحث عن شيء منها من حيث انه عرض للجسم
الطبيعي ونهاية له التي يتناهى به ولا ينظر في الاعراض من حيث تعرض على مثل هذه الموجودات اي ولا يبحث عن
الاعراض والاحوال العارضة على الاجسام الطبيعية من حيث توجد في مثل هذه الموجودات اي من حيث
توجد في الاجسام الطبيعية بل يجرد كل واحد منها اولا ثم يبحث عنه فح ان اراد السائل من صغرى دليل سؤاله
ان الحكمة الطبيعية والرياضية تبحثان عن شيء واحد بعينه مادة وصورة تكون كاذبة لان الطبيعية انما
تبحث عما ذكر من حيث انها اعراض الجسم القابل للحركة والرياضية اي الهندسة والهيئة والنجوم انما
تبحث عنها بعد التجريد من الجسم القابل للحركة والدليل الذي ذكر لاثباتها لا يستلزم صدقها وان اراد انهما
يبحثان عن شيء واحد بعينه مادة فقط تكون صادقة وتكون الكبرى اح اي قوله والعلوم التي تبحث
عن شيء واحد بعينه مادة فقط لا تتفارق بل تكون عينا كاذبة لان عدم اختلاف العلوم واتحادها
انما يكون اذا اتحد المعنى الصوري لموضوعاتها ووجه النظر فيها وحيثيتها لا اذا اتحد موضوعاتها
مادة فقط فان العلوم تتحد في مادة الموضوعات وتكون متخالفة قطعا بمعانيها الصورية ووجوه
النظر والحيثيات قال ولهذا يجرد اي لعدم كون بحث الرياضي عنها من حيث كونها نهايات الاجسام
الطبيعية وعدم كون نظره في الاعراض من حيث عروضها على الاجسام الطبيعية ووجودها فيها يجردها
اولا عنها اي عن الاجسام الطبيعية ثم يبحث عنها ولا يجردها الطبيعي بل انما يبحث عنها من حيث وجودها
فيها قال لانها قابلة لان تجرد بالعقل عن الحركة اي عن الجسم القابل للحركة الذي يوجد فيه مبدأ الحركة
ولما كان لاحد ان يقول لما كانت الاشياء المذكورة موجودة في الاجسام الطبيعية واحوالها ولا نظر
الرياضي اليها من حيث انها كذلك بل يجردها عما كانت عليه في نفسها كان تعقلها حقا كاذبا اجاب
بقوله ولا يمنع شيء ولا يكذب المجردون **بحث واحد في الفرق بين العلوم النظرية وفي ان قول
المص لا يكذب المجردون باي معنى ينبغي ان يفهم** اعلم ان بعض علماء اللاتين مثل انتونيوس ناردوس
وبعض اخر ذهبوا الى انه ليس في نفس الامر علوم كثيرة متخالفة لا سيما النظرية بل كان العلم واحدا
فقط في نفس الامر ثم انقسم الى علوم كثيرة متخالفة بمجرد تقسيم العقلاء لسهولة التعليم والتعلم واستدلوا
عليه بانه لو كانت العلوم كثيرة متخالفة بعضها البعض في نفس الامر لعلم تكثرها وتخالفها القدماء لكن
القدماء لم تعلمها منقسمة متكثرة بل انما علموا الكل العلم بجميع الاشياء بلا تقسيم اصلا وعلموه بحسب
مساعدة الوقت ولو كانت منقسمة متكثرة لما فعلوا ذلك لكنهم فعلوا فليست منقسمة متكثرة في نفس
الامر وبان افلاطون يظن كان لم يظن تكثرها وتخالفها في نفس الامر والا لعلم في كتابه اولا علما ثم اخر
ثم اخر ولكنه لم يعلمها كذلك بل مختلطة ولما كان لم يعلمها بالترتيب بل بالاختلاط علم انه كان لم يظن
تكثرها وتخالفها في نفس الامر فهي واحدة في نفس الامر لا كثيرة متخالفة فيه والا لكان اعتقاد مثل هذا
العظيم مخالفا لنفس الامر في مثل هذا الامر الصغير وبما قال في المتن السادس من رابع ما بعد الطبيعة
فانه علم فيه صريحا ان النظر في الموجود واعراضه والجواهر وكل ما وجد فيها والجنس والنوع والكل

والجزء وغيره ممن شغل وعمل واحد وهذه ترجمة على عبارته فظهر ان نظر الموجود من حيث انه موجود
~~لعلم واحد~~ وما يوجد ~~بحيث~~ فيه من حيث انه موجود لعلم واحد وان لا يكون نظر الجواهر فقط له بل نظر
الاشياء التي توجد في الجواهر ايضا له ونظر الاشياء التي ذكرت المتقدم والمؤخر والجنس والنوع والكل
والجزء وامثال هذه لكن اتفق جمهور الحكماء بل العلماء على خلافه فانهم ذهبوا الى ان العلوم تكون
في نفس الامر بحيث تنقسم الى اقسام كثيرة متخالفة واليه ذهب زينون رئيس الرواقيين واخرسيبوس
وابولوذوروس وقسم الاقادميون الحكمة الى الطبيعية والاخلاق والمنطق واليه ذهب كسنارخوس
في كتابه لحكمة افلاطون والجنوروس في كتابه لعلم افلاطون وذيوجينس لا ارجيوس المؤرخ القديم
في ترجمة افلاطون ومارقس تليس في اول اقادميا ويزبس في كتابه لعلم المشائين واوغسطينس
ويرريس وبقولومناس وثوماس جيانس وبقية القدماء تقسيمه بالتشبيه وقالوا ان مجموع الحكمة
مثل الحيوان المنطق يشابه عظامه واعصابه والاخلاق لحومه والطبيعية نفسه ثم شبهوها باشياء
آخر وشبهوا لكل قسم من اقسامه بجزء من اجزائها ونقل يزبس المذكور في كتابه المزبور بعض كلام المص
في بحث تقسيم الحكمة من كتاب الحكمة ونقل ان هذا التقسيم صار من قدماء حكماء اليهود وقال لا ارجيوس
ان ابقروس قسم الحكمة الى الطبيعية والاخلاق وقانونقا اي النواميس وقال سنقا في الستين
من مكاتيبه ان ابقروس انما قسمها الى الطبيعية والاخلاق وظن ان قانونقا ضميمة الطبيعي وقسمها
اقلانتش الى اقسام ستة اي الى المنطق والاخلاق والطبيعية والخطابة والسياسة المدنية وثولوجيا
وقسمها المص في الشفا في الفصل الاول من سابع ما بعد الطبيعة الى العملية والنظرية ثم قسم العملية الى الاخلاق
وتدبير المنزل والسياسة المدنية وقسم النظرية الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة وهذا التقسيم
قبله كل من جاء بعده من الحكماء والعلماء وهذا ثم اقول في رد ما قال انتونيوس برنار دوس اولا ان الحكمة
النظرية علما واحدا لجميع الاشياء في نفس الامر بل يجب ان تكون علوما كثيرة لانها لو كانت واحدة
في نفس الامر بمقتضى طبيعة الاشياء التي ينظر فيها الناس لكان مبادي كل علم ايضا واحدة لما قال المص
في الفصل الثاني والعشرين من اول كتابي البرهان من ان العلم الواحد هو الذي يبحث عن جنس اي موضوع واحد
والعلوم التي تكون مباديها واحدة هي التي تبحث عن جنس واحد والتالي باطل لما قال المص في الفصل الثالث
والعشرين من اول كتابي البرهان لا يكون مبادي جميع العلوم واحدة ولان مبادي الطبيعية تخالف لمبادي
الرياضية ومبادي لما بعد الطبيعة فهذا المقدم اي ليس العلوم النظرية واحدة في نفس الامر واقول ثانيا
ان العلوم تكون متخالفة بسبب اختلاف المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية
القابلة للعلم لما علم من المتن السابع عشر السابق واتفق عليه العلماء ولان العلوم ملكات والملكات انما
تتخالف بسبب المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية القابلة للعلم فالعلوم تتخالف
بسبب المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية اما الصغرى فمما صرح به المص في مواضع
كثيرة واتفق عليه كلمة القوم واما الكبرى فلان الملكات متخالفة قطعا واتفاقا فان مالك ملكة الصرف فقط

الصرف فقط والنحو فقط او الفقه فقط او الهندسة فقط فليس بمالك لملكة الحكمة الطبيعية ولا لملكة ما بعد الطبيعة
ولا لملكة الهيئة والنجوم واذا تخالفت فاما ان تتخالف بموضوعاتها المادية لان موضوعا ماديا واحدا يكون منظورا
لملكات وعلوم كثيرة وموضوعات مادية كثيرة تكون منظورة لملكة وعلم واحد اما الاول فلان الانسان مثلا ينظر
اليه المنطقي والطبيعي والطبيب والرياضي والفلسفي وثاولوغوس اي صاحب علم ثاولوجيا فان المنطقي
ينظر اليه من حيث انه صالح لان يكون موضوعا ومحمولا في القضية من حيث انه نوع وينظر اليه الطبيعي من حيث
انه موجود قابل الحركة وينظر اليه الطبيب من حيث انه قابل الصحة والمرض وينظر الرياضي من حيث انه كمي
وينظر اليه الفلسفي من حيث انه موجود وينظر اليه ثاولوغوس اي صاحب علم ثاولوجيا من حيث ينسب
الى غاية اعلى من الطبيعة واما الثاني فلان الحكمة الطبيعية التي هو علم واحد وملكة واحدة نوعا تبحث عن المبادي
والعناصر والمعادن والنباتات والحيوانات والافلاك وعن اعراضها الذاتية وعن العقول المحركة للافلاك
وهذه الموجودات كلها وان كانت متخالفة ومتباينة جدا بحيث لا يكاد يمكن ان تكون منظورة لملكة واحدة
ومبحوثا عنها لعلم واحد توجب المناسبة بين العلم وقابل العلم لكنها توافقت في معنى واحد صوري تنظر به ملكة
الحكمة الطبيعية اليها وتبحث عنها منظورة تحته وبه تجعلها علما واحدا بالنوع ويعلم بهذا علما اظهر من الموضوعات
المادية للقوة الباصرة التي هي الابيض والاحمر والاخضر والاصفر والاسود وامثالها فانها وان كانت
متباينة بالنوع لكنها اذا اخذت بالصورة من حيث تكون قابلة لان تبصر تتوافق في معنى واحد متنوع وبهذا
المعنى تنوع القوة الباصرة وهكذا الحال في العلوم وموضوعاتها وثالثا ان الحكمة النظرية تنقسم انقساما تاما
صحيحا الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة كما قسمها المص في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ويستدل
عليه بان العلوم النظرية تتخالف بالمعاني الصورية المنتزعة المأخوذة من الموضوعات المادية الخارجية كما مر والانتزاع
يكون على ثلثة اقسام فقط فالعلوم النظرية تنقسم انقساما تاما الى ثلثة اقسام فقط ويثبت كون الانتزاع
على ثلثة اقسام بان الانتزاع اما يكون من مادة حسية جزئية لا من كلية كما اذا انتزعنا وفصلنا الانسان او الفرس
من هذا الانسان او ذاك الانسان او هذا الفرس او ذاك الفرس ولا نفصله مطلقا من الجسم ومن هذا الانتزاع
والفصل يحصل العلم الطبيعي او يكون من مادة حسية كلية كما اذا انتزعنا وجردنا الشكل كالدائرة والمثلث
لا انا لا ننتزع ولا نفصل الدائرة والمثلث من هذا الذهب او ذاك او من هذا النحاس او ذلك فقط بل ننتزعهما
من الذهب والفضة او النحاس وجميع الماديات الحسية بالكلية والاشياء المنتزعة المأخوذة كذلك تسمى
موادا عقلية ومن هذا الانتزاع يحصل الرياضي او يكون من كل مادة حسية كانت او عقلية وهذا الانتزاع
والاخذ يظهر في الواجب تع والعقول وفيما اذا تصورنا شيئا من حيث انه موجود فقط ومن هذا الانتزاع
والتعقل يحصل العلم لما بعد الطبيعي ولا يمكن ان يوجد انتزاع وملاحظة سوى هذه الانتزاعات والملاحظات
فلا يمكن ان يوجد علم نظري ما عدا الثلثة المذكورة وظهر مما قررنا ان العلم ليس بنوع واحد فقط في نفس الامر
بل انواع كثيرة متخالفة هي بالموضوعات الصورية المنتزعة الملحوظة من الموضوعات المادية الخارجية بانتزاعات
وملاحظات متخالفة باي معنى يصدق قول المص ولا يكذب المنتزعون ولا تنتبهن هذه القضية ينبغي ان يعلم

اثبات ان الحكمة النظرية ينقسم الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة

الانتزاع ثلثة اقسام

تعريف الانتزاع

وجوه الانتزاع المتخالفة ويعلم ان الانتزاع ليس الا اخذ شي بدون اخر كان هو معتبرا به ولما كان
الانتزاع اخذ شي بدون اخر لزم ان يوجد قوة آخذة او محل مدركة ومأخوذ مدرك ولهذا امكن ان يختلف
الانتزاع من طرف الشي المنتزع ومن القوة الاخذة اما اختلافه من طرف المنتزع فلما عرفت انفا ان انتزاع المنتزع
يكون على ثلثة اقسام اي العلم الطبيعي والرياضي وما بعد الطبيعي واما اختلافه من القوة الاخذة المدركة فلان
هذه القوة تكون على ثلثة اقسام في الانسان فان بعض القوي المدركة تكون حواسا ظاهرة وبعضها
حواس باطنة وبعضها عقلا ولما كانت القوي الاخذة المدركة ثلثة اقسام لزم ان يكون اقسام الانتزاع
الحاصلة منها ثلثة فالانتزاع الاول يكون من الحس الظاهر فان القوة الباصرة ينتزع وتأخذ اللون الكائن
في التفاح المقترن بالطبع مع رائحته وطعمه ولا ينتزع ولا تأخذ رائحته او طعمه واذا قلت هكذا يقال اصطلاحا
انتزعت واخذت وفصلت اللون اي وصلت الى موضوعها وادركته ولم تصل الى غيره الكائن فيه ولم تدركه
وهذا الانتزاع لا يقع فيه الكذب لان الحواس اذا تحققت فيها شروطها الثلثة المذكورة في المتن الثالث
والستين من ثاني النفس لا تغلط اصلا والانتزاع الثاني من الحواس الباطنة يعني من الحس المشترك والخيال
والواهمة لان الحس المشترك يدرك محسوسات الحواس الظاهرة كما قال المص في الفصل الرابع عشر من ثاني
النفس فاذا انتزع الباصرة لون التفاح مثلا وادركته يأخذه ويدركه الحس المشترك بلا ادراك محسوسات
اخرى كائنة فيه كسائر الحواس الظاهرة ويقال انتزع وادرك الحس المشترك لون التفاح وهذا الانتزاع
لا يكون كاذبا لان اعمال هذا الحس تطابق باعمال الحواس الظاهرة ويكون عند حضورها والخيال والواهمة
ينتزعان ويدركان الاشياء عند غيبتها ايضا فانهما يقدران ان ينتزعا ويأخذا من الشي الخيالي والوهمي
كيفية واحدة وحالا واحدة بدون اخرى [redacted] من كيفياتها واحوالها الكائنة فيها وانتزاعهما وادراكهما
وان كانا كاملين لكنه ادنى من انتزاع الحس المشترك ويمكن ان يكونا صادقين في بعض الاشياء اذا
انتزعا وادركا الاشياء الواقعة في نفس الامر على ما وقعت فيها وكاذبين اذا انتزعا وادركا
الاشياء الغير الواقعة فيها والثالث يكون من العقل وهو على ضربين احدهما يكون من العقل الفاعل
فانه ينور الخياليات ويصفيها من الالات الجزئية ويجعلها طبايع كلية وليس في هذا الانتزاع كذب
لان الصدق والكذب انما يكونان في الاثبات والنفي كما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثالث
النفس والعقل الفاعل لا يثبت شيئا على شي ولا ينفيه عنه لانه لا يدرك كما بينا في ثالث النفس والاخر
يكون من العقل القابل فانه ينتزع ويدرك شيئا بدون انتزاع شي اخر من الاشياء التي تقترن بها
ادراكه وهذا الانتزاع ايضا على ضربين احدهما يسمى مركبا بالكسر وهو الذي يكون بعمله الثاني اذا
ركب شيئا بشي واثبت عليه او فصله عنه وسلبه وهو قد يكون صادقا كما اذا قلنا الانسان حيوان
وقد يكون كاذبا كما اذا قلنا الانسان ليس بحيوان ولم يرد المص هذا الانتزاع من قوله والمنتزعون بجمله
لا يكذبون والاخر يكون بعمله الاول فانه ينتزع من الامور المتقارنة في نفس الامر شيئا لا اخر كما ينتزع
من زيد ماهية الانسان بلا عوارضه المشخصة اياه او ينتزع منه طبيعة الحيوان بدون ماهية الانسان

وعوارضه وكذا ينتزع منه طبيعة الجسم والجوهر بدون الاخر وهذا الانتزاع انتزاع البسائط
وتعقلها ولا يكون فيه كذب كما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثالث النفس وهذا الانتزاع
هو مراد المص من قوله والمنتزعون لا يكذبون هكذا شرحه الشراح لكني اظن ان المص لم يرد بانتزاع
المنتزعين الانتزاع الحاصل بالعمل الاول البسيط للعقل فقط بل اراد ان من ينتزع شيئا ويتعقله
منفصلا عما كان موجودا فيه في نفس الامر لا يكذب لاجل هذا مثلا الكم يوجد في نفس الامر بالمادة المحسوسة
والرياضي يفصله بالعقل ويبحث عن احواله حال كونه منفصلا عنها لا يكذب لاجل تعقله الكم بلا مادة
محسوسة مع كونه موجودا ومتصلا بها في الخارج وهو يبحث عنه ~~في الخارج~~ ملحوظا بدونها فالمص لم يرد
بقوله ولا يكذب المنتزعون الانتزاع المجعول بالعمل الاول البسيط للعقل فقط كما زعم الشراح
بل اراد اياه والعمل الثاني والثالث للعقل اي التركيب والتفريق والقياس اللتين يفعلهما العقل
على الانتزاع لانه قال على الاطلاق ولا يكذب المنتزعون بصيغة الفاعل المتعدي لان الرياضي يستعمل
اعمال العقل الثلثة في بحثه عن الكم المنتزع وكذا ما بعد الطبيعي في بحثه عن الموجود المنتزع من كل مادة حسية
وخيالية وعقلية ومن هنا يظهر تفارق العلوم النظرية ومنشائها ووجه صدق كلام المص وان استشكلت
لما كان يبحث اهل الهيئة والنجوم عن الاجرام الفلكية التي هي طبيعية ومقاديرها واشكالها وحركاتها
لا ينتزعان موضوعيهما عن الحركة ولا يفترق علم الهيئة والنجوم من الطبيعي لكنهما يبحثان عنها كما يعلم من الكتب
المدونة فيهما فلا ينتزعان موضوعيهما من الحركة ولا يفترق علم الهيئة والنجوم من الطبيعي قلت اولا ان
علم الهيئة والنجوم ليسا رياضيين صرفين بل متوسطين كما مر ولهذا يميلان الى الطبيعيات بوجه وثانيا
ان بحث الطبيعي عن الافلاك ومقاديرها واشكالها وحركاتها يكون من حيثية لا يكون بحث علم الهيئة
والنجوم عنها من تلك الحيثية فان الطبيعي يبحث عن الافلاك من حيث انها اجسام قابلة للحركة وعن الحركة
من حيث تصدر من الطبيعة وعن مقادير الافلاك والكواكب واشكالها واعراضها الاخر من حيث انها اعراض
ذاتية للجسم الطبيعي وعلم الهيئة والنجوم يبحثان عن المذكورات من حيث انها كميات مع قطع النظر عن كونها حدودا
واعراضا المتن التاسع عشر قال المص والذين قالوا بالمثل فعلوا هذا بلا علم لانهم انتزعوا الطبيعيات
ازيد من الرياضيات مع انها تكون قابلة للانتزاع قبولا اقل من الرياضيات ويظهر هذا لو عرف احد كلا منهما و
عوارضهما لانه يكون الزوج والفرد والمستقيم والمنحني وكذا العدد والخط والشكل بلا حركة واما اللحم والعظم
والانسان لا تكون كذلك بل هذه تكون كالانف الافطس لا كالمنحني اقول لما كان يقول في المتن السابق المنتزعون
لا يكذبون توجه عليه انه يلزم على هذا ان لا يكذب ولا يخطي افلاطون القائل بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة
لانه منتزع والمنتزع لا يكذب ولا يخطي مع انك قد قلت انه كذب واخطاء في انتزاعه اياها اجاب
في هذا المتن والمتن الاتي بان الذين قالوا بالمثل فعلوا هذا بلا علم يعني ان افلاطون واتباعه الذين
قالوا بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة فعلوا هذا الانتزاع بلا علم واستدل عليه بقوله لانهم انتزعوا
الطبيعيات الى اخره تقريره ان افلاطون واتباعه القائلين بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة ينتزعون الامور

الطبيعية التي تكون قابلة الانتزاع قبولا اقل من الرياضيات انتزاعا ازيد من انتزاع الرياضيات وكل من
ينتزع الامور الطبيعية التي تكون قابلة الانتزاع قبولا اقل من الرياضيات انتزاعا ازيد من
انتزاع الرياضيات يفعل هذا الانتزاع بلا علم فافلاطون واتباعه فعلوا هذا الانتزاع بلا علم والصغرى
مشتملة على شيئين احدهما ان افلاطون واتباعه انتزعوا الامور الطبيعية انتزاعا ازيد من الرياضيات
والثاني ان الامور الطبيعية قابلة للانتزاع قبولا اقل من الرياضيات ولما كان الاول ظاهرا لانهم كانوا
ينتزعون الانسان من هذا الانسان وذاك بالذات ويقولون ان الانسان المنتزع موجود بالذات في الخارج
بوجود دائم ولا يخفى ان هذا الانتزاع ازيد من انتزاع الرياضيات لم يستدل عليه المص وانما استدل
على الثاني وقال ويظهر هذا لو عرف احد الحد يعني يعرف هذا اي كون الطبيعيات قابلة الانتزاع قبولا
اقل من انتزاع الرياضيات لو عرف احد كل واحد منهما اي الامور الطبيعية والرياضية واعراض كل منها ونظر
الى هذه التعريفات لانه لا يتبين شيء امران ازيد من بيان تعريفه اياه واذا عرف هذا فبعض الاشياء تكون
في العلوم الرياضية موضوعات كالخط والشكل في الهندسة والعدد في الارثماطيقي وبعضها تكون عوارض
ذاتية لهذه الموضوعات كالمستقيم والمنحني للخط والزوج والفرد للعدد وكل منهما يعرف بلا حركة يعني بلا مادة
محسوسة لان من يعرف الدائرة مثلا لا يضع في تعريفها مادة من المواد المحسوسة كالذهب والفضة والنحاس
كما بينه المص في اول الفلكيات واما اللحم والعظم والانسان لا تكون كذلك اي لا يعرف شيء منها بلا حركة اي
بلا مادة محسوسة بل يجب ان يذكر في تعريف كل منها مادة محسوسة ثم ازداد في بيان ما قال وقال بل هذه تكون
كالانف الافطس لا كالمنحني فكما لا يجوز ان يحد الافطس بدون الانف لان الفطوسة ليست الا تقعر
الانف كذلك لا يجوز ان يعرف ويحد اللحم والعظم والانسان بدون مادة محسوسة واعلم انه اراد بالحركة
ههنا الهيولى ذكر السبب واراده للمسبب لانه لا يمكن ان يتحرك شيء لا يكون له هيولى او اراد بها الجسم الطبيعي
الذي تكون طبيعته مبدا الحركة ذكر الصفة واراده للموصوف ومما ذكر ظهر ان الامور الطبيعية قابلة
للانتزاع قبولا اقل من قبول الامور الرياضية اياه وهذه قابلة له قبولا ازيد من قبول الطبيعية اياه
فلما انتزع افلاطون واتباعه المثل من الطبيعيات انتزاعا ازيد من انتزاع الرياضيات علم انهم فعلوا هذا
بلا علم وكذبوا واخطاؤا لكنهم انتزعوا كذلك ففعلوا هذا بلا علم وكذبوا واخطاؤا **المتن الشرح**
وتثبت ايضا العلوم التي تكون بين الرياضيات ازيد طبيعية كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم لانها تكون
المتن لها مخالفة ما للهندسة لان الهندسة تبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث انه طبيعي والمناظر
تبحث عن الخط الرياضي لكن لا من حيث انه رياضي بل من حيث انه طبيعي **اقول** يثبت في هذا المتن صغرى
الدليل المذكور من ان الطبيعيات تكون قابلة للانتزاع اقل قبول له من الرياضيات اي يكون تعلقها وارتباطها
بالهيولى اقل من تعلق الرياضيات وارتباطها بها ويجعل العلوم الرياضية المسماة متوسطة لاجل انها تميل
الى الطبيعي بسبب انضمام بعض احوال طبيعية الى موضوعاتها المأخوذة من الرياضية الصرفة وليلا عليه
فمثلا علم المناظر يبحث عن الخط الذي اخذه من الهندسة لكن لا يبحث عنه من حيث انه خط صرف كما كان

انكار المثل من ارسطوطاليس
مع القول به في اثولوجيا
عجيب وقد صرح بذلك
صدر الدين الشيرازي قدس
سره في شواهد الربوبية
وجمع جميع المواضع
الدالة صريحا على ذلك
في موضع واحد منه
فارجع اليه هذا وقد
سنح للخاطر الفاتر ما تعرضه
العرض على اهل الحدس والوجدان
ان المثل المنفية هاهنا غير
المثبتة في اثولوجيا وذلك ان
المنفية هنا المثل بقيد الانتزاع
بخلاف المثبتة في اثولوجيا بدليل
انه لم يذكر هناك الانتزاع

حسية ح

كان يبحث عنه الهندسة بل من حيث انه خط بصري والبصرية كيفية وكذلك الموسيقى يبحث عن العدد لكن لا من
حيث انه عدد صرف كما كان يبحث عنه الحساب بل من حيث انه صوتي والصوت كيفية حسية وكذلك تبحث الهيئة و
النجوم عن الحركة الفلكية والمص فعل في هذا المتن امرين اشار اولا الى الاثبات ثم بين كيف تنظر الرياضيات
الصرفة والمتوسطة الى موضوعاتها فقال وتثبت العلوم التي تكون بين الرياضيات طبيعتها ازيد وبينها بقوله
كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم وبين اثباتها له بانه لما كان ضم حال من الاحوال الطبيعية الى موضوع
الرياضيات يجعله بحيث لا نقدر ان ننتزعه من المادة الحسية بل يجب ان نلاحظه من حيث انه موضوعها مع تلك
المادة فظاهر ان الامور الطبيعية المستغرقة في الطبيعة تنتزع انتزاعا اقل من انتزاع الامور الرياضية والمقدم
حق في العلوم الرياضية المتوسطة فانها لما ضمت الى موضوع الرياضيات الصرفة حال من الاحوال الطبيعية لا نقدر
ان ننتزعه من المادة الحسية بالكلية لان الخط البصري والعدد الصوتي والحركة الفلكية امور حسية فكذا التالي اي ان
الامور الطبيعية تنتزع انتزاعا اقل من انتزاع الامور الرياضية فانه لما لم نقدر ان ننتزع موضوعات تلك الرياضية
لانضمام حال من الاحوال الطبيعية بها من تلك المادة فبالطريق الاولى لا نقدر ان ننتزع الامور الطبيعية المستغرقة
فيها منها الا انتزاعا اقل من انتزاعها ثم قال لانها تكون لها مخالفة ما للهندسة لان الهندسة تبحث عن الخط
الطبيعي لكن لا من حيث انه طبيعي الى اخره ذكر ههنا قضية كلية للعلوم الثلثة الرياضية المتوسطة بالنسبة الى
الهندسة مثلا اي الى التي هي فوقها ثم بين القضية الكلية بعلم المناظر بالنسبة الى الهندسة فقط اعلم ان
المهندس يأخذ الخط مثلا من الاجسام الطبيعية والمادة الحسية لان المقدار لا يوجد الا فيها ويأخذه
منها بانتزاعها منها بحيث يكون طبيعيا في نفسه حال كونه منفصلا ويبحث عنه لا بوجه طبيعي بل بوجه
رياضي وصاحب علم المناظر يفعل ما يخالفه فانه يأخذ من الهندسة الخط المنظور والمبحوث عنه لانه
لما كان علم المناظر تحت الهندسة وكان من العلوم التي يكون بعضها تحت بعض وبعضها فوق اخر
يأخذ منها موضوعه ومباديه والاعراض الذاتية كما بين في الكتاب الاول من كتابي البرهان ويضم اليه حالا
من الاحوال الطبيعية اي البصرية ويبحث انما عنه من حيث انه بصري فالمهندس يبحث عن الخط الطبيعي لكن
لا من حيث انه طبيعي بل من حيث انه رياضي وصاحب علم المناظر عن الخط الهندسي لكن لا من حيث انه طبيعي
وقد علمت كيف يكون لعلم المناظر مخالفة ما للهندسة وكيف يبحث الهندسة عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث
انه طبيعي وعلم المناظر عن الخط الرياضي اي الهندسي لكن لا من حيث انه رياضي اي هندسي بل من حيث
انه طبيعي ويمكن ان يستفاد مما قلنا من قول المص لانها اي علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم يكون
لها مخالفة ما للهندسة اي تكون مخالفة لها مخالفة قليلة فانه يستفاد منه ان مخالفتها للهندسة قليلة
وموافقتها لها كثيرة فيكون مخالفتها للطبيعة كثيرة وموافقتها لها قليلة وان مخالفة الطبيعية للهندسة كثيرة
جدا بحيث لا توافقها وانما كان كذلك لان الطبيعي لا ينتزع موضوعه ولا يجرده عن المادة الحسية اصلا
والرياضي الصرف ينتزعه ويجرده بالكلية والمتوسط لا ينتزعه ولا يجرده من وجه وينتزعه ويجرده
من وجه اخر اي ينتزعه بوجه متوسط لا بالكلية ولهذا تكون مخالفة العلوم المتوسطة للهندسة

بل من حيث ح

هندسي بل
من حيث انه

على القلّة والطبيعية على الكثرة وموافقتها الاولى على الكثرة والثانية على القلّة **بحث واحد في ان الرياضية**
المتوسطة اي علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم هل ينبغي ان تقال رياضية على الاطلاق ام
طبيعية كذلك او ينبغي ان يظنّ انّها ازيد طبيعيّة او ازيد رياضية ذهب ثوماس اقوناس شارح
المتن المذكور الى انّ هذه العلوم وان كانت متوسطة بين الطبيعيّات والرياضيات الصرفة لكن قال الفيلسوف
في هذا المتن انّها تكون ازيد طبيعية من ان تكون رياضية ثم قال بعد اسطر انّ علم الهيئة والنجوم يكون
طبيعيّتهما ازيد من رياضيّتهما وان كان يقول في شرحه للكتاب الاول من كتبي البرهان وفي بيان رياضيات
بوآتس متفكّرا احوال العلوم المذكورة انّها ازيد رياضية وقبل كثير من شرّاح اللّاتيين ما ذهب هو
اليه في شرح هذا المتن واستدلّوا على ما ذهبوا اليه بانّ العلوم المذكورة المتوسّطة يكون وجه النظر
وحيثية البحث فيها طبيعي لا رياضيّ وكلّ علم يكون وجه النظر وحيثيّة البحث فيه طبيعي لا رياضيّ طبيعيّ
على الاطلاق لا رياضي لانّ تمايز العلوم انّما يكون بوجه النظر وحيثيّة البحث الواقع فيه فالعلوم المذكورة
المتوسطة طبيعية على الاطلاق لا رياضيّة واثبتوا الصغرى بما قال المص من انّ علم المناظر يبحث عن الخط الرياضي
من حيث انّه طبيعي لا من حيث انّه رياضي فانّ كلمة حيث المسمّاة في عرفهم كلمة بكرّرة دالّ على وجه النظر
وحيثيّة البحث قالوا ويؤيد ما قلنا من وجه تسمية المصّ ايّاها ازيد طبيعيّة وبانّ العلوم المذكورة وان
كانت تحصل بالمبادي الرياضية لكنّها تنتهي الى المادّة الطبيعية وتحدّد بها لانّ علم المناظر ينتهي الى
البصرية ويحدّد بها والموسيقى الى الصوتي ويحدّد به والهيئة والنجوم الى الحركة الفلكية ويحدّدان بها وكلّ علم
يأخذ الاسم من المؤخّر والحدّ المحدّد ويكون نوعا بسببه فالعلوم المذكورة تأخذ الاسم وتكون نوعا
بسببها فتكون طبيعيّة لا رياضيّة **في بيان الرأي الحق في هذا البحث** ينبغي ان يعلم انّ العلوم المذكورة
المتوسطة اي علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم ينبغي ان يحكم عليها على الاطلاق انّها رياضية وان
تقال طبيعية بسبب ضمّ ضميمة فقط من طرف ويثبت كونها رياضية على الاطلاق بما قال المص في هذا المتن
ويثبت ايضا العلوم التي تكون بين الرياضيّات ازيد طبيعية كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم فانّه يفهم
منه انّها من الرياضيّات بل عبارته اليونانية تكون دلالته عليه اولى ممّا ترجمناه به لعدم مساعدة اللّغة العربيّة
لكن نترجمها بعينها بان نضع لفظ الاطبع بمعنى ازيد طبيعيّة فعين ترجمتها هي ويثبت ايضا اطبع الرياضيّات
كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم ولا يخفى انّ هذه العبارة تدلّ صراحة على انّ تلك العلوم رياضيّة
قطعا لكن طبيعتها ازيد من طبيعية الرياضيات الصرفة فكأنّه قال انّ العلوم المذكورة المتوسطة رياضيّة
قطعا لكن اذا نسبت هي والرياضيات الصرفة الى الحكمة الطبيعيّة تكون هي اطبع منها فانّها تفترق من الحكمة
الطبيعيّة بوجه اقلّ من الوجه الذي يفترق به الرياضية الصرفة منها فان قلت يفهم من هذه العبارة ظاهرا
انّ الرياضيات الصرفة طبيعيّة في الجملة فيلزم ان لا تكون صرفة قلنا هذا الفهم لا ينكر والمفهوم حقّ
فانّ المراد من كونها طبيعيّة في الجملة انّها تأخذ موضوعها من موضوع الحكمة الطبيعيّة الذي هو الجسم
الطبيعي كما مرّ ولا يلزم ان لا تكون صرفة لانّ المقصود من صرفيّتها ان لا يكون بحثها عن موضوع مخالطة

مخالطة بمادّة حسّيّة اصلا وان لا تنضمّ اليها ضميمة مادّيّة حسّيّة والحال كذلك في نفس الامر فانّها تبحث عن
الامور الطبيعيّة لا من حيث انّها طبيعيّة اي من حيث انّها مقترنة بمادّة حسّيّة بل من حيث انّها غير مقترنة
بها بل بمادّة عقلية فقط ولهذا قال المص في المتن المذكور لانّ الهندسة تبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث
انّه طبيعي وهو الذي قلنا قبل السؤال والجواب هو المستفاد من كلام المص في الفصل الثاني [illegible] من الثاني
عشر من ما بعد الطبيعة فانّه يستفاد منه انّ الاشياء التي تبحث الهيئة عنها تكون بعيدة من المادّة
الحسّيّة كما تكون الاشياء التي تبحث عنها الهندسة وكذلك الاشياء التي تبحث عنها الموسيقى وعلم
المناظر وهذه ترجمة عبارته فيه لانّ الاشياء التي تدور عليها الهيئة والنجوم تكون غير محسوسات كما تكون
الاشياء التي تدور عليها الهندسة وامّا ماهيّة الفلك واجزائه وكلّ شيء يكون ذا حركة اي ذا الهيولى
التي هي مبدأ الحركة ووجودها فلا يدور على شيء منها الهيئة والنجوم وكذلك موضوعا علم المناظر والموسيقى
لانّ الصوتيّ والبصري اي الصوتي والبصري يصيران غير المحسوسات والجزئيات ويستفاد من هذا الكلام امران
احدهما انّ موضوعات الهيئة والنجوم والموسيقى وعلم المناظر تكون غير محسوسة كموضوعات الهندسة
اي الرياضيّات والثاني جواب عن سؤال مقدّر تقريره انّ الهيئة والنجوم يبحثان عن الفلك واجزائه
اي النجوم وهي اجرام محسوسة فكيف يصحّ ان يقال انّ علم الهيئة والنجوم يبحثان عن الاشياء الغير المحسوسة
وتقرير الجواب انّ علم الهيئة والنجوم لا يبحثان عن ماهيّة الفلك ووجوده وعن ماهيّة اجزائه ووجودها
وعن شيء من اصحاب الحركة اي الهيولى فانّ هذا من وظائف العلم الطبيعي بل الهيئة والنجوم يبحثان عن الفلك
من حيث انّها كمّيّات وقوابل للانقسام والمساحة وهو المستفاد من كلامه في الفصل الثالث من الثالث عشر
من ما بعد الطبيعة فانّه يستفاد منه انّ علم المناظر لا يبحث عن موضوعه من حيث انّه بصريّ اي من حيث انّه
شيء طبيعي بل من حيث انّه خطّ اي من حيث انّه شيء رياضي والموسيقى لا يبحث عن موضوعه من حيث انّه
صوتيّ اي من حيث انّه شيء طبيعي بل من حيث انّه شيء رياضي ويستدلّ ايضا على انّ تلك العلوم المتوسطة
رياضيّة على الاطلاق بانّها اي علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم تحت الرياضية الصرفة اي تحت
الهندسة والارثماطيقي وكلّ علم يكون تحت علم آخر يكون من جنس ما يكون ما فوقه واصله منه لانّ العلوم
التي يكون بعضها تحت بعض وبعض فوق آخر اي الاصول وفروعها يكون موضوعها امرا واحدا
بالذات ومتغايرين بالعموم والخصوص فقط فانّ موضوع انّما يفترق من موضوع الاصل بامر عرضي
فعلم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم تكون من جنس ما يكون فوقها واصلها اي من جنس الرياضية اي تكون
رياضيّة على الاطلاق وبانّ العلوم المتوسطة المذكورة يكون براهينها المذكورة فيها رياضيّة اي مجعولة
من المبادي الطبيعيّة فانّ كون الارض كرية من المسائل المشتركة بين الهيئة والحكمة الطبيعيّة لكن
الهيوي يبرهن عليه بواسطة رياضيّة كشكل خسوف القمر وعدم رؤية بعض النجوم من جميع مواضع
الارض والطبيعي يبرهن عليه بواسطة طبيعيّة كميل جميع اجزاء الارض الى المركز ميلا مستقيما على السويّة
بالطبع وكلّ علم تكون براهينه المذكورة فيه رياضيّة مجعولة من المبادي الرياضيّة لا طبيعيّة مجعولة

الفرع م

الرياضية لاطبيعية مجهولة
من المبادي م

فى المبادي الطبيعية رياضية على الاطلاق لا طبيعية على الاطلاق فالعلوم المتوسطة المذكورة رياضية على على الاطلاق صح
الاطلاق لا طبيعية ويثبت صحة ان يقال طبيعية بوجه ما بسبب ضم ضميمة فقط من طرف المادة بان يقال
اولا قد عرفت مرارا ان موضوع كل علم اثنان مادي اى الشيء المنظور المبحوث عنه في العلم وصوري
اي وجه النظر وحيثيته والموضوع المادي المنظور في علم المناظر هو الخط البصري وهو مركب من
الخط والبصري اخذ الخط من الهندسة والبصري من الطبيعي وضمه الى الخط وهو بسبب هذه الضميمة
فقط صح ان يقال طبيعيا بوجه ما بسبب ضم ضميمة فقط من طرف المادة لكن موضوعه الصوري اي
اي وجه نظره وحيثية بحثه رياضي صرف وكذلك الموضوع المادي المنظور في الموسيقى هو العدد
الصوتي وهو مركب من العدد والصوتي اخذ العدد من الارثماطيقي والصوتي من الطبيعي وهو بسبب هذه
الضميمة المادية فقط صح ان يقال طبيعيا بوجه ما واذا عرفت هذا فرتب القياس هكذا ان العلوم
المتوسطة المذكورة يكون وجه النظر وجهة البحث فيها امرا رياضيا صرفا وان كان من طرف الشيء
المنظور امر طبيعي فيها وكل علم يكون كذلك يسمى من وجه نظره وجهة بحثه رياضيا على الاطلاق ويصح
ان يسمى من جهة بوجه ما من طرف الشيء المنظور طبيعيا لان وجه النظر في العلوم كالصورة والشيء
المنظور كالهيولى والاسم على الاطلاق انما يؤخذ من الصورة وقد يؤخذ من الهيولى بوجه ما فالعلوم المتوسطة
المذكورة تسمى من وجه نظرها وجهة بحثها رياضية على الاطلاق ويصح ان تسمى بوجه ما من طرف الشيء طبيعية
وبما حققنا ترتفع المنافاة المرئية بين كلامي المص فانه قال في الفصل الثاني والثالث مما بعد الطبيعة
علم المناظر يبحث عن الاشياء الغير المحسوسة واللاطبيعية وانه لا يبحث عن الخط من حيث انه بصري بل من حيث
انه خط وهذا يدل على انه يبحث عن الخط لا من حيث انه طبيعي بل من حيث انه رياضي وقد قال
~~المص ان علم المناظر يبحث عن الخط الرياضي لا من حيث انه رياضي بل من حيث انه~~ وقد قال
في هذا المتن ان علم المناظر يبحث عن الخط الرياضي لا من حيث انه رياضي بل من حيث انه طبيعي وهذا
ليس الا منافاة صريحة لان المص يتكلم في الموضعين لوجه نظر علم المناظر وجهة بحثه ولما كان
هو رياضيا على الاطلاق حكم بحكم صحيح ان علم المناظر يبحث عن الخط من حيث انه خط لا من حيث انه
بصري ويبحث عن موضوعه من حيث انه غير محسوس لان وجه نظر الرياضي ينتزع من المادة الحسية
ويتكلم في هذا المتن للشيء المنظور الذي يبحث عنه علم المناظر وعلى الوجه الذي يكون من طرف المادة
الذي يمتاز علم المناظر به عن الرياضيات الصرفة ويقرب الى الطبيعيات ولما لاحظه ههنا بهذه الحيثية
قال يبحث عن الخط من حيث انه طبيعي لان كلمة حيث المكررة قد تدخل على وجه المادة وقال البعض محصول
الشراح ان هذه الرياضيات المتوسطة لا تقرب الى العلم الطبيعي على السوية بل علم المناظر يقرب قربا اتم
والموسيقى ازيد منه والهيئة ازيد من كل منهما وبما قررنا ظهر الجواب عما تمسك به اصحاب الرأي الاول
بقول المص واقول في الجواب عما تمسكوا بقولهم من ان العلوم المذكورة وان كانت الى اخره بان علم
المناظر موضوعين اي حدين احدهما يكون من طرف المادة اي الشيء المنظور والاخر هو وجه النظر لانه

لانه لما كان الشيء المنظور فيه الخط البصري كان مركبا من الخط والبصري والخط بمنزلة المادة والبصري
بمنزلة الصورة لانه عارض له وكل ما هو عارض لشيء يكون كفصل وصورة له وبسبب هذه الصورة اي
البصرية العارضة للخط يقال هذا الخط طبيعيا كما يسمى الجدار بسبب البياض العارض له ابيض وعلم المناظر
لا يأخذ الاسم ولا يكون نوعا من المؤخر الكائن من طرف المادة والشيء المنظور لانه ظاهر ان علما ما لا يفترق
ولا يسمى بالموضوع المادي بل بالمؤخر على الاطلاق اي بوجه النظر وهو لما كان رياضيا صرفا فالعلوم
المتوسطة يجب ان تقرب بانها رياضية على الاطلاق وبوجه ما طبيعية كما مر **المتن الحادي والعشرون قال المص**
ولما كان الطبيعة تنتهي الصورة والهيولى يجب ان ننظر كما ننظر في ماهية الفطس فالاشياء التي تكون كذلك
لا ننظر بلا مادة ولا بسبب المادة لانه يمكن ان يسأل احد سؤالين لهذا بان يقول لما كان الطبيعة تنتهي
ايبحث الطبيعي عن كل منهما ام عما تركب منهما وان بحث عما تركب منهما فيبحث عن كل منهما **اقول** لما ذكر في المتن
التاسع عشر على الذين انتزعوا الطبيعيات ازيد من انتزاع الرياضيات مع ان الرياضيات لكونها اقبل انتزاعا
من الطبيعيات والطبيعيات اقل انتزاعا من الرياضيات واثبت بهذا بان الرياضيات تعرف بلا حركة اي مادة محسوسة
والطبيعيات تعرف بها كالانف الافطس ثم اثبت في المتن العشرين كون الرياضيات اقبل انتزاعا من الطبيعيات
بحال العلوم الرياضية المتوسطة اراد ان يثبت ههنا وجوب تحديد الطبيعيات والنظر فيها تحديدا ماهية الافطس
والنظر فيها فقال ولما كان الطبيعة الى اخره وفعل في هذا المتن امرين اثبت اولا الوجوب المذكور قائلا
لما كان الطبيعة اثنين الصورة والهيولى يجب ان ننظر كما ننظر في ماهية الفطس والفطس تقعر في الانف كذلك
الصورة الطبيعية تكون في الهيولى فبهذا المعنى يجب لنا ان ننظر فيها ونحددها ويحصل هذا حين نقول
فالاشياء التي تكون كذلك لا ننظر بلا مادة ولا بسبب المادة اي الصورة التي تكون كالفطس لا يجوز
ان ننظر فيها بلا مادة بل يجب ان ننظر فيها من حيث انها فيها ولا يجوز ان تكون المادة سببا لنظرنا فيها وقال
ثانيا لانه يمكن ان يسأل احد سؤالين فذكر احدهما ههنا والثاني في المتن الاتي فذكر الاول بقوله بان
يقول لما كان الطبيعة تنتهي ايبحث العلم الطبيعي عن كل منهما اي يجب على صاحبه ان يبحث عن كل من الهيولى
والصورة ام عما تركب منهما اي الجسم الطبيعي فقط ولما كان لاحد ان يجيب باختيار الشق الثاني رد
عليه وقال وان بحث عما تركب منهما فيبحث عن كل منهما لان من يبحث عن المركب يجب ان يبحث عن اجزائه
اولا حتى يحصل من معرفتها معرفة الكل المركب فيبحث عنه بعد والا لكان باحثا عنه غير عالم بحقيقته واذا كان غير
عالم بحقيقته كان ذات الموضوع مجهولا له واذا كان هو مجهولا له كيف يبحث عن اعراضه الذاتية اذ العرض
الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه المساوي او لمساويه الخارج واذا لم يعرف الجزء كيف يعرف ما يلحقه وكيف
يعرف ما يساويه المركب او الجزء حتى يعرف اللاحق **المتن الثاني والعشرون قال المص** فهل يكون لواحد
ان يعلم كليهما اوله ان يعلم احديهما وللاخر ان يعلم الاخرى اذ نظر الى القدماء نرى انهم تكلموا الهيولى هي المنظور فيها
لان انبذ وقلس وذيموقريطوس وصلا الى الصورة والماهية قليلا لكن ان وافق الصنعة الطبيعية كان
لعلم واحد ان يعلم الصورة والهيولى كما يكون لعلم الطب ان يعلم الصحة والصفراء والبلغم اللذين تكون

الصحة فيهما وكما يكون للنجار ان يعلم صورة البيت ومادته اى الاحجار والخشب والآجر وامثالها
فيكون للعلم الطبيعي ان يعلم كل واحدة من الطبيعتين اقول فعل المص في هذا المتن ثلثة اشيا ذكر السؤال
الثاني وذكر ما ينبغي ان يجاب عنه من طرف القدماء ثم اثبت رأيه فقال اولا فهل يكون العلم واحدا الى آخره
يعني اذا ثبت ان العلم الطبيعي يجب عليه ان يبحث عن كل من الطبيعتين اي الصورة والهيولى ثم ومنه انه
هل يكون النظر في كليهما العلم طبيعي واحد فقط وعلمين طبيعيين بان ينظر احدهما في الهيولى والآخر
في الصورة كما يكون الحال كذلك في العلم الرياضي الذي يبحث عن كل من الكمي اى المتصل والمنفصل
لكن لا يبحث عن كل واحد منهما علم رياضي واحد بل يبحث الهندسة فقط عن الكم المتصل فقط والحساب
فقط عن العدد فقط ثم ذكر ما ينبغي ان يجاب عن هذا السؤال من طرف القدماء وقال ان نظر الى القدماء يرى
ان يكون الهيولى هي المنظور فيها فقط لانهم لما كانوا زاعمين ان الهيولى فقط هي طبيعة الاجسام و
ماهيتها وجب عليهم باللزوم ان يقولوا ان العلم الطبيعي ينظر في طبيعة واحدة اى الهيولى فقط ولا ينظر في طبيعة
اخرى اي الصورة الجوهرية لانه ليس عندهم للاجسام هذه الطبيعة الاخرى حتى يكون من وظائف العلم الطبيعي
ان يبحث عنها ايضا عندهم وان ثاريخ كذلك مع ان انبذوقلس وذيموقريطوس من القدماء وهما وصلا
الى معرفة الصورة ايضا فيرى ان يكون الصورة منظورا فيها ايضا لان انبذوقلس وذيموقريطوس وصلا الى
معرفة الصورة الجوهرية وماهية الاجسام وصولا قليلا ضعيفا ثم استدل على ما ذهب اليه من انه يجب على الطبيعي
ان يعلم كل واحد من الطبيعتين بوجوه استدل ههنا بما يمكن ان يصور هكذا لما كان لصنعة واحدة ناظرة الى
مصنوعاتها ان تعلم صورتها وهيولاها كان للعلم الطبيعي الناظر الى الاجسام ان يعلم كل واحدة من الطبيعتين
اى الصورة والهيولى لان الصنعة موافقة للطبيعة وكما يحكم لاحد المتوافقين كذلك يجب ان يحكم للآخر والا
لارتفع الموافقة لكن كان لصنعة واحدة ان تعلم صورة مصنوعاتها وهيولاها فكذلك لعلم طبيعي واحد
ان يعلم كل واحدة من الطبيعتين اى الصورة والهيولى اما الملازمة فمسلمة عند كل احد واما المقدمة الواضعة
فاثباتها بتمثالين مأخوذين من الطب والتجارة بعض اشارات واسئلة على المتنين السابقين قال اكثر
الشراح ان المص ذهب ههنا الى امر متوسط بين ما قال القدماء وما قال افلاطون كما هو عادته في اكثر الاحوال
بعد رد الطرفين فان القدماء لما زعموا ان طبيعة الجسم الطبيعي وماهيته هي الهيولى ولم يعلموا الصورة الجوهرية
جعلوا تمام الحكمة الطبيعية منحصرا في معرفة الهيولى فقط وتركوا معرفة الصور الجوهرية ولما زعم افلاطون
للاجسام الطبيعية المكونة الفاسدة صورا لاهيولانية موجودة في نفس الامر دائما وكان يقول ان تمام معرفة
الاجسام الطبيعية انما تحصل بمعرفة تلك الصور اللاهيولانية ذهب الى ان تمام الحكمة الطبيعية هو النظر فيها
فقط ولم يذكر الهيولى فهذان طرفان والمص اخذ ما بينهما وذهب الى ان الحكمة الطبيعية لا تبحث عن الهيولى
فقط كما ذهب اليه القدماء بل تبحث عن الصورة ايضا بل لما كان طبيعتها ازيد من طبيعة الهيولى كما قال في المتن
الثاني عشر ينبغي ان تبحث الحكمة الطبيعية عنها ازيد من الهيولى ولا تبحث عن الصور الهيولانية ثم سأل الشارح هل
اراد المص بقوله ان انبذوقلس وذيموقريطوس وصلا الى الصورة جميع القدماء وذكرا بهما بطريق التمثيل

لم يعلم القدماء الصورة الجوهرية

التمثيل بمعنى ان انبذوقلس من ذيموقريطوس مثلا وصلا اليها او اراد ان انبذوقلس وذيموقريطوس فقط وصلا
الى الصورة جميع القدماء لم يصلوا اليها فاجاب الشارح بانه لم يرد الشق الاول كما قال بعض الشراح اما اولا فلانه
لم يرد انكساغوراس منهم لما اجاب سمبلقيوس عما قال الاسكندر الافروديسي لم يذكر المص
انكساغوراس مع انه وصل الى الصورة اى العقل اللاهيولاني كما يظهر من المتن التاسع والثلثين
من الكتاب السابق ومن الحادي والثلثين والرابع والثلثين من اول النفس بانه انما لم يذكره لان المص
يتكلم ههنا للصور الطبيعية والصورة التي وصل اليها انكساغوراس هي العقل اللاهيولاني ليست
بطبيعية ولهذا وضعه علة فاعلية ومحركة للكل كما قال المص في المتن الثالث والعشرين من اول النفس
وفي المتن السابع والثلثين من ثامن الثمانية وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة واما ثانيا فلان
اكثر الاوائل لم يعرفوا الصورة لانهم انما علموا العلة الفاعلية والمادية فقط بحجة كثيرة كما شهد المص
في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة والجائون بعدهم الواضعون الواحد اي الهيولى بالتكاثف
والتخلخل والكثير والقليل كما قال المص في المتن الخامس والخمسين من الكتاب السابق انما وصلوا
الى الصور العرضية لا الى الصور الجوهرية وانبذوقلس وذيموقريطوس فقط منهم لما صارا مضطرين
من ظهور صدق وجود الصورة الجوهرية التي هي طبيعة في الخارج شما ما شما ضعيفا هكذا نجده مكتوبا في الفصل
الاول من اول كتب اجزاء الحيوانات حيث قال فيه لان مبدا الاجسام الطبيعية اى الصورة الطبيعية من الهيولى
اي طبيعتها ازيد من طبيعة الهيولى وصل انبذوقلس اليها تارة مهتديا من نفس الامر واضطر ان يقر
بكون الصورة جوهرا وطبيعة حين كان يبين ماهية العظم مثلا لان ما لا يكون واحدا من العناصر ولا
اثنين ولا ثلثة ولا كلها بل صورة امتزاج العناصر فظاهر ان اللحم وساير امثال هذه الاجزاء تكون على هذا
الوجه والسبب فيه ان هؤلاء القدماء والمصنفين لم يصلوا الى هذا الوجه اي ماهية شيء ولم يعتادوا
اصلا ان يبينوا ذات شيء بل انما وصل اليه اولا ذيموقريطوس لكنه لم ينطق انها لازمة في تعليم الاجسام
الطبيعية بل صار مجبورا في نفس الامر انتهى وبما ذكر تعرف ان من وصل من القدماء الى الصور الجوهرية
انما هو انبذوقلس وذيموقريطوس واما ما عداهما فلم يصلوا اليها فانك علمت منه ان انبذوقلس
اهتدى في نفس الامر اليها واضطر ان يقر بان صورة امتزاج العناصر جوهر وطبيعة حين كان يبين
ماهية العظم وامثاله وذيموقريطوس وجدها اولا لكنه لم ينطق انها واجبة في تعليم الاجسام الطبيعية
ولهذا قال المص في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة ان الصورة خفيت على القدماء ولم تصر
من واحد منهم مبينة بيانا انورا واشار بقوله انورا الى انها صارت مبينة من بعضهم لكن لا بيانا انور
وانما قيد الشارح قوله وانبذوقلس وذيموقريطوس فقط بقوله منهم اي من القدماء وشمول الصورة
الجوهرية بعبارة منهم لانه وصل اليها ايضا بعض المتأخرين المتقدمين من المص كسقراط وتماوس
وافلاطون كما مر في الفصل الاول من البحث الثاني في المبدا الصوري هذا ويرد عليه ان اخراجه
انكساغوراس ممن وصل الى الصورة الجوهرية مخالف في الجملة لما قال في الفصل الخامس من البحث

وضع انكساغوراس العقل اى الواجب تعالى علة فاعلية ومحركة للكل

اكثر الاوائل انما علموا العلة الفاعلية والمادية

الثاني في المبادي الصوري فمن ان انكساغورس ظن بما قال من البذر الكلي المتشابه الاجزاء ان يكون لكل جسم مختلطا
بكل جسم وان يوجد كل جسم في كل جسم ولاجل هذا يكون جميع صور جميع الاجسام موجودة في جميع الاجسام
انتهى ثم قال الشارح واذا عرفت صدق ما قلنا تعرف بعد ما قال اكثر المتاخرين تابعين لما قال يحيى النحوي
من ان انبذوقلس وصل الى الصورة لانه كان يقول ان كلا من العالم والكرة يتكون من العناصر بالعداوة والمحبة
بحيث اذا غلبت العداوة يحصل منها العالم واذا غلبت المحبة يحصل منها الكرة والعداوة والمحبة تبقيان
في معلولهما المفعول بالفعل تبقى العداوة في العالم كصورة موجودة ومبقية له وتبقى المحبة في الكرة كصورة
موجودة ومبقية لها ايضا وكان يقول ايضا ان الاجسام الجزئية تحدث من المحبة التي توحد العناصر الاربعة
واذا اتحدت تحفظ هي تلك الاجسام الجزئية بكونها صورة لها ولهذا قال المص ان انبذوقلس وصل الى الصورة
وان ذيمقراطيس كان يقول ان جميع الاجسام تتكون من الجزيئات الصغيرة وقال انها متخالفة بالوضع
والترتيب والشكل كما نقل عنه المص في المتن الثاني والاربعين من السابق وفي الفصل الرابع من اول
ما بعد الطبيعة والوضع والترتيب والشكل ترى ان تكون صورا انتهى لان العداوة والمحبة اللتين قال
بهما انبذوقلس علتان فاعليتان لا علتان صوريتان وايضا كلام المص ههنا في الصور الاجسام الطبيعية
لا العالم والكرة والوضع والترتيب والشكل الكائنة في الجزيئات الصغيرة لا يمكن ان تقبل الا صورة
عرضية في المركب من تلك الجزيئات واكثر الحكماء المتقدمين قالوا بالصور العرضية لما قال المص في المتن التاسع
من هذا الكتاب ان كل واحد من القدماء الذين وضعوا المبادي واحدة او كثيرة كان يقول كل الجوهر يكون
هذا وبهذا المقدار وجميع ما عداه انفعالاتها واحوالها ولهذا قال ههنا ان انبذوقلس وذيمقراطيس
من القدماء وصلا الى الصورة التي هي طبيعة الاجسام وماهيتها **المتن الثالث قال المص** وايضا
لعلم واحد ان يعلم ما يكون لاجله العمل والغاية وكل شيء يتهيأ لاجلها من الطبيعة غاية والتي يكون لاجلها
العمل لان كل شيء تكون الحركة المتصلة غاية هي غاية اخيرة له والتي لاجلها العمل ولهذا صار الشاعر مجبورا
ان يقول متضجرا وجد غايته التي خلق لاجلها لانه اراد انه ليس كل مؤخر غاية بل الاحسن **أقول**
استدل في هذا المتن لاثبات ما ادعى في المتن السابق من انه يجب على الطبيعي ان يعلم كلا من الطبيعتين بدليل
ثان فوضع اولا الدليل ثم اثبت مبناه بقوله ان اوريفوس الشاعر الحكيم تقرير الدليل هكذا الطبيعة اي الصورة
غاية والتي يكون التكون لاجلها والهيولى تتهيأ لها ذاهبة اليها كما الى الغاية ومتى كان شيئان بحيث يكون
احدهما غاية والذي يكون لاجله التكون والاخر متهيئا له وذاهبا اليه كما الى الغاية يكون لعلم واحد ان ينظر
ويعلم كلا منهما فالصورة والهيولى يكون لعلم واحد ان ينظر ويعلم كلا منهما ولما كان العلم الطبيعي يبحث عن احدهما
فيبحث عن الاخرى وعن كل منهما وانما ذكر المص الجزء الاول من الصغرى دون الثاني لاحتياج الاول الى الاثبات
دون الثاني واختلف الشراح في انه هل وضع المص بحث الطبيعي عن الصورة في العلم الطبيعي مسلما ثم اثبت
منه بحثه عن الهيولى فيه ام بالعكس اي وضع بحثه عن الهيولى فيه مسلما واثبت بحثه عن الصورة فيه فذهب
اسكندر الافروديسي الى الاول وهذا يوافق ظاهر كلام المص فانه قدم فيه الغاية ثم عطف عليه كل شيء

الصورة غاية التكون

شيء يكون لاجل الغاية اي الهيولى فلما كانت الصورة غاية والهيولى ذاهبة اليها كما الى الغاية كما يعلم من المتن
يظن ظنا غالبا ان ما قال اسكندر هو مراد المص فتصوير دليل المص على ما قال اسكندر هكذا ان الصورة
غاية يبحث عنها ويعلمها الطبيعي وكل من يبحث عن الغاية ويعلمها يجب ان يبحث عن كل شيء يكون ذاهبا
اليها ويعلمه فالطبيعي يجب ان يبحث عما يكون ذاهبا الى الغاية ويعلمه فيجب ان يبحث عن الهيولى التي تكون ذاهبة
الى الغاية التي هي الصورة كما الى الغاية ويعلمها وذهب سمبليقيوس الى الثاني وتصويره على هذا يكون هكذا
الطبيعي يبحث عن الهيولى التي تكون ذاهبة الى الصورة كما الى الغاية فان الصورة غاية والتي لاجلها
التكون وكل من يبحث عن شيء يكون ذاهبا الى شيء كما الى الغاية يجب ان يبحث عن الغاية فالطبيعي يجب
ان يبحث عن الصورة التي هي غاية التكون فيبحث عن كل منهما وهذا البيان اقبل عندي من الاول لوجهين
اما اولا فلان كون الطبيعي باحثا عن الهيولى ظاهر معروف وكان مسلما عند جميع القدماء وكونه باحثا
عن الصورة لم يكن بتلك المرتبة بل كان لم يقع عند القدماء لانها لم تكن معلومة لهم فالاولى ان يستدل المص
ههنا من بحث الطبيعي عن الهيولى على بحثه عن الصورة واما ثانيا فلان المص يعترض على هذا الدليل في المتن
الاتي بان بعض الصنائع تنظر الى الهيولى ولا تنظر الى الصورة فلا يجب على كل من ينظر الى الهيولى ان ينظر
الى الصورة وهذا الاعتراض انما يرد على التقرير الثاني دون الاول فينبغي ان يقرر به دون الاول وتقديم
الغاية اي الصورة وعطف على كل شيء يتهيأ لاجلها عليها لا يكون دليلا للتقرير الاول لان الالفاظ
ينبغي ان تقرر على ما يطابق المقصود منها الظاهر من السياق والسباق واثبت المص الجزء الاول من
الصغرى اي قوله والطبيعة اي الصورة غاية والتي لاجلها يكون التكون بقوله لان كل شيء يكون للحركة
المتصلة الى اخره وهذا اشارة الى الكبرى لدليل صغراه مطوية تصويره الصورة التي هي طبيعة تنتهي اليها
حركة التكون المتصلة التي يفعلها الفاعل في الهيولى وكل ما تنتهي اليه حركة التكون المتصلة التي يفعلها الفاعل
في الهيولى غاية الحركة والهيولى التي يفعل فيها تلك الحركة فالصورة التي هي طبيعة غاية الحركة والهيولى التي
يفعل الفاعل فيها تلك الحركة اما الصغرى فلان شيئا انما يسكن من حركة الفعل اذا صدر ما تشابه صورته
صورته واما الكبرى فيظهر صدقها من الصناعيات فان غاية فعل النجار الذي يصنع السرير هو شكل السرير
الذي ينتهي اليه عمل النجار وانما وصف الحركة بالمتصلة اي الغير المنقطعة لان بعض الاشياء المستعدة
المتهيئة لان توجد قد تمتنع ان توجد ولا تصل الى الغاية المناسبة لها بان منع فعل فاعلها وانقطع فح
لا يكون للشيء الذي انقطع فيه الحركة اي فعل الفاعل غاية حقيقية كما اذا انقطع حركة فعل صانع السرير
قبل ان يتم مثلا في النصف لا يكون شكله الناقص غاية حقيقية بل الغاية حقيقة انما هو شكله التام
المؤخر الذي لاحظه النجار اولا وقصد ان يفعله ولهذا وصف بالاخيرة فان الذي تنتهي اليه الاشياء
الممنوعة من ان تتم ليس بمؤخر على الاطلاق وقال مبينا له والتي لاجلها العمل ويحصل من كلامه انه لا بد
في ان يكون شيء غاية حقيقية لشيء من ان يتحقق حالان احديهما ان يكون مؤخرا والاخرى ان يكون لاجله
العمل والحال الثانية تستدعي ان يكون امرا حاصلا عند الفاعل لان ما يكون عمل الفاعل لاجله لا يكون

الا احسنا خيرا عنده لانه لا يشرع احد في تحصيل ما هو شر عنده واثبت المص باتيين الحالين بقول
الشاعر اوميروس على ما فهم وان زعم اكثر الشراح انه لا يثبتهما به بل انما ذكره لانه بانه مسخرة
ورده بعدم معرفته الغاية لكن هذا الزعم بعيد عن الحق فان قول المص تسخر الشاعر بمعنى حال كونه مسخرة
او بمعنى لان يكون مسخرة لانه لا يدل عليه بل بمعنى لاجل تسخره شخصا او بمعنى حال كونه متمسخرا
او مستهزئا الشخص فمقصود المص ولهذا صار الشاعر مضطرا الى ان يقول متمسخرا او مستهزئا او لاجل
تمسخره واستهزائه شخصا مضى عمره فيما لا يعني والانفعال والافعال الفاسدة ومات من غير معرفة
وكمال وجد الغاية اي الموت التي تولد لاجلها يعني ان الشخص المذكور انما تولد لاجل الموت لا للنيل
من الكمالات والا السعي في تحصيلها وانما قال هذا القول استهزاء لانه كان يعرف ان الغاية لا تكون
الا امرا احسنا خيرا لا مطلق امر مؤخر كالموت الذي هو نهاية الحيوة فجعل موت الشخص المذكور
الذي هو نهاية حيوته امرا احسنا خيرا له تمسخرا واستهزاء له وهذا البيان هو المفهوم من قول المص
لان الشاعر اراد انه ليس كل مؤخر غاية بل الاحسن فانه يستفاد من هذا القول ان الشاعر
كان عالما بان كل مؤخر ليس لغاية وان الغاية هو المؤخر الاحسن لا غير فثبت بقوله ما قال المص
من ان غاية الحركة المتصلة هو المؤخر والذي لاجله الفعل اي الخير وقد اخطا في شرح مراد المص من هذا
المتن كثير من الشراح مثل اسكندروس وسمبلقيوس وثومرقاتش وزابرتل لكن ما قصدنا ان نذكر ما قالوا
لعدم الفائدة فيه **المتن الرابع والعشرون قال المص** ولما كان بعض الصناعات تفعل المادة على الاطلاق
وبعضها المناسبة للعمل لا يكون ما لاجله العمل والغاية وكل ما يتهيؤ لاجله لعلم واحد لكن نستعمل جميع
الكائنات كانها تكون لاجلنا لانا ايضا تكون غاية بوجه ما لان ما لاجله شيء على ضربين كما ذكر فيما بعد الطبيعة اول
قال الشارح زعم يحيى النحوي وبعض اخر ان ربط هذا المتن بما قبله مشكل جدا فزعموا ان عبارة المص حرفت
وصارت سقيمة ولاجل هذا الزعم الفاسد غير كل منهم عبارة المص بما هو مخالف لمراد المص وربطها بما
قبله بما لا يرتبط به ولا ينبغي لنا ان نذكر ما قالوا بل ان نبين ارتباطه بما قبله على مقتضى عبارته الواقعة
في جميع النسخ اليونانية فنقول ان المص لما ادعى في المتن الثاني والعشرين ان للطبيعي ان يعلم كلا
من الطبيعتين واثبته في المتن الذي يليه بدليلين وكان يمكن ان يرد كلا منهما شيئا اراد ان يذكر كلا الردين
ويجيب عنهما قبل الادلة الاخرى فاشار ههنا الى ما يرد على الدليل المذكور في المتن الثالث والعشرين
وفي المتن الاتي الى ما يرد على الدليل المذكور في المتن الثاني والعشرين وتقوية هذين الردين كائنة
في ان بعض الصناعات ما ينظر الى الهيولى ويفعلها ولا ينظر الى الغاية والصورة اصلا فظهر ان كل من يعلم الهيولى
وما يكون ذاهبا الى الغاية لا يجب ان يعلم الصورة والغاية فلا يكون الدليل الثاني صحيحا فلا يلزم منه ان يكون
للطبيعي ان يعلم كلا من الطبيعتين وبعضها ينظر الى الصورة فقط لا الى الهيولى فما ذكره في الدليل الاول
من انه ان وافق الصنعة الطبيعة كان لعلم واحد ان يعلم الصورة والهيولى الى اخره ليس بكلي والمصنف
فعل في هذا المتن امرين اشار الى الرد الاول واجاب عنه فقال اولا ولما كان بعض الصناعات تفعل

صوابه قبل الادلة الاخرى
ليس ههنا كي الاخرى اذ
الدليل الثالث الاتي
في المتن الثاني والعشرين

يفعل المادة على الاطلاق وبعضها المناسبة للعمل فلا يكون ما لاجله العمل والغاية وكل ما يتهيؤ لاجله لعلم
واحد بل لعلمين والمص حذف هذا الجزء لظهور انفهامه من السياق وكون حذفه جائزا في لغة اليونانيين
عند دلالة قرينة عليه وانا كتبته في المتن لانه لا ينفهم من التركيب العربي لو لم يذكر صريحا يعني ان بعض
الصناعات تنظر الى الهيولى فقط ولا تنظر الى الصورة والغاية اصلا وبعضها تنظر الى الصورة فقط
لا الى المادة والقسم الاول على ضربين احدهما تفعل المادة على الاطلاق مثلا ارباب صناعة قطاعية
الاشجار التي تقطع في الغياض والاجام الاشجار التي يصنع بعد منها البيت او السفينة او شيء آخر
انما يعمل المادة على الاطلاق ولا ينظر الى الصورة والغاية اصلا وكذا الملبن والجصاص والمقرمد الذين
يعملون اللبنة والجص والقرمد التي يعمل منها البيت او الحمام او التنور او امثالها انما يعملون هذه المواد
ولا ينظرون الى الصورة والغاية اصلا والاخر يهيئ المادة ويعدها للعمل كان الناحت والناشر
ينحت بالقدوم وسائر الالات وينشر بالمنشار الاشجار التي قطعها القطاع ويجعلها متهيئة ومستعدة
لان تستعمل في بناء البيت او السرير او الدكان وامثالها ولا يلاحظ الصورة والغاية فان كل واحد
من ارباب هاتين الصناعتين لا يلاحظ صورة البيت او السفينة او الحمام او التنور او الدكان لانه
يمكن ان يصنع من المذكورات امور كثيرة اخرى ثم اجاب عنه بقوله لكن نستعمل جميع الكائنات صناعية
كانت او لا كانها تكون لاجلنا مبطلا لعدم كون الصناعات المذكورة ناظرة الى الغاية لانها وان لم تنظر
الى هذه الغاية المعينة او تلك اي البيت فقط او السفينة فقط لكن اربابها ينظرون الى غاية مناسبة
لها اي الى استعمال الناس ومنفعته وهذه الغاية عامة اولا ثم تصير مختصة بهذا الجزئي او ذاك الجزئي
بحسب اقتضاء المصالح وحاجاتنا ويثبت كون استعمال الناس ومنفعتهم غاية لها بقوله لانا ايضا
نكون غاية بوجه ما اي لجميع الكائنات كما يكون لها غاية اخرى ولما بطل عدم كون الصناعات المذكورة
ناظرة الى غاية بقي دليله المذكور اي كل من ينظر الى الهيولى وما يتهيؤ الى الغاية يجب ان ينظر الى الصورة و
الغاية بل الصناعات التي لا تفعل المقصود بالذات بل انما تهيئ المادة فقط له تصنعها لاجل غاية
معينة فتنظر اليها والا لما هيئتها له ثم بين كوننا غاية بوجه ما وقال لان ما لاجله شيء على ضربين كما ذكر
فيما بعد الطبيعة انتهى احدهما هو الذي يطلب بفعل الفاعل في الهيولى كالصحة للمعالجة وصورة البيت
لعمل النجار لانه اذا حصلت الصحة تنتهي المعالجة واذا تم صورة البيت ينقطع عمل النجار وثانيهما هو
الذي يقصد ان يحصل ويكتسب الغاية الاولى له كالانسان المريض الذي يعالج لاعادة الصحة
الزائلة والانسان الذي يسعى النجار ان يصنع البيت لاجله لان البيت انما يصنع ليسكن فيه الانسان
وهذه الغاية الثانية هي الغاية الرئيسة لان الاولى انما تحصل لاجلها والانسان غاية لجميع الكائنات
بهذا المعنى الثاني وهذا المعنى هو مراد المص من قوله لانا ايضا غاية بوجه ما وسيجيء تمام الكلام في بحث
مخصوص **المتن الخامس والعشرون قال المص** وتوجد صناعتان احديهما آمرة للمادة والاخرى
عاملة تلك تستعمل الصناعة العاملة وهذه رئيسة ولهذا تكون المستعملة ايضا رئيسة بوجه ما لكن

تفتقر فان فرحيث ان هذه التي تعلم الصورة رئيسة والاخرى كصانع المادة لان الرئيس يعلم كيف
يكون صورة السكان ويأمر ان يفعل كذا والاخرى تعلم من اي خشب ومن اية حركات تكون وفي الاشيا
التي تفعل بالصناعة نحن نفعل المادة وفي الطبيعيات موجودة **اقول** هذا هو القسم الثاني من قسمي الصناعة
التي قسمنا ها فيما سبق يعني توجد ايضا صناعتان اخريان تنظر ان الى الصورة فقط لا الى الهيولي توخذ
منهما ايضا دليل مقابل لما قال في المتن الثاني والعشرين من انه لعلم واحد ان يعلم الصورة والهيولي واليهما
اشار بقوله وتوجد صناعتان احديهما آمرة للمادة والاخرى عالمة فقط ثم بينهما بقوله تلك تستعمل العالمة
وهذه رئيسة ولهذا تكون المستعملة ايضا رئيسة بوجه ما فالصناعتان الرئيستان ثنتان احديهما
رئيسة على الاطلاق وهي التي لا يفعل صاحبها شيئا من الاشياء التي تدور صناعتها عليها بل يعلمها فقط
ولا يأمر للمادة لكن يأمر ان يكون المصنوع كذا او كذا مثل صناعة رياسة السفينة وامارتها فان صاحبها
لا يعمل السفينة ولا ركنا من اركانها لكن يعلم على اي صورة وشكل ينبغي ان يكون ويأمر ان يفعل كذا واذا
صنعت يستعملها والاخرى رئيسة بوجه ما وهي التي تأمر اربابها الى ارباب الصناعات التي تكون
تحتها وتستعملها في العمل لكن يعلمون هؤلاء ايضا علما ما اي صورة السفينة وشكلها مثلا وما قلنا
ظاهر من كلام المص وان كان غير ظاهر بل مجهولا عند الشراح ولان تعلم هذا كما ينبغي يناسب ان تعلم
ان الصناعة الصانعة للسفينة مثلا لما كان تأمر اربابها باحديهما الارباب الصناعات التي هي تحتها
مثلا الارباب صناعة قطع الاشجار وكذا ارباب صناعة النحت ان تقطع الاولى هذه الاشجار لاكذا
وان تنحت الثانية تلك الاشجار المقطوعة كذا غلظا او رقة ودون كذا او كذا وان تنحت الثالثة
كذا وكذا اي بعضها مستوية مستقيمة وبعضها منحنية مقوسة او لا مقوسة وكذلك تأمر الى ارباب
الصناعة الحدادية ان يعملوا المسامير كذا وكذا ودون كذا وكذا وتفعل اربابها بالاخرى صورة
السفينة وشكلها في المواد المعمولة من اصحاب الصناعات الاول مثلا ان كانت السفينة الملحوظة
التي اريدت ان تعمل بحرية يصنعها بحرية فان كانت للحرب والقتال يصنعها على صورة مناسبة
له وان كانت نهرية نعملها على صورة يسهل بها استعمالها في النهر فلما كانت آمرة وفاعلة
سماها المص رئيسة بوجه ما وان الصناعة الرئيسة للسفينة تعلم وتأمر اربابها فقط مثلا تعلم ان
اجزاء السفينة واركانها كالسكان مثلا ينبغي ان تكون من مادة كذا فتأمر ان تعمل منها وان صورتها
وشكلها ينبغي ان تكون كذا وتأمر ان تعمل كذا ولا تعمل شيئا منها لكن اذا عملت وصورت تستعملها في
حاجتها وهذه هي الرئيسة على الاطلاق وهذه كلها استفادة مما قال المص لم تفتقر فان من حيث ان هذه
التي تعلم الصورة رئيسة كما يكون صناعة رياسة السفينة كذلك والاخرى كصانع المادة اي الشيء
المادي كما يكون كذلك الصناعة الفاعلة للسفينة وانما فسرنا المادة بالشيء المادي لان الصناعة
المذكورة لا تفعل المادة اي مواد السفينة بل صورتها ثم اورد امثلة لكلا الصناعتين وقال لان
الرئيس يعلم كيف تكون صورة السكان ويأمر ان يفعل كذلك كما ذكرنا والاخرى تعلم من اي خشبة وبأية

وكذا ارباب صناعة النشر

وباي حركات يكون لان صانع السفينة يعلم من اي خشبة ينبغي ان تصنع السفينة ويحكم بانها تكون
من هذا الخشب لا من ذلك ويعلم باي حركات يكون وباي وجه تنشر وتنحت مستوية مستقيمة او منحنية
مقوسة او لا مقوسة وهذه كلها تكون بالحركة ومن هنا ينحل السؤال المذكور وتفصيله انه لما تبين الصناعتين
من ان الصورة تعلمان الهيولي ايضا لان الصورة المذكورة محتاجة الى الهيولي البتة فبقي ما ادعى من انه
لعلم واحد ان يعلم الصورة والهيولي صادقا ثم اجاب بقوله وفي الاشياء التي تفعل بالصناعة نحن نفعل
المادة لاجل الحاجة وفي الطبيعيات موجودة عن السؤال الذي اشار اليه في المتن الثاني والعشرين بقوله
فهل يكون النظر في كل منهما الواحد او كثير وهذا السؤال يمكن ان يؤيد بما قلنا آنفا بان يقال كما يكون الشيء
في الصناعيات كذلك يكون في الطبيعيات لكن في السفينة التي هي شيء صناعي انما يعلم بعض الصناعات المادة
فقط كصناعة القطاعية وبعضها يعلم الصورة كما علم السفينة والرئيس فهكذا ينبغي ان يكون
الحال في الجسم الطبيعي فينبغي ان يعلم طبيعي الهيولي وعلم طبيعي آخر الصورة فلا يكون لعلم واحد ان يعلمهما
وحاصل الجواب ان السبب ليس واحدا فيهما لانه في الصناعيات نحن نفعل المادة وفي الطبيعيات
موجودة حاضرة واعلم ان التراجم اللاتينية لهذا المتن كلها سقيمة وعامة الشراح اخطأوا في شرحه **المتن**
السادس والعشرون قال المص وايضا الهيولي من الامور المضافة لان لصورة معينة هيولي معينة فالى
حد ينبغي ان يعلم الطبيعي الصورة والماهية كالطبيب العصب والنحاس النحاس الى شيء لان كل واحد منهما
يعمل لاجل شيء ويدور على الاشياء التي تكون قابلة للانفصال او منفصلة بالذات ولكن تكون في الهيولي
لان الانسان يلده الانسان والشمس وما تاليف تكون هذه المنفصلة وما هي فبيانه من وظائف الفلسفة الاولى
اقول اورد في هذا المتن دليلا ثالثا على ما ادعى من انه للطبيعي ان يعلم كلا من الهيولي والصورة ثم ذكر سؤالا
واجاب بجواب يظهر منه حد وبحث الطبيعي عن الصورة ثم احال علم الصورة الى الفلسفة الاولى فاستدل
اولا بقوله وايضا الهيولي من الامور المضافة يعني ان الهيولي والصورة متضايفتان وكل متضايفين
انما يعلمان معا فالهيولي والصورة انما تعلمان معا فهي علم الطبيعي احدهما يجب ان يعلم الآخر بالضرورة
واثبت الصغرى بقوله لان لصورة معينة هيولي معينة تقريره لما كان لكل صورة معينة هيولي معينة ولكل
هيولي معينة صورة معينة كانتا متضايفتين لكن المقدم متحقق فكذا التالي وتثبت الملازمة بان هذا الحال
اي الكون لكل صورة معينة هيولي معينة ولكل هيولي معينة صورة معينة انما تنشاء من ان يكون بينهما
نسبة اضافية واما حقية المقدم فلان صورة الانسان مثلا تستدعي هيولي مغايرة لهيولي صورة
الفرس وسائر الاشياء وكذا العكس هيولي الانسان تستدعي صورة مغايرة لصورة هيولي الفرس
وسائر الاشياء وهذا اذا اخذت الهيولي والصورة جزئية معينة واما اذا اخذتا على الاطلاق فيقال
لان الصورة مطلقا لا توجد بدون هيولي والهيولي مطلقا لا توجد بدون صورة ما وهذا لا يكون الا
لتحقق الاضافة بينهما واما الكبرى فظاهر من تعريف المضافين وههنا تم البحث المذكور في المتن
الثاني والعشرين والثالث والعشرين ثم لما كان لاحد ان يقول سلمنا ان الطبيعي يبحث عن الصورة

كما يبحث عن الهيولى لكن لما كان الصورة شاملة للصور الطبيعية والصور المجردة عن كل هيولى فهل يبحث
عن الصورة على الاطلاق من حيث انها صورة او يبحث عنها ملحوظة بمعنى معين وان كان بحثه عنها
ملحوظة بمعنى معين فبين لنا هذا المعنى حتى نعلم الى اية مرتبة ينتهى بحث الطبيعى عنها والمص لم يذكر
السؤال الاول اى هل يبحث الحكيم الطبيعى عن الصورة على الاطلاق من حيث انها صورة او عن المعينة
لكن اشار الى حله فى آخر المتن وذكر الاستفسار الثانى فقط بقوله قال الى اى حد ينبغى للطبيعى ان يعلم
الصورة والماهية والجواب عنه هو ان الطبيعى يبحث عنها ويعلمها بقدر ما ينظر الى الهيولى ومن حيث انها
غاية تتهيؤ لاجلها الهيولى لان كل ما يبحث عنه الطبيعى يبحث عنه بمقدار نسبته وتعلقه بالهيولى ولا يجرد
عنها والى هذا الجواب اشار بمثالى الطبيب والنحاس وقال كما الطبيب النبض والنحاس النحاس
الى شيء يعنى اقول كما يعلم الطبيب النبض والنحاس النحاس والاستفهام تقريرى لكن قد تحير الشراح
فى فهم هذا الجواب وقالوا ان المص استفسر بانه الى اية مرتبة ينتهى بحث الطبيعى عن الصورة واجاب
عن مرتبة بحثه عن الهيولى فانه قال الطبيعى يعلم الصورة كما يعلم الطبيب النبض والنحاس النحاس والنبض
والنحاس مادتان لا صورتان فالجواب ليس بمطابق للسؤال اصلا ثم سعوا ابحاثا كثيرة لوجدان
سبب جعل السؤال عن مرتبة معرفة الصورة وجوابه بمرتبة معرفة الهيولى فضلوا عن سواء السبيل وفهم
مراد المص واضلوا فصار شروحهم متبعدة عن فهم المرام لا مقربة اليه فاتركها ولا تنظر اليها ههنا
وانظر الى ما القى اليك واعلم ان المص يريد ان الحكيم الطبيعى العالم للهيولى بلا ريب يجب ان يعلم الصورة
كما يعلم الطبيب العالم بالنبض والنحاس العالم بالنحاس صورتيهما لكن الطبيب والنحاس لا يعلم صورتيهما
على الاطلاق بل صورتيهما المعينتين فقط اللتين هما غايتان ينظر الطبيب والنحاس لاجلهما الى النبض
والنحاس وهما الصحة وصورة الابريق او الطشت مثلا ولهذا قال كما يعلمانهما الى شيء اى الى صورة الشفاء
والابريق مثلا فكذلك الحكيم الطبيعى لا يعلم الصورة على الاطلاق بل الصورة الطبيعية التى هى غاية تتهيؤ
لها الهيولى التى يعلمها الطبيعى ومن هذا تعلم ان الصورة التى يبحث عنها ويعلمها الطبيعى هى الصورة النوعية
الحالة فى الهيولى لا الصورة على الاطلاق اية صورة كانت ولم يذكر المص من هذا القياس الا قوله كما الطبيب
النبض والنحاس النحاس الى شيء يعنى ان الطبيب والنحاس لا ينظران النبض والنحاس على الاطلاق
اى من حيث انهما جسم ومن حيث انهما مركبان الى غير ذلك لان هذا النظر من وظائف الطبيعى بل ينظران
اليهما من حيث يتهيئان الى غايتهما المعينتين فقط اى الشفاء الذى هو صورة ما وصورة الابريق او
الطشت ثم ذكر سبب نظر الطبيب والنحاس الى الصور المعينة بقوله لان كل واحد منهما يعمل لاجل شيء
اى كل واحد من الطبيب والنحاس يسعى ويفعل لاجل غاية هى الشفاء للاول وصورة الابريق او الطشت
للثانى فكما ان علم الطبيب والنحاس يصل فقط الى صورتين معينتين ينظر كل منهما بالنسبة اليهما الى مادتيهما
اى النبض والنحاس كذلك علم الطبيعى يصل وينتهى الى صورة معينة فقط هى غاية الهيولى التكون
ثم لما كان لاحد ان يسأل ويقول ان النفس الانسانية يبحث عنها الطبيعى كما يظهر من الكتاب الثالث للنفس

للنفس مع انها ليست غاية للهيولى ولا للتكون لانها خورستن اى مفارقة عن البدن او قابلة الافتراق
منه لما ذهب اليه المصنف من انها لا تفسد ولا تموت ابدا فكان ينبغى ان لا يبحث عنها الطبيعى فباى حجة
يبحث عنها يا ارسطو فى الكتاب المذكور اجاب بقوله ويدور على الاشياء التى تكون خورستن
بالصورة يعنى ان الطبيعى يدور ايضا على الصور التى تكون مفارقة عن البدن او قابلة الافتراق بالذات
وانما قلنا كذلك لان لفظ خورستون يجيء بهذين المعنيين فى لغة اليونان ولكنها تكون فى الهيولى
اى تكون متعلقة بها ساكنة فيها سكونا روحانيا ولهذا يبحث عنها ايضا ويعلمها من حيث تعلقها بها
وسكونها فيها ولا يبحث عنها ولا يعلمها من حيث انها مفارقة كما تبينت فى الكتاب الثالث للنفس
ليست
والصورة التى يمكن ان تفارق عن الهيولى ويكون فيها الا النفس الناطقة الانسانية التى هى محل نظر
الطبيعى فى الصور الطبيعية ثم قال لان الانسان يلده الانسان والشمس اثباتا لما قبله وان شئت
ان تعلم ان تعلم ان الصورة المذكورة تكون قابلة للانفصال بالذات وتكون فى الهيولى فاعلم ان
الانسان بهذه الصورة وهو يتولد من الانسان على انه علته المخصوصة ومن الشمس على انها علته
الكلية ولما كان كل منهما فاعلا طبيعيا يفعل فى الهيولى فهذه الصورة تكون فى الهيولى لان فعل كل
شيء فيما هو قوة يصير فى الهيولى المخصوصة طبعا كما قال المص فى المتن السادس والعشرين من ثانى
النفس ثم قال واما كيف تكون من المنفصلة وما هى فبيانه من وظائف الفلسفة الاولى يعنى
ان بيان ماهية الصور المنفصلة من الهيولى واحوالها من وظايف الفلسفة الاولى بحث واحد
فى الانسان هل يكون غاية للجميع كما قال المص نحن نستعمل جميع الكائنات كانها تكون لاجلنا
لانا غاية ما ايضا اعلم ان الموجودات تنقسم اولا الى اقسام خمسة اى الواجب تع والعقول والاجسام
الفلكية والاجسام الطبيعية الواقعة تحت فلك القمر والاجسام الصناعية الحاصلة باعمال الانسان
ثم اعلم ان الغاية والذى لاجله يكون شيء على قسمين احدهما الغاية الرئيسة الاخيرة والثانية
الغاية الغير الرئيسة المتوسطة وهذه تنقسم ايضا الى قسمين الاولى هى التى يختارها ويعينها الفاعل
بالذات وبلا واسطة على ان يكون منسوبة الى غاية اخرى متاخرة ومتهيئة لها ويختار ويعين
بعض اشياء آخر لتكون منسوبة الى تلك الغاية المتوسطة ومتهيئة لها بالذات والثانية هى التى
لا يختارها ولا يعينها الفاعل بالذات وبلا واسطة على ان يكون الاشياء التى تكون قبلها منسوبة
اليها ومرتبة لها بالذات لكن لما اخذ هذه الغاية قوة من الفاعل تهيئ بها وترتب بعد بعض الاشياء
لنفسه وهاتان الغايتان المتوسطتان تعرفان بان يقال اذا اختار ملك بالذات زيدا اميرا على مدينة
واعطى عمروا مالا كثيرا وضبط وسخر بقوته بعد مدينة اخرى حال كونه مطيعا للملك يكون زيد
غاية من وجه للمدينة التى نصبه الملك اميرا عليها ويكون عمرو غاية من وجه آخر للمدينة التى اخذها
بقوته لكن يكون كل منهما غاية مرتبة ومتهيئة للملك الذى هو غاية رئيسة لجميع ما يوجد فى ملكه
ومطيعة ايضا لامره وفى هذا البحث فصول اربعة الفصل الاول فى بيان ان الانسان كيف

يكون غاية للامور الصناعية اعلم ان الانسان غاية رئيسة اخيرة لجميع ما يفعل بالصناعات لان بعض
الصناعات احدثت لاجل ضعف الطبيعة الانسانية وهي وجدت من اول وجود النوع الانساني
وتحفظ دائما كصنعة بناء البيت والخياطة والحراثة والزراعة وبعضها وجدت لسهولة سير الناس
وحركتهم وراحتهم كالركوب على الفرس والعجلة فان الصناعة تكمل الطبيعة فان ما هو حسن يمكن ان يكون
بالصناعة احسن وما ليس بحسن يمكن ان يصحح بوجه ما ويجعله حسنا على ما قال الحكيم وبعضها وجدت
لتنعمهم وتلذذهم وتحفظهم كصناعة طبخ الاطعمة اللذيذة واخراج الادهنة الطيبة وبعضها احدثت
لاجل تربية نفوسهم كصناعة تعليم اكتساب الاخلاق الجميلة والحسنة والاجتناب عن الاخلاق الرذيلة
السيئة وتعليم تدبير المنزل وسياسة المدن وتعليم العلوم الجسمانية والروحانية واللدنية النافعة
لهم في الدنيا والاخرة فجميع الصناعات احدثت لنا ونحن غاية متأخرة لها لا يقال ان بعض الصناعات احدثت
لغيرنا كصناعة تربية الافراس والبقرات والكلاب والاباعر وامثالها لانا نقول انما احدثت
هذه كلها وامثالها لاجل منفعتنا وسهولة حصول مصالحنا ورفاهية حالنا فان قلت قد احدثت بعض
الصناعات لا لاجل منفعتنا وحصول مصالحنا ورفاهية حالنا بل لاجل تعذيبنا واهلاكنا كصنعة
عمل السيوف والسهام وضرب المناجيق وصنعة الباروت والتفنك والخنجر والتفم وامثالها انما لانا نقول
احدثت هذه الصناعات وامثالها اولا وبالذات لصيانة الملوك ممالكهم من الاعداء ورعاية الرعايا
وضبط الاشقياء والتعذيب والاهلاك الواقعان بهما ليسا بمقصودين بالذات بل انما يوجدان
تبعا وبالعرض واذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الشراح قالوا ان المصنف اراد بقوله لكن نحن نستعمل جميع
الكائنات كأنها صارت لاجلنا لانا ايضا نكون غاية بوجه ما لكن نحن نستعمل جميع المصنوعات الحاصلة
بالصناعات كأنها تكون لاجلنا لانا نكون غاية ما لها ايضا قال سمبليقيوس قال المصنف ان الجميع يكون
لاجلنا لكن لا جميع الموجودات بل جميع المصنوعات لانا نستعملها ونكون غاية لها كالاشياء التي تكون
فينا وتكون مضافة الينا وقال ابن رشد نحن نكون غاية لجميع الاشياء المعمولة بالصناعة ولهذا
نستعمل جميعها وقال اقوناس نحن نكون غاية ما لجميع الصناعيات وانا اظن ان مراد المصنف من جميع الكائنات
ليس المصنوعات فقط بل هي والامور الطبيعية ايضا لانه لو اراد بها الصناعيات فقط لما قال
اولا كأنها صارت لاجلنا لانها صارت لاجلنا حقيقة وبلا تشبيه ولما قال ثانيا لانا ايضا نكون
غاية لها لانه يفهم منه ان للكائنات غاية اخرى ونكون نحن ايضا غاية لها ولو اراد بها الصناعيات
فقط لما صح قوله ايضا لانه ليس للصناعيات غاية اخرى سوانا ولما قال ثالثا نكون غاية لها بوجه ما
لانه يفهم منه انا لسنا غاية لها على الاطلاق وحقيقة بل بوجه ما ولو اراد بها الصناعيات فقط لما صح قوله
بوجه ما ايضا فمراده بها ليس الصناعيات فقط بل هي والطبيعيات كما ستنبه **الفصل الثاني في ان الانسان**
ليس غاية بالذات للطبيعيات يستدل عليه اولا بان الانسان جزء من مجموع الطبيعيات وسائر الطبيعيات
جزء آخر منه ايضا وليس جزء من اجزاء شيء مرتب ومتهيئ لجزء آخر كما للغاية بل كلها متهيئة لها وبواسطة

بالواسطة لوجود الكل وكماله لان الاجزاء انما تكون لاجل الكل كما قال المحقق في المتن الخامس والستين
من ثالثة الثمانية فليس جزء من مجموع الطبيعيات بمرتب ومتهيئ لجزء آخر كما للغاية فلا يرتب ولا يتهيئ
للانسان كما للغاية فلا يكون الانسان غاية لامر طبيعي مغاير له اصلا وثانيا بانه لو كان الانسان
غاية لسائر الاجسام الطبيعية لكان غاية لما يوجد تحت فلك القمر بالطريق الاولى كالحيوانات
والنباتات والمعادن والعناصر لكنه ليس غاية لها لان الحيوانات تتخالف وتتخاصم وتتعادى
بالطبع وكذا النباتات تتضاد طبعا وكذا المعادن والعناصر كما تشهد التجربة الحسية وكلما
كان كذلك لا يتهيئ لغاية واحدة فالحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر لا تتهيئ لغاية
واحدة فلا تتهيئ للانسان فلا يكون الانسان غاية لها فلا يكون غاية للفلكيات بالطريق الاولى
ولان كثيرا من الحيوانات والنباتات والعناصر يهلك الانسان ولا شيء مما يهلك يكون لهذا الشيء
غاية للاول فكثير من الحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر لا يكون الانسان غاية لها وثالثا
بانه لو كان الانسان غاية للاجسام الطبيعية لكان له بالطبع امارة ضبطها وحكومة استعمالها على وفق
مراده لكن ليس هذا له بالطبع لان الانسان لا يكون له دائما مثل هذه الامارة والحكومة ولا يقدر
ان يستعملها في كل واحد منها اما الجزء الاول فلان الانسان لا يذبح الحيوانات للاكل في جميع مدة
حيوته ولا يستعملها من اول الاول بل يستعملها كالافراس والبقرات والحمر بعد ان كبر واما الثاني
فلانه لا يقدر ان يجري حكومته على الحيات المميتة له والليوث وعلى الاشياء الحادثة في الجو وعلى كرة
النار والاجسام الفلكية ومتى كان لشيء امارة وحكومة على آخر بالطبع تكون هذه الامارة والحكومة
له عليه دائما وعلى كل فرد من افراده فالانسان ليس له امارة وحكومة عليها بالطبع فليس غاية متأخرة
لها بالطبع نعم يكون له عقل وادراك طبيعي به يسخر بعض الحيوانات ويجعلها مطيعة بالطبع ورابعا
بان الافلاك والنجوم النيرة والشمس التي هي سبب حياة الاجسام السافلة من الاجسام الطبيعية
ومن يجترئ ان يقول ان الانسان غاية متأخرة لها بالطبع مع ان الارض وما عليها من افراد الانسان
مثل نقطة عند عظم الافلاك وكبرها **الفصل الثالث في بيان الحق في هذا البحث** قال الشارح
ان الانسان ليس غاية رئيسة ومتأخرة لسائر الاجسام الكائنة تحت فلك القمر فضلا عن ان يكون
غاية رئيسة ومتأخرة للاجسام الفلكية واستدل عليه بان الانسان يتهيئ بالطبع لخير مجموع العالم
ونظامه كما يترتب ويتهيئ سائر اجزائه له والغاية المتأخرة هي التي لا تتهيئ لغاية اخرى فلان
لا يمكن ان يكون غاية لسائر الموجودات الطبيعية وبان الانسان ليس خيرا اعلى من الخير الذي هو مجموع
العالم بل هو ادون منه بمراتب كثيرة والغاية الرئيسة المتأخرة ازيد رياسة وتأخرا هو الخير الذي
لا يكون خير آخر اعلى منه بل يكون جميع الخيرات الآخر ادون منه فالانسان ليس غاية رئيسة متأخرة لسائر
الطبيعيات اما الصغرى فلان خيرية مجموع العالم وحسنه عامة شاملة لخيرية كل جزء من اجزائه وكل خير وحسن العالم
تام اعلى واجل من الخير والحسن الناقص واما الكبرى فلان الغاية والخير متساويان حتى لا يستفاد

من الفصل الثاني من اول الاخلاق وبان خيرية الافلاك اعلى واكمل من خيرية الناس لان الافلاك علل
كلية لما يكون تحتها وبها يرتبط قوة العالم الاسفل وفضيلتها كما قال في الفصل الثاني من اول الجوهر
الكائنات فلا يكون الانسان غاية رئيسة ومتأخرة لها فلا يكون غاية رئيسة ومتأخرة لجميع
الطبيعيات بل الغاية المتأخرة لجميع الاشياء الطبيعية العلوية والسفلية ليست الا خيرية نظام
مجموعها وحسنه لان الكل تتحقق بارتباط غريب وتحدث بحث عجيب لاجله لكن ليست هذه ايضا
غاية رئيسة متأخرة على الاطلاق بل الغاية الرئيسة المتأخرة على الاطلاق هو الواجب الوجود
بالذات تعالى شانه المرجع للكل قال سليمان في كتابه ان الله خلق الكل لاجل نفسه ويتبع هذا ثو ماس
اقو ناس في بعض كتبه بانه ينبغي ان ينظر ان مجموع العالم حصل من جميع المخلوقات كما يحصل الكل
من الاجزاء فلو اردنا ان نجد غاية الكل وجزئه نجد اولا ان كل جزء يكون لاجل فعله كالعين للابصار
ونجد ثانيا ان الجزء الادنى يكون للاعلى كالحواس للعقل والرية للفواد ونجد ثالثا ان جميع الاجزاء
تكون لكمال الكل فلا يكون الهيولى للصورة لان الاجزاء تكون كالمادة للكل والانسان الكل يكون لغاية
خارجة مثلا لان يتنعم من الباري المنعام تعالى شانه وكذلك في اجزاء العالم يكون كل مخلوق
منها اولا لعلة المخصوص وكماله ويكون المخلوقات السافلة ثانيا للمخلوقات العالية كالمخلوقات
التي هي ادنى من الانسان تكون للانسان ويكون كل مخلوق ثالثا لكمال مجموع العالم ومجموع العالم
مع كل جزء من اجزائه يتوجه كما الى الغاية من حيث يتحقق فيها خيرية الالهية بالاقتدار والانقياد
الكبريائه تعالى وعظمته انتهى قال الشارح ان الانسان ليس غاية بالذات ولا ثانيا وبالواسطة
للملائكة والعقول لان الملائكة والعقول افضل واعلى بحسب صفاتها وكمالاتها الذاتية
من الانسان بمراتب غير محصورة ولا شيء مما يكون افضل واعلى بمراتب غير محصورة يتوجه بالذات
لما هو ادنى منه كما الى الغاية فالملائكة والعقول لا تتوجه للانسان كما الى الغاية بل انما تتوجه الادنى
للاعلى لما قال اقو ناس ان المخلوقات الجسمانية خلقت للروحانية بوجه ما فلا يكون الانسان
غاية لشيء منها وايضا ليس افضل من الملائكة وكل ما هو غاية لشيء افضل منه فالانسان ليس بغاية
للملائكة ولهذا اول اقو ناس ما كتب في اول سفر التورية من ان آدم افضل كل المخلوقات
وقال المراد من المخلوقات ~~وقال المراد من المخلوقات~~ المخلوقات التي ليست على صورة الباري
تعالى شانه لان آدم قد عصى ربه فلا يكون افضل من الملائكة ثم قال الشارح ان الانسان غاية
ثانية قريبة للافلاك الملحوظة بدون العقول المحركة لها لا سيما بالنظر الى الاستعمال لان الانسان
افضل واكمل من الاجسام الفلكية الملحوظة بدونها لانه ذو نفس ناطقة وهو بالنظر الى قواه
النفسانية العقلية كالعقل والارادة ليس داخلا تحت عمال الافلاك الا بالعرض والافلاك
الملحوظة بدون العقول لا نفس لها وكل ما هو افضل واكمل من شيء غاية له لان كل ما هو ناقص
في نظام الموجودات يرتب ويتوجه لما هو اكمل منه وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اكمل الكل الموجود الاول

الاول فالانسان غاية ثانية قريبة للاجسام الفلكية الملحوظة بدون العقول المحركة اياها ويقرب من هذا ان
الاجسام الفلكية تتحرك اولا وبالذات لتحصيل كمالاتها لان كل ما يتحرك بالطبع ما دام يتحرك يحصل كماله
وثانيا وبالعرض لاجل حفظ الاشياء الموجودة في جوفها التي يكون الانسان افضل واكمل منها فتتحرك
لاجله فيكون غاية ثانية لها ثم قال ان الانسان غاية قريبة بالذات من غير واسطة لجميع الفاسدات وله امارة
وسيادة طبيعية على كل منها ~~يقدر~~ بحيث يقدر ان يضبطها ويستعملها كما اعلمنا المعلم في الفصل الثامن
من اول السياسة المدنية فانه لما اراد ان يتبين فيه سبب الدانات المنزلية والغنا ابتداء من بيان جعل الحال
الطبيعية من ابتداء حال الطبيعة وقال ان اختلاف حياة الحيوانات وتعيشها انشاء من اختلاف
انواع الاغذية والاطعمة لان بعض الحيوانات تتعيش مجتمعة وبعضها متفرقة ومنفردة على ما هو وفق
لتحصيل ارزاقها لان بعضها يتعيش باكل بعض حيوانات آخر وبعضها باكل الثمرات وبعضها باكل
انواع الكلاء والحشيش وبعضها باكل كل منها فلاجل سهولة الاغذية وسعتها واختيار هذه
الاشياء فرق الطبيعة اجناس تعيشها ولما لم يكن كل غذاء لذيذا لكل واحد منها طبعا بل بعضه
لبعض وبعضه لبعض آخر قسم تعيشها الى انواع مختلفة وبهذا الوجه ينبغي ان يلاحظ التعيش
اصناف الانسان اعني ان حياتها وتعيشها ينقسم الى اقسام مختلفة بسبب الاغذية وسهولة التعيش
وسعته ومناسبته ولاجل هذا يجعل بعضهم طعامه من لحوم الاغنام والبقر وبعضهم من لحوم البهائم الوحشية
الصيدة وبعضهم من لحوم الطيور الانيسة والوحشية وبعضهم من لحوم انواع السمك على ما اختار كل
واحد سهولة طريق تعيشه وانسبيته وبعضهم يتعيش من النباتات والفواكه وبعد ما عد اجناس
معيشة الانسان قال فوجه تدارك هذه الاشياء اللازمة له يرى ان يعلمه الطبيعة للكل كما في ابتداء
التولد كذلك حين يكبر ويكمل يعني لما قسم وفرق الطبيعة انواع الاغذية وعلمت الانسان تملك
الاغنام وصيد الوحوش البرية والطائرة والسمك اخذ الانسان منها امارة وسيادة على سائر الحيوانات
وسياستها وعلم انها ولدتها وجعلتها لاجله ثم يدعي انه ينبغي ان يعتقد ان تكون النباتات صارت لاجل
الحيوانات وتولد الحيوانات صارت لاجل الانسان صار الانسية منها لاجل استعماله اياها وتغذيه بها
واكثر الوحشية لاجل تغذيه ومحافظته وعونه ولاجل لباسه ولاجل ان يفعل بها بعض الآلات اللازمة
له ثم استنتج وقال لما كان لا يفعل الطبيعة شيئا ما ناقصا وعبثا وجب ان تفعل جميع المذكورات لاجل الانسان
ولما كان المعلم الاكمل لا يذكر شيئا الا يثبته بدليل قوي اثبت دعواه بما ذكره وقوعه في التكونات
والطبيعة الجزئية وقال ينبغي ان يعتقد ان نسبة الطبيعة الكلية الموجودة لجميع الاشياء الى هذه النسبة
الطبيعة الجزئية الى معلولاتها الجزئية لكن ننظر في الطبيعة الجزئية ان بعض الحيوانات متى ما تلد اولادها
تهيئ معها اقواتها بقدر ما تكفي لتربيتها الى ان تقدر ان تحصل اقواتها بانفسها كما يكون كذلك كل ما يلد
دودا او بيضة وسائر الحيوانات التي تلد حيوانا تهيئ في انفسها البانا تطعمها اطفالها وتربيتها
الى وقت اقتدارها لتحصيل اقواتها بانفسها فكذلك ينبغي ان يعتقد للطبيعة الكلية الموجدة

الطبيعة الكلية موجودة لجميع الاشياء

بجميع الاجسام الطبيعية واثبت الشارح دعواه ايضا بان انسانا واحدا غاية بالطبع لانسان آخر وسيد
له بالطبع كما صرح به المص في الفصل الاول من اول السياسة المدنية حيث جزم فيه على ان الاجتماع
المدني يحصل من الطبع قال فيه كما ان الذكر والانثى يكونان من الطبع كذلك يتولد بعض الناس خادما
وبعضهم سيدا من الطبع ولما كان انسان واحد يتولد غاية وسيدا لانسان آخر يكون الانسان بالطريق الاولى
غاية وسيدا لسائر الطبيعيات التي نريها واقعة تحته وبما قال افلاطون من ان جميع الحيوانات موضوعة
بالطبع تحت الانسان وهو ظاهر من حركة الطبيعة لانه كما يعقل ترتيب ما في تكون الاجسام يقع به
الحركة من الناقص الى الكامل لان الهيولى تكون لاجل الصورة والصورة الناقصة لاجل الكاملة كذلك
الحال في استعمال الاشياء الطبيعية لان النواقص تقع في استعمال الكاملة لان النباتات تستعمل الارض
في اغذيتها والحيوانات تستعمل النباتات والانسان يستعمل كليهما فلهذا يكون الانسان اميرا وسيدا
للحيوانات **الفصل الرابع في رد الادلة المذكورة في الفصل الثاني على خلاف ما رأينا** اما الاول
فبان نقول نحن نقر ايضا ان جميع اجزاء العالم تنتظم للكل لان الاجزاء بالنسبة الى الكل كالمادة كما قال
في المتن الحادي والثلثين والمادة تتهيؤ للكل فالاجزاء تتهيؤ للكل ولان اجزاء العالم اي الارض
والماء والهواء والنار والفلك عناصر العالم كما قال في المتن الاول من ثالث الفلكيات والعناصر تكون
لاجل ما تكون عناصر له كما صرح به المص في الفصل الاول من ثاني اجزاء الحيوانات فاجزاء العالم تكون
لاجل العالم ولكن تبطل ما قيل فيه لا يتهيؤ جزء من اجزاء شيء لآخر كما للغاية لان بعض الاجزاء يتهيؤ
طبعا للآخر الكامل نكامه ولا يمكن ان يتعقل في الانسان الذي يكون العناصر فيه لاجل الاجزاء المتشابهة
وتتهيؤ لها بالطبع والاجزاء المتشابهة تكون لاجل اللامتشابهة تتولد بعد المتشابهات والمتأخر
في التكون مقصود للطبع كما علمنا المعلم الاول في الفصل الاول المذكور حيث قال ما يكون متأخرا في التكون
يكون اقدم طبعا وما يكون اقدم في الطبع متأخر في التكون ثم استنتج وقال فلهذا يجب ان يكون
تهيؤ العناصر لاجل الاجزاء المتشابهة لانها تكون ~~متشابهة~~ متأخرة من تلك في التكون واللامتشابهة
تكون متأخرة من هذه لانها غاية ونهاية لها انتهى وكذلك يكون الكل في الانسان لاجل العقل بل كل
جزء اولي في كل حيوان يكون لاجل الجزء الاعلى كما قال المص في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات
واما الثاني فمنع وبطلان تاليه بان نقول على تسليم الاول لانه لا يستلزم المدعى لان تخالف الحيوانات
والنباتات والمعادن والعناصر لا يستلزم عدم كون الانسان غاية وسيدا لها كما لا يستلزم عدم كون
الواجب غاية وسيدا لها فانه غاية جميع الموجودات وسيدها بالاتفاق ومن هذا ينحل الاثبات الثاني
لان ضرر بعض الحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر للانسان واهلاكها اياه انما نشأ من اختلاف
امزجتها المزاجية وبطش بعض الحيوانات وسبعيتها المزدادة من توحشها وعدم انسيتها به وهذا
لا يستلزم ان لا تكون اولى من الانسان بل الانسان اكمل واشرف منها بلا ريب فترتب وتتهيؤ له بالطبع
كما ترتب وتتهيؤ الاجزاء الناقصة للكاملة فالانسان امير وسيد لها وان كان يضره او يهلكه بعضها و

ويدل عليه ان الانسان يسخر الليوث والنمور والافيال والحيات ويستعملها في اللعب كيفما يشاء وان
الاطفال ترعى قطايع الدواب وتسوقها الى اين تشاء واما الثالث فمنع وبطلان تاليه ايضا فانه قد علم
ان للانسان امارة وسيادة على سائر الحيوانات مأنوسة كانت او وحشية مفيدة او مضرة واما الرابع
فيدفع بان الافلاك الملحوظة بدون عقولها من قبيل الجماد فيكون ادنى من النباتات فضلا عن الانسان
ولا يعجبك كبرها ونورها لان الاجرام ليست نفسية والنباتات نفسية وكل نفسي افضل واكمل من اللانفسي
الفصل الثالث في العلل بالذات المتن السابع والعشرون قال المص واذا تبين هذا يجب ان ننظر اية
وكم عدد تكون العلل لانه لما كان هذا التعليم لاجل تيقن الطبيعيات ولا نظن ان نتيقن الاشياء قبل ان ندرك
لاي شيء يكون كل منها وهو فهم علته الاولى فظاهر انه يجب ان نفعل هذا للتكون والفساد وكل تبدل
طبيعي حتى نقدر ان نرجع كل مطلب الى مباديه اذا علمناها **اقول** اعلم ان الاجسام الطبيعية تتكون اولا
ثم توجد ثم تعلم ولما بين المص الى هنا من اية اشياء تحصل اي ومن اية اشياء تكون اي بين مباديها و
عناصرها اراد ان يبين الآن اسباب علمها اي العلل لان كل شيء انما يتيقن بعلته المخصوصة وقد فصلنا هذا
في الاشارات على المتن الاول من المتن الاول من الكتاب السابق وفي ربط هذا الكتاب بالاول ولهذا
ابتداء ههنا كالابتداء في امر جديد ووضع في هذا المتن الاشياء التي اراد ان يبحث عنها اي العلل وذكر سبب
بحثه عنها فقال واذا تبين هذا ان المطالب من المطالب الثلثة التي كنا اردنا ان نبينها في ابتداء الطبيعيات اي
لما بينا الاثنين منها اي المبادي والعناصر ناسب ان ننظر اية وكم عدد تكون العلل اي ناسب ان نبين العلل
التي هو الامر الثالث من الثلثة ولما كان البحث عنها غير مختص بالعلم الطبيعي بل يبحث غيره ايضا عنها خصصها
به بالتجلية اي بالبحث عن عددها الخمسة والبحث عن آنيتها وماهيتها ثم ذكر سبب وجوب البحث عنها في العلم
وقال لانه لما كان هذا التعليم لاجل علم الاجسام الطبيعية الى آخره يريد ان هذا التعليم لاجل تحصيل علم الاجسام
الطبيعية وكل تعليم يكون لتحصيل علم شيء يجب ان يبحث فيه عن آنية علله وكميتها فمن هذا التعليم يجب ان يبحث فيه
عن آنية علل الطبيعيات وكميتها وبين الكبرى بقوله ولا نظن ان نتيقن الاشياء قبل ان ندرك لاجل اي شيء
يكون كل واحد منها وهو يحصل اذا عرفنا علته الاولى اي القريبة المخصوصة لان اليقين الكلي هو علم شيء بعلته
المخصوصة المستقيمة ويبين هذا بان كل من يعرف اية اشياء تكون عللا وكم تكون يقدر ان يحلل كل معلول
الى علته القريبة المخصوصة ويحكم ان هذا الشيء لاجل هذه العلة وذلك لتلك واذا كان كذلك فظاهر انه يجب
علينا ان نفعل هذا للتكون والفساد ولكل تبدل طبيعي حتى نقدر ان نرجع كل مطلب الى مباديه اذا علمناها
يعني يجب ان نفعل هذا للاجسام الطبيعية التي تتكون وتفسد وللاجسام الفلكية المتغيرة بحسب الحركات والاوضاع
الطبيعية **المتن الثامن والعشرون قال المص** فالذي يحصل عنه شيء حال كونه فيه يسمى علة بوجه كنحاس
الصنم وفضة الكاس واجناسهما وتسمى الصورة والمثال علة بوجه آخر وهذه وجه وجود ما كان في القوة
لان يوجد واجناسهما كنسبة الاثنين الى الواحد لذي الذياباسون ونسبة العدد على الاطلاق والاجزاء الكائنة
في الحد **اقول** شرع في هذا المتن في بيان العلل وهو يمتد الى المتن التاسع والستين يبين اولا من هذا

المتن التاسع والثلثين العلل بالذات ثم يبين العلل بالعرض اى البخت والاتفاق ثم يستنتج فى التاسع
والستين ان اجناس العلل المذكورة اربعة يرجع اليها جميع اسولة جميع الناس حين يقول لكل احد
لماذا كان كذلك اولم كان كذا ثم يبين انه يليق بالطبيعى ان يعلم جميع اجناس العلل الاربع وان يستدل
بجميعها ذكر فى هذا المتن وما يليه اجناس العلل الاربع بالكلية وعرف العلة المادية والصورية فى هذا
المتن وفيما يليه الفاعلية والغائية وقال معرفا للعلة المادية فالذي يحصل عنه شئ حال كونه فيه يسمى علة بوجه
وبهذا الوجه عرف الهيولى ايضا فى المتن الثانى والثمانين حيث قال الهيولى موضوع اول يحصل عنه شئ
حال كونه فيه اى العلة المادية والهيولى هو الشئ الذي يحصل عنه شئ اى الجسم الطبيعى حال كون الشئ الاول
موجودا فيه اى الشئ الثانى الحاصل وجزءا منه فقوله الشئ الذي بمنزلة الجنس شامل لجميع العلل وللعدم
وخرج بقوله يحصل عنه شئ العلة الصورية والغائية اذ لا يقال يحصل شئ عن الصورة او عن الغاية وخرج
بقوله حال كونه موجودا العدم فانه وان كان يقال بانه الذي يحصل شئ عنه لكن لا حال كونه موجودا وخرج
بقوله فيه العلة الفاعلية فانها وان كانت هى الذي يحصل عنه شئ حال كونه موجودا لكن لا يكون موجودا
فيه ونور التعريف بمثالين صناعيين اى نحاس الصنم وفضة الكاس وعطف عليهما اجناسهما
قال يحيى النحوي المراد من اجناسهما هى الاجناس الاول المادية الصنم والكاس كالمعدن وجنس المعدن
الذي هو المعدنى وجنس المعدنى الذي هو البخار وجنس البخار الذي هو الماء المختلط مع اجزاء التراب
فان هذه الاجناس ليست عللا مادية للنحاس والفضة فقط بل للصنم والكاس ايضا اقول ويجوز
ان يراد منها سائر المصنوعات لانه يقال اجناس هذا الشئ ويراد به امثاله وعلى هذا يكون معنى اجناسهما
وسائر المصنوعات كالخشب للسرير والتراب للكوز ثم ذكر الجنس الثانى من اجناس العلل الاربع اى
العلة الصورية حيث قال وتسمى الصورة والمثال علة بوجه اخر وعرفها بانها وجه ما كان فى القوة
لان يكون شيئا اى سبب لما كان فى القوة لان يكون جسما وقد ذكرت هذا التعريف فى الفصل الثالث من البحث
المتعلق بالصورة وقال يقولون منا سمية به بوجوه ثلثة اما اولا فبالنظر الى نفسها لانها ماهية الاجسام
الطبيعية التى تتبين بالحد واما ثانيا فبالنسبة الى الخواص اللاحقة بالانواع وافعالها لان الصورة سبب لحوقها
بها واما ثالثا فبالنظر الى المركب لان كون الانسان انسانا ليس بسبب من الاسباب الا بسبب كونه صاحب
الصورة الانسانية انتهى وهذه الوجوه صادقة لكنها لا تخص عبارة المص اليونانية تعين الوجه الثالث فان
حاصلها هو ان الصورة سبب المركب فان الهيولى فى ذاتها مبهمة غير متعينة والصورة هو السبب لحصول هذا
الجسم او ذاك وذكر المثال مع الصورة للاشارة الى ان العلة المثالية ليست جنسا خامسا من اجناس العلل
كما زعم افلاطون بل يرجع الى العلة الصورية والمراد من الاجناس فى قوله واجناسها احد المعنيين المذكورين
انفا والمعنى الثانى اولى من الاول والمعنى على هذا وامثالها مما يكون سببا لان يكون ما كان فى القوة شيئا
فانها علة صورية لها وصورتها ومثل لهذا بامثلة ثلثة فمثل اولا بمثال نسبة البعد الذي بالكل اى مجموع
نغمتين مختلفتين فى الحدة والثقل متفقتين غاية الاتفاق بحيث لو اجتمعا كانتا كانهما نغمة واحدة وقام

العلة المثالية ليست علة خامسة بل ترجع الى العلة الصورية

وقام كل منهما مقام الاخرى فى التاليف اللحنى الذي صورته نسبة الكل الى النصف حيث قال نسبة الاثنين
الى الواحد لديا پاسون فان صورة ديا پاسون اى البعد الذي بالكل اى مجموع النغمتين الحاصلتين
من كل الوتر مثلا ونصفه نسبة الاثنين الى الواحد كما سيتبين وهذا مثال لصورة احد نوعى العدد
اى العدد الصوتى لان الاصوات المتناسبة ليست الا عددا صوتيا ثم مثل لصورة العدد المطلق وقال
ولنسبة العدد على الاطلاق اى ولصورة كل نوع من انواع العدد المطلق فان لكل منها ماهية وصورة
هى نسبة الوحدات لان العدد ليس مطلق الكثرة باى وجه كان بل الكثرة المعدودة بالواحد كما قال
المص فى المتن الحادى والعشرين من سادس ما بعد الطبيعة ولهذا لو رفعت النسبة والترتيب الذي
يكون للواحد الى الاثنين ولهما الى الثلثة وكذا الى سائرها يرتفع العدد البتة ثم مثل بالاجزاء الكائنة
فى التعريف وقال والاجزاء الموضوعة فى الحد قال عامة الشراح يعنى ان كلا من الجزئين اللذين يضعهما
المعرفون فى حد الشئ المحدود وهما الجنس والفصل علة صورية وصورة للشئ المحدود وهذا الشرح ليس
بصواب اما اولا فلان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة ومن ثم يكون حصول المحدود من الجنس
والفصل كما من الهيولى والصورة فلا يكون كل منهما صورة واما ثانيا فلان الامور الطبيعية تحد كالفطسة
التى يكون احد جزئى حدها مادة والاخر صورة كما علمنا المص فى المتن التاسع عشر من هذا الكتاب
وفى المتن السادس عشر ايضا من اول النفس وفى مواضع اخرى قال الشارح فينبغى ان لا يفهم الاجزاء
بالنسبة الى حد واحد حتى يكون المعنى كل جزئى هذا الحد او ذاك يكون صورة له بل ينبغى ان تفهم
بالنسبة الى حدود كثيرة ويراد منها الفصول فقط حتى يكون المقصود ان جزءا واحدا اى فصلا
واحدا موضوعا فى حد واحد صورته وجزءا اخر اى فصلا اخر موضوعا فى حد اخر صورته وهكذا فعلى
هذا يكون كل فصل علة صورية وصورة للحد الموضوع هو فيه بعض اشارات وسؤالات على المتنين
السابقين اورد الشراح ان المص بحث عن العلل فصلا فى الكتاب الثانى للبرهان والتاسع ما بعد
الطبيعة فيكون بحثه عنها هاهنا الا مستدركا وانه لم يبينها على مقتضى الترتيب الطبيعى لها فان العلة
الغائية متقدمة من سائرها فى العلية فانها علة لعلية الفاعل لجاعل فى الهيولى الصورة والصورة متاخرة
من غيرها فهذا الترتيب التعليمى مخالف للترتيب الطبيعى ردى فهذا الترتيب الطبيعى التعليمى ردى
واجيب عن الاول بانه وان بحث عنها فى المواضع الثلثة وبينها فى كل منها مفصلا لكن لا من جهة وحيثية
واحدة من جهات وحيثيات مختلفة فانه بحث فى البرهان من حيث انه منطقى وههنا من حيث انه
طبيعى وفيما بعد الطبيعة من حيث انه فلسفى والبحث عنها من هذه الجهات متفاوتة فان المنطقى يبحث
عنها من حيث انها حدود والقضايا تكون مواد القضايا والقضايا تكون مواد القياس من حيث
يجب ان توجد فيها وفى القياس صورة بحيث يستلزم المقدمات النتيجة من حيث ان العلم غاية البرهان
كما بين المص فى كتاب پرى ارمنيا وفى كتاب البرهان والفلسفى يعلمها من حيث انها تكون عللا للموجود
على الاطلاق والطبيعى يعلمها لاجل ان يعلم بها الجسم الطبيعى الذي هو الموضوع للحكمة الطبيعية

وكلام ترتيب مخالف للترتيب الطبيعى

وتعليم شيء واحد بجهات مختلفة في مواضع كثيرة لا يعد زائدا مستدركا وعن الثاني بانه وان كانت العلة الغائية
متقدمة في القصد وترتيب الكمال من سائر العلل من حيث انها علل لكن الهيولي اقدم من الكل في طريق الابتداء
والاتمام لانها تكون اولا مفروشة ثم يحرك العلة الغائية العلة الفاعلية فتبتدئ ان تعمل فيها الى ان تخرج
منها الصورة فلهذا السبب بينها المص اولا فبين معها الصورة لانهما متضايفتان كما قال في المتن
السادس والعشرين من هذا الكتاب وبما قال سمبلقيوس من ان الهيولي انقص من سائر العلل ولا ابتداء
من تعليم الناقص مطابق لترتيب الطبيعة فانها تبتدئ في اعمال افعالها من النواقص الى الكاملات وبانه اذا
قصدنا ان نعلم شيئا نطلب اولا علله الداخلة فيه اي مادته وصورته الجزئيتين له الحاصل منهما كنهه
ثم نطلب ان نعلم فاعله الموجد اياه ثم نطلب ان نعلم لاجل اية غاية فعله ونبتدئ اولا من المادة لا
من الصورة لان الهيولي مفروشة تحتها ثم استشكلوا وقالوا لم جعل المص المثال صورة في تمثيل العلة
الصورية بطريق العطف التفسيري للصورة ووجه الاشكال ظاهر لان المثال انما يناسب الفاعل
المصور اما في ذهنه العامل بعده امرا مطابقا للصورة الحاصلة في ذهنه كالنجار الذي يصور البيت في خياله
اولا بصورة اختارها ثم يعمل بموجب علمه واختياره بيتا مطابقا لما في خياله ولا يناسب الصورة
التي نتكلم ههنا لها ولا يكون بيانا لها لان هذه الصورة طبيعة تفعل افعالها بلا علم واختيار والفاعل
المصور انما يفعل بموجب علمه واختياره وسلم اسكندر ان المثال لا يناسب الصورة في نفس الامر
وانه لا يجوز ان يطلق عليها حقيقة لكن المص سماها ههنا مثالا لمشابهة واقعة بينهما لانه كما
ان الفاعل المختار يفعل بموجب علمه والمثال الحاصل في ذهنه يقصد ان يوجد في مادة صورة
مطابقة للمثال الحاصل في ذهنه كذلك الفاعل الطبيعي يفعل بصورته لتوجد في الجسم الطبيعي صورة
موافقة لها ولانه كما ان الفاعل بعلمه يميل الى الغاية بواسطة متعينة كذلك الفاعل الطبيعي
يفعل ويميل اليها بواسطة متعينة انتهى وهذا صحيح لكني اظن ان المص بين الصورة بالمثال بطريق
عطف التفسير رد على افلاطون فانه كان يقول ان المثال علة خامسة مغايرة للاجناس الاربعة
للعلة والمص انكر هذا وادخل العلة المثالية في العلة الصورية فكانه قال ان اجناس العلل اربعة
فقط والعلة المثالية داخلة في العلة الصورية وما قال افلاطون من المثل الموجودة دائما غير مثبت بل
فاسد كذب ثم تحقيق نقول لما شرع المص بذيا پاسون الذي هو من اصطلاحات علم الموسيقى ناسب
ان نبينه ههنا كما ينبغي حتى يفهم المراد منه ويكون متقنا الفهم مواضع آخر من كتب المص فاقول لفظ
ذيا پاسون مركب من ذيا و پاسون ومعناه اللغوي من المجموع ويراد به من مجموع الاوتار
او الاصوات وهو الذي ترجمه مترجموا العرب بالبعد الذي بالكل وعرفوه بما قال الراهب
يوزفش بلانقانس الرياضي في كتابه المسمى شرح المواضع الرياضية من كتب ارسطو ان
الموسيقيين عرفوا توافق الاصوات والنغمات بان نسبة الصوت الثقيل والحاد الواصلة الى
الصماخ باللذة وتكون نسبتها كنسبة الاعداد والاربعة اعني كما تكون نسبة الاثنين الى الواحد

او الواحد او نسبة الثلثة الى الاثنين او نسبة الاربعة الى الثلثة فمتى كان نسبة الصوتين مثل نسبة
واحدة من هذه النسب الخمسة فان اجتمعا بحيث يحصل منهما صوت واحد يسمى هذا الصوت الواحد
موافقا ويكون لذيذا في السمع وهذا هو رأي القدماء سيما الفيثاغورسيين فانهم قالوا لا يجوز للموسيقي
ان يتجاوز من العدد الرباعي لان نسب الاعداد الاربعة فقط لا غير تفعل توافق الاصوات ثم قال في موضع
آخر ينبغي ان يعلم انا نقدر ان نتصور الاختلاف في الصوت والنغمة بوجهين اما اولا فمن حيث ان صوتا
واحدا بعينه قد يجعل كبيرا وقد يجعل صغيرا كما انا اذا ضربنا وترا واحدا ضربا خفيفا يصوت صوتا صغيرا
واذا ضرب ضربا شديدا يصوت صوتا كبيرا ويسمي الموسيقيون هذا الصوت متصلا واما ثانيا فكما اذا انتقلنا
من صوت الى آخر فمثلا اذا صعدنا من صوت ثقيل الى حاد او تنزلنا من الحاد الى الثقيل سموا هذا الاختلاف
صوتا منفصلا والقدماء انما بحثوا عن هذا الاخير الاول فلنبين باي وجه والى كم اصوات والى اية
اقسام قسموه فاعلم انهم قسموه الى اقسام كثيرة ولان نعرف هذا في الجملة خذ وترين معمولين من النحاس
لا من امعاء الاغنام لان المعمولة منها يتغير بتغير الاهوية فقد لا يكون العمل صحيحا وليكونا متساويين
وممدودين على التسوية بحيث يكونا من رنك آهنك اي يكون صورتهما واحدا وليكن احدهما اب والثاني
جرد وضعهما على مسطرة منحوتة مستوية طويلة كما توضع الاوتار على آلة سماعية من الآلات الموسيقية
وهذه المسطرة سماها القدماء مسطرة موسيقية ومحقق الوتر وكانوا يجربون فيها جميع الابعاد المتوافقة
والمتنافرة ونصف وتر جرد على نقطة ه واربط تحتها وشيئا ما نابتا على منتصف الوتر وطاره به بحيث
اذا ضربت نصف الوتر اي ه د يصوت وحده و لا يتحرك ولا يصوت النصف الآخر اي هر فاذا
ضربت الوترين اي تمام وتر اب ونصف وتر جر اي ه د معا وفقة يصوتان معا فيسمع بعدا موافقا
حاصلا من الصوتين المختلفين في الحدة والثقل الصادرين منهما اي تمام وتر اب ونصف وتر جر
اي ه د الذي من سائر الابعاد الموافقة والقدماء كانوا يسمون هذا البعد الموافق ذيا پاسون
اي صوتا حاصلا من مجموع الاوتار وهو المسمى عندنا بالبعد الذي بالكل وانما سمي كذلك لان الوترين
الواقعين في طرفي الاوتار الواقعة في الآلات الموسيقية القديمة اي اثقل الكل واحدة اذا ضربا مع
الاوتار التي بينهما معا وفقة يحصل هذا البعد الموافق الذي هو اتم من سائر الابعاد ويسمى ايضا ضعفا
لان صوت اب ضعف صوت نصف وتر جر اي ه د في الثقل لانه كما يكون نسبة الوتر الصوت من آخر
كذلك يكون نسبة صوته الى صوت آخر لكن وتر اب ضعف نصف وتر جر اي ه د فصوت وتر اب
ضعف صوت نصف وتر جر اي ه د وهذا الصوت الضعف يسمى في العرف الجديد اللاتيني ثانيا
لانا اذا انتقلنا من الصوت الاول الذي هو اثقل الكل الذي يسمى رئيسا وعند اللاتينيين اث
الى الصوت الذي هو احد الكل المسمى مؤخرا وعند اللاتينيين فما يحصل اصوات ثمانية وهي الرئيس وبعد
الرئيس الدليل والوسط وبعد الوسط والثالث وقبل المؤخر والمؤخر والاعلى وسماها موسيقيو اللاتين
اث رمي فا سول لا سي والرئيس اي يحصل من اث الاول مع المؤخر اي فا الاخير الثامن وذيا پاسون

اى الضعف اى الثانى وقسموا ايضا حر ى الى ثمنية اقسام متساوية بنقطتى ز ح فيكون ز ى ثلثى حر ى
يعنى ا ب فاربط انت تحت نقطة ز وطا ببنانك الوتر فى هذا الموضع واضرب وترى ا ب ز ى معا
دفعة تسمع صوتا تاما لذيذا اكثر الاشتمال ويسمى ديا پاسون وهذا الصوت سماه القدماء ديا پنته وهو مركب من ديا و پنته
اى من الخمسة اى صوتا حاصلا من الاوتار الخمسة وهو المسمى عندنا بالبعد الذى بالخمس وانما سموه كذلك
لان الوتر الاول والخامس الواقع فى بعض الآلات الموسيقية فى المرتبة الخامسة يصوتان هذا
الصوت ويسمى بالنظر الى النسبة الواقعة بينهما وافضل الآخر ونصفه لان نسبة وتر ا ب الى ز ى كنسبة الثلثة
الى الاثنين فيكون نسبة صوت ا ب الى ز ى كذلك فكما يوجد فى الثلثة الاثنان ونصفهما كذلك فى هذا
الصوت ويسمى فى العرف الجديد خامسيا لانه يحصل من الصوت الرئيس اى ا ت الذى هو اول وتما بعد الوسط
اى سول الذى هو خامس وقسموه ايضا بنقاط ط ك ى الى اربعة اقسام متساوية فيكون ط ى
ثلثة ارباع وتر حر ى اى ا ب واذا ربطت دستانا على نقطة ط و وطئت ببنانك الوتر فى هذا الموضع
وضربت وترى ا ب ط ى معا يلقيان فى السمع صوتا لذيذا لكنه ناقص بالنسبة الى الصوتين الاولين
وهذا الصوت سماه القدماء ديا تسرون وهو مركب من ديا و تسرون اى من الاربعة اى سموه صوتا
حاصلا من الاوتار الاربعة وهو المسمى عندنا بالبعد الذى بالاربع وانما سموه كذلك لان الوتر
الاول والرابع يصوتان هذا الصوت ويسمى بالنظر الى النسبة الكائنة بين الصوتين وافضل الآخر
وثلثه لان نسبة وتر ا ب الى وتر ط ى كنسبة الاربعة الى الثلثة فتكون نسبة صوت وتر ا ب اى نسبة
الصوت الرئيس اى ا ت الى صوت وتر ط ى اى الصوت الوسط اى الى فا الرابع كذلك اى كنسبة الاربعة
الى الثلثة فكما يوجد فى الاربعة الثلثة وثلثه كذلك يوجد فى هذا الصوت ويسمى فى العرف الجديد رابعيا
لانه يوجد بين الصوت الاول الرئيس اى ا ت وبين الوسط اى فا الرابع واذا اخذت من وتر حر ى
وترى ط ى و ز ى اى ثمنية ارباع حر ى وثلثاه ونسبت ط ى الاطول الى ز ى الاصغر بنسبة عددية
تجد نسبته اليه كنسبة ثمانية عشر التى هى ارباع ثمنية من اربعة وعشرين الى ستة عشر التى هى ثلثا اربعة
وعشرين اى تجد ط ى الاطول مثل ز ى الاصغر وثمنه وتجد نسبة صوت ط ى الاطول الى صوت
ز ى الاصغر كذلك اى تجد صوت فا الاول مثل صوت سول وثمنه واذا ضربت هذين الوترين معا
يحصل من صوتيهما صوت متنافر لا موافق ويسمى الموسيقيون هذا البعد الواقع بين صوت فا وصوت سول او قل
بين وترى ط ى و ز ى الذى يكون النسبة بينهما نسبة المثل والثمن بعدا طنينيا ثم قسموا المجموع حر ى
الى تسعة اقسام متساوية يكون قسمها الاول حر ل بحيث يكون نسبة مجموع حر ى الى ل ى الثانى ال
اقساما ثمانية من التسعة نسبة المثل والثمن او قل بحيث يكون حر ى الاطول مثل ل ى وثمنه ويسمى
ايضا هذا البعد الذى يحصل من صوته الاول اى صوت وتر حر ى رئيسا و ا ت وصوته الثانى اى صوت
ل ى بعد الرئيس و ر ه بعدا طنينيا ثم قسموا وتر ل ى ايضا الى تسعة اقسام متساوية يكون القسم
الاول ل م فتكون النسبة بين وترى ل ى و م ى ونسبة صوتيهما نسبة المثل والثمن كذلك

لذلك لان ل ى الاطول مثل م ى الاصغر وثمنه وقد عرفت ان صوت ل ى يسمى بعد الرئيس
و ر ه وسموا صوت وتر م ى دليلا و مى ويسمى هذا البعد ايضا بعدا طنينيا والبعد الباقى بين وتر
م ى و وتر ط ى لا يكون نسبتهما نسبة المثل والثمن بل اقل من النصف تقريبا ويسمى نصف الطنينى
وبقيا وقسموا المابين الواقع بين نقطتى ز و ه بوجه قسموا به المابين الواقع بين حر و ط
ووجدوا ايضا هذه الاصوات المذكورة فقسموه بنقطتى ن س ويوجد ايضا هنا بين س ه و ه
او قل بين مى و فا نصف طنينى اخر فهذه اصوات ثمانية مسماة فى العرف الجديد ا ت ر ه مى فا
سول ر ه مى فا وهى الاصوات التى يحصل منها تام ديا پاسون يوجد بين ا ت و فا المؤخر كما قلنا
آنفا او قل بين وتر حر ى ا ب و وتر ه ى وكل من البعدين من الابعاد الواقعة بين هذه الاصوات
الثمانية اى البعد الذى بين مى و فا الاول المعلم بحرفى م و ط والبعد الواقع بين مى و فا المؤخرين
المعلم بعلامتى س ه و ه نصف الطنينى والابعاد الباقية الخمسة ابعاد تامة وينبغى ان يعلم ان البعد
الموافق المسمى بالبعد الذى بالخمس يحصل من ا ت ر ه مى فا سول وهو شامل لثلث ابعاد تامة
طنينية ونصف الطنينى ويوجد فيه الفاظ خمسة اى الفاظ ا ت ر ه مى فا سول ويكون من سول
الى فا اربعة الفاظ اى الفاظ سول ر ه مى فا وهذه الاربعة مشابهة للاربعة الاولى اى ا ت ر ه
مى فا لان هذه تكون اثقل وتلك احد وكما يكون من ا ت الى فا الاول توافق الاصوات الاخر المسمى
ايضا البعد الذى بالاربع كذلك يكون من سول الى فا المؤخر البعد الذى [struck] بالاربع الاخر وعلم
مما ذكرنا ان البعد الذى بالكل يحصل من كلا البعدين اى البعد الذى بالاربع والبعد الذى بالخمس وهما
جزآن منه لان من ا ت الى سول يحصل البعد الذى بالخمس ومن سول الى فا المؤخر البعد الذى بالاربع
ويبين بوجه آخر بان يقال يوجد من ا ت الى فا الاول البعد الذى بالاربع كما يظهر من تقسيم الاوتار ومن فا
الاول الى فا المؤخر البعد الذى بالخمس كما هو ظاهر من ابعاده فى الاربعة التى تكون الثلثة منها بعدا
طنينيا والباقى نصف طنينى كما كانت توجد فى البعد الذى بالخمس الآخر الكائن بين ا ت و سول ثم
ضع بنانك على نقطة ك وقد كان ك ى ربع حر ى يعنى ا ب فاذا ضربت مجموع ا ب ك ى معا يحصل
بسمعك ديا پاسون اى البعد الذى بالكل مرتين اللذين احدهما اولهما بين ا ت و ه ى وثانيهما بين ه ى
و ك ى ويسمى بضعف البعد الذى بالكل لان نسبة صوت مجموع ا ت ه ى الى صوت مجموع ا ت ك ى
كنسبة و ر ه ى الذى هو ضعف ك ى الى ك ى ه ى ونسبته اربع مرات كما ظهر من التقسيم ويسمونها
اللاتينيون ذات خمس عشرة لانه يوجد من ا ت الى هذا الصوت المسمى فا خمسة عشر صوتا ولو قسمت
بعد ه ك كما قسم حر ه ووضعت بنانك على نقطة ع من ع ك الذى هو ثلث حر ى يعنى ا ب فاذا
ضربت ا ب ع ى معا تسمع صوت لذيذ يسمى ديا پاسون ديا پنته اى بالبعد الذى بالكل والخمس
لانه حاصل من البعد الذى بالكل الحاصل فى وترى حر ى ه ى ومن البعد الذى بالخمس الحاصل فى وترى
ه ى ع ى لان وتر ه ى تام و وتر ع ى ونصفه ومن هذه النسبة حصل طبيعة البعد الذى بالخمس المذكور

ونسبة هذا البعد مكررة بالتثليث لان ترابث ثلث امثال حـ كـ ويسميه جمهور موسيقى اللاتين ذا اثنى عشر صوتا
لان بي آت وسوى المعلم بحرف كـ يكون اثنى عشر صوتا لو اخذ بعده كـ اقسامه وعلم جميع ما ذكر ان
الابعاد الموافقة خمسة ثلثة منها بسيطة دياپاسون ودياپنته ودياتسرون اى البعد الذي بالكل
والبعد الذي بالخمس والبعد الذي بالاربع والاثنان مركبان ضعف دياپاسون ودياپاسون دياپنته
المتن التاسع والعشرون قال المص والشيء الذي منه المبداء الاول للتبدل او السكون علة كما ان
المصلح واب الولد وكل فاعل للفعل ومبدل للمتبدل علة وما عدا هذه الغاية علة وهي التي يكون شي لاجلها
كالصحة التي يكون المشي لاجلها لانه اذا سئل لاجل اي شي يمشي احد نجيب ليصح وحين نجيب كذلك
نظن ان نبين العلة وجميع الاشياء التي تكون في اثناء غاية محركة للفاعل غايات كالهزال او التنقية او الادوية
او الآلات لاجل الصحة لان جميع هذه تكون لاجل الغاية ويفترق كل واحد من الآخر لان بعضها اعمال وبعضها
آلات فالعلل تقال حقا بهذه الوجوه اقول لما بين في المتن السابق علتي الاجسام الطبيعية الداخلتين
اي المادة والصورة اراد ان يبين ههنا علتيها الخارجتين عنها اي الفاعلية والغائية فعرف اولا العلة
الفاعلية بانها الشيء الذي منه المبداء الاول للتبدل او السكون قال الشارح ولا يجوز ان يحمل هذا التعريف
على ان الفاعل هو الذي يصدر منه المبداء الاول للحركة او السكون حتى لا يكون الفاعل مبداء اول للحركة
او السكون بل غيره قبله وهو ما باطل فمعنى التعريف ان الفاعل هو المبداء الذي يصدر منه الحركة اي السكون
وهكذا بينه المص في مواضع كثيرة فانه بعد ما عرفه في الفصل الثاني من خامس الطبيعة فرق بين العلة
المادية والفاعلية وقال تلك كالمادة وهذه كما منه الحركة وهكذا قال في المتن الآتي وقال فيه
للفرق بين العلة الغائية والفاعلية تلك كالغاية وهذه كما يكون منه الحركة فمعنى عبارة التعريف
المذكور قولنا هو المبداء الاول للتبدل او السكون وقولنا منه التبدل او السكون واحد فقول
لما لم يمكن ان يفهم هذا المعنى نقول في تعريفه هو المبداء الاول للتبدل او السكون وانما قال انه
مبداء التبدل وفي مواضع اخر انه مبداء الحركة لان الذي يرى ان يصدر من العلة الفاعلية بلا واسطة
هي الحركة والتبدل ولان الفاعل الحقيقي الذي عرف ههنا لا يفعل الا بالتبدل والتحريك ولان
الحركة والتبدل اما ان تبتدي من الهيولى او الصورة او الفاعل لا جائز ان تبتدي من الهيولى لان
الهيولى لكونها في نفسها بالقوة محتاجة في ان تخرج الى الفعل الى مخرج ولا جائز ان تبتدي من الصورة
لان الصورة سبب ما للفعل وليس الذي يعطي الفعل ولا جائز ان تبتدي من الغاية لان الغاية لا تحرك
المعلول بالفاعلية بل بالغاية فبقي ان يكون الفاعل مبداء لها وقال ههنا المبداء للتبدل ولم يقل مبداء
الحركة كما قال في مواضع اخر لانه لما اراد ان يعرف ههنا الفاعل بحيث يشمل جميع الفواعل الطبيعية
الفاعلة بالتحريك الحقيقي والفواعل الطبيعية ايضا الفاعلة بالتبديل والتغيير كالوالد والصانعة
الفاعلة بالصنعة كالنجار والقاسرة الفاعلة بالقسر وكانت الحركة الحقيقية اخص من التبدل اختار
ههنا لفظ التبدل وعطف عليه السكون المقابل له وللحركة او ليفيد ان العلة الفاعلية تكون مبداء

مبداء للسكون ايضا كالفواعل الطبيعية والصناعية ووصف المبداء بالاول ليخرج الفواعل
والآلية فانهما مبدان للتبدل والحركة ايضا لكنهما ليسا اولين ويشير المص الى هذا الفرق
في امثلته لانه مثل لها بالمدبر لمصلحة وبالاب للولد لا بالذي يفعل المصلحة ولا بالنطفة لان المدبر
والاب اول ولما كان المثالان المذكوران جزئيين عقبهما بقوله وكل فاعل للفعل ومبدل للمتبدل
ثم عرف العلة الغائية حين قال وبعضها كالغائية وهي التي يكون شي لاجلها ومثل لها بالصحة ولما
كان يرى بالنظر الاول ان الصحة معلولة للمشي لا علة اثبت كونها علة له بالتعبير المستعمل بين
القوم لان العلة الغائية هي التي يجاب بها عن سؤال لاجل اي شي صار شي كذا ويندفع بها
السؤال لكن لو سأل احد لاجل اي شي يمشي زيد نجيب لاجل الصحة اي ليصح واذا اجيب
بهذا الجواب ينقطع السؤال ونظنها السائل والمجيب علة غائية له كما قال وحين نقول
كذا نظن ان نبين العلة ثم قال وجميع الاشياء التي تكون في اثناء غاية محركة للفاعل غايات يعني
وتكون اللوازم التي تفعل قبل الغاية المحركة غايات متوسطة بعضها غاية لاخرى بلا واسطة وتنتهي
جميعا لاجل غاية محركة للفاعل ثم مثل لها بقوله كالهزال والتنقية والادوية او الآلات لاجل الصحة
فالصحة علة غائية متاخرة من غيرها يفعل الهزال لتحصيلها وتجعل التنقية لاجل الهزال وتجعل الادوية
او الفصد المدلول بالآلات لاجل التنقية فالصحة علة غائية رئيسة ومحركة اولى لما يفعل قبلها والهزال
والنحافة واسطة لتحصيلها او حفظها وهو غاية للتنقية ومتاخرة منها وبهذا الوجه تكون التنقية واسطة
للصحة ايضا وهي غاية بالنظر الى الدواء والفصد لانه لو سئل الطبيب بانه لم يعطي الادوية و
لم يفصد نجيب لينقي البدن ولو سئل لم ينقي البدن نجيب ليهزل ولو سئل لم يهزل نجيب للصحة ثم بين
ان هذه المتوسطات متفاوتة ومتغايرة حين قال ويفترق كل واحد من آخر لان بعضها اعمال وبعضها
آلات كالة الفصد ثم استنتج وقال فالعلل تقال بهذه الوجوه حقا قال حقا للاحتراز عن العلل
بالعرض كالبخت والاتفاق اللذين بينهما المص بعد كما قال سمبلقيوس وتابعوه فان البخت و
الاتفاق وان كانا علتين بالعرض لكنهما ليسا علتين بالعرض لكنهما ليسا مستقلتين مغايرتين
للعلل الاربع لانهما يرجعان الى العلة الفاعلية كما سيجي بل للاحتراز عن المثل الافلاطونية التي هي علل مثالية
عنده فانها باطلة عند المص فضلا عن ان تكون عللا المتن الثلثون قال المص ولما كان العلل تقال
بوجوه كثيرة يقع ان يكون لشي واحد علل كثيرة لا بالعرض كما ان صنعة الصنامية والنحاس علتان
للصنم من حيث انه صنم لا بالنظر الى شي اخر لكن لا يكونان علة بوجه واحد لان هذا كالمادة وتلك كشي
يكون منه الحركة وبعض العلل تكون علة لبعضها وبالعكس كما ان التعب علة للملكة الحسنة وهذه للتعب
لكن لا بوجه واحد بل تلك كالغاية وهذا كمبدا الحركة بل بعض الاشيا يكون علة للضدين فان ما يكون
وجوده علة لوجود شي يكون عدمه علة لعدمه كما ان رئيس السفينة علة لسلامتها اذا حضر فيها و
لغرقها اذا لم يحضر اقول لما بين فيما سبق اجناس العلل الاربع ذكر في هذا المتن وفيما بعده بعض

احوالها اللاحقة بها او نسبة بعضها الى بعض والى معلولاتها يعلم فيها امور ثلثة الاول هو انه يمتنع
ان يكون لشيء واحد علل كثيرة والى هذا اشار بقوله ولما كانت العلل الى قوله لا بالعرض وانما قاله
لدفع ان يتوهم احد انه لشيء واحد انما يكون علة بالذات واحدة وما عداها انما يكون بالعرض
لانه شيئا واحدا انما يرى ان يكون من واحد ولانه لما وجب على الحكيم الطبيعي ان يبين جميع اجناس العلل
الاربع وجب عليه ان يبين ايضا هل يكون لمعلول واحد علة بالذات قريبة واحدة فقط ام كثيرة
واذا كانت كثيرة يمكن ان يلاحظ على وجهين بان يكون لمعلول واحد علل بالذات قريبة من جنس واحد
من اجناس العلل كعلتين ماديتين وصوريتين قريبتين او بان يكون له علل كذلك من اجناس مختلفة
من اجناس العلل والاول مستحيل والثاني يثبته المص ويبينه بما قال كما ان صنعة الصناعية والنحاس
علتان للصنم فان صنعة الصناعية علة فاعلية له والنحاس علة مادية له وكلاهما علتان بالذات
قريبتان له وانما ذكر له علتين فقط اي الفاعلية والمادية مع انه يكون له ايضا علة صورية بالذات
قريبة كصورته وعلة غائية بالذات قريبة كاخذ الدراهم مثلا ببيعه لان مقصوده مجرد وقوع الكثرة
وعدم وجوب الوحدة ولانه يفهم من الفاعلية الغائية ومن المادية الصورية والثاني هو ما قال وبعض
العلل يكون علة لاخرى وبالعكس ومثل له بكون الممارسة علة للملكة الجيدة والملكة الجيدة للممارسة
لكن لا يكون كل واحدة علة لاخرى من جنس واحد من اجناس العلل الاربع لان الممارسة علة فاعلية للملكة
وهذه علة غائية للممارسة وانما قال بعض العلل لان كل واحدة من العلل لا يمكن ان يكون علة لكل ما يغايره
منها لانه لا يكون العلة الفاعلية علة للعلة المادية ولا العلة المادية علة للعلة الفاعلية وكذلك لا يكون
كل من الهيولى والصورة علة لاخرى على ما قال ز ابا زا وبعض آخر وقال ابن رشد كل واحد
منهما يكون علة لاخرى وتبعه بعض شراح اللاتين وينبغي ان يعلم انه لا يكون بين كل فاعل وغاية علية
بالتعاكس بل بين الغاية والفاعل الثاني الذي يكون لهذه الغاية لان الانسان الممارس علة فاعلية
للملكة الحسنة والملكة الحسنة ليست علة غائية له والثالث هو ما قال بل بعض الاشياء علة للضدين
اي علة فاعلية لكل واحد منهما لكن لا بوجه واحد بل بوجهين مختلفين لانه يكون علة لاحدهما بالتاثير
وللاخر لا بالتاثير بل بالعرض كما يمكن ان يشاهد في النار فانها اذا وجدت في التنور تفعل الحرارة فيها بالتاثير
بالذات واذا لم توجد يحصل البرودة بلا فعل وتاثير وبالعرض فقط كما بين في الفصل الاخير
من ثاني الكون والفساد ومثل المص برئيس السفينة فانه علة لسلامة السفينة اذا حضر فيها ولغرقها
اذا لم يحضر فيها ويثبت هذا بانه لو سألنا لم سلمت السفينة من الغرق نجيب لانه كان رئيسها حاضرا فيها
ولو سألنا لم غرقت نجيب لانه لم يكن رئيسها حاضرا فيها **المتن الحادي والثلثون** قال المص وجميع العلل
المذكورة آنفا تدخل في اربعة وجوه ظاهرة لان عناصر الهجاءات ومادة المصنوعات والنار والاجسام
المماثلة لها واجزاء الكل ومقدمات النتيجة علل كالذي عنه وبعض هذه تكون كالموضوع مثل الاجزاء
وبعضها كالماهية مثل الكل والتركيب والنوع والبذر والطبيب والمدبر وكل فاعل يكون جميعها مبدا

مبدا التبدل او الوقوف والحركة وبعضها كالغاية والحسن للاغيار لان ما يكون لاجله شيء آخر يجب
ان يكون احسنها وغايتها ولا فرق بين ان يكون شيء خيرا في نفس الامر او خيرا ظاهرا **اقول** قد تبين
لي هنا اجناس العلل الاربع واجتماع بعضها مع البعض ونسبتها الى معلولاتها ولما كانت وجوه
علية كل واحد منها كثيرة كان لاحد ان يتوهم كل واحد منها جنسا من العلة فيكون اجناس العلل
غير محصورة في الاربع بل ازيد منها فلدفع هذا الوهم بين في هذا المتن ان جميع هذه الوجوه يرجع
الى اجناس العلل الاربعة المذكورة فذكر اولا وجوه العلة المادية التي اذا وجدت اولا يتركب منها
شيء واثبت كونها داخلة في جنس العلة المادية بقوله لان عناصر الهجاءات الى قوله علل كالذي عنه
يعني ان بعض العلل المادية يتركب منها بمجرد وضعها ثالث كما يتركب الهجاءات من الحروف بمجرد وضعها
وبعضها يتركب منها شيء بحيث لا يتبدل شخص صورتها كالموضوع والمادة الذي يصير عنه شيء بحيث لا تتبدل
صورته عند صيرورة الشيء ولكن يتبدل الموضوع بالعرض كمادة المصنوعات كالخشبة التي يصنع منها
السرير والنحاس الذي يصنع منه الصنم وبعضها يتركب منها شيء بحيث تتبدل صورتها لكن لا تقال
فاسدة البقاء قواها كالعناصر الاربعة المركب منها المركبات والى هذا اشار المص بقوله والنار والاجسام
المماثلة لها اي الاجسام البسيطة وبعضها يتركب منها الكل بحيث تشترك في حد مشترك والى هذا اشار
المص بقوله واجزاء الكل وبعضها يتركب منها شيء بحيث تحصل منها صورة مركبة كما ان المقدمات يتركب
منها القياس بحيث تحصل منها النتيجة واليه اشار بقوله ومقدمات النتيجة وجميع هذه الوجوه للعلية ناظرة الى
العلة المادية وعلل كالذي عنه ثم قال وبعض هذه تكون مثل الموضوع كالاجزاء وبعضها كالماهية هذه
الكلمات وقعت الشراح في الاضطراب الشديد لان المص قد كان يتكلم الى هنا للعلية المادية فقط ومثل لها فقط
وحكم بان جميعها تكون عللا كالذي عنه اي عللا مادية ويرى هنا ان يقسمها الى نفسها وغيرها اي العلة الصورية
ولهذا اختلف الشراح في بيانها كما يري في شرحي سمپلقيوس ويحيى النحوي واكثر الشراح المتاخرين قبلوا
بيان سمپلقيوس وهو ان المص لم يذكر في الامثلة المذكورة العلة المادية فقط بل الصورية ايضا لانه اذا قال
ان العناصر اي حروف المباني مادة الهجاءات والاجزاء مادة الكل والمقدمات مادة النتيجة يرى الهجاءات
والكل والنتيجة التي هي صور فيبينها هنا بان بعضا منها اي العلة المادية يكون كالموضوع وبعضا منها اي
العلة الصورية ماهية الشيء وهذا الشرح اولى من الشروح الاخر ولكني اظن ان هذه الكلمات ينبغي ان تشرح
بوجه آخر بان يقال ان لفظة وبعض هذه معطوف على قوله ان عناصر الهجاءات وهذه اشارة الى العلل
المذكورة في قوله وجميع العلل المذكورة انفا لا الى العلة المادية والصورية كما زعم سمپلقيوس وتابعوه
فان جعل البعض الاول عبارة عن العلة المادية والثاني عن العلة الصورية بمجرد انهما من المضاف
اليها هو علة مادية الغير المقصود بالذات بل لغرض الجدة وتبيين المضاف لان المقصود انما هو الحكم على عناصر
الهجاء وامثالها بانها تكون عللا مادية بعيد جدا فمقصود المص من قوله وبعض هذه الى آخر القول هو اثبات
دخول جميع الوجوه المذكورة في اجناس العلل الاربعة فمعنى كلامه وان بعض جميع هذه العلل المذكورة

انما تكون كالموضوع مثل الاجزاء وبعضها كالماهية الى اخره فبين اولا العلة المادية ومثل لها اولا وثانيا
بامثلة متعددة ثم بين العلة الصورية التي هي ماهية الشيء ومثل لها بقوله كالكل والتركيب والنوع اي الصورة
وقال بعض الفضلاء الكل قد يذكر ويراد به المركب بوجه وقد يذكر ويراد به الصورة بوجه آخر والكل الذي
يراد به المركب هو الكل الملحوظ مع جميع الاجزاء والكل الذي يراد به الصورة هو الكل الملحوظ ببعض الاجزاء
فقط اي الصورة قال الشارح اراد بالكل الموضوع في هذا الموضع مثالا للعلة الصورية الصورة التي تعتبر
كالمادة وبالتركيب صورة الاجتماع والهيئة التركيبية للمقدمات التي يتركب منها القياس وللحروف
التي يتركب منها الهجاء وبالنوع اي الصورة صور النار وسائر الاجسام البسيطة التي تحصل منها
المركبات الطبيعية فاراد المص ان هذه الوجوه وان كانت ترجع الى امور مختلفة لكنها علة صورية
لان كل واحد منها ماهية لشيء ثم بين العلة الفاعلية ومثل لها فقال فالاول كالبذر والطبيب والمدبر وكل
فاعل يكون بجميعها مبدا التبدل اي الوقوف والحركة وبهذا الوجه تكون وجوه العلة الفاعلية كثيرة
لان بعضا من الفواعل يفعل بلا مباشرة الفعل طبعا كما ان المدبر علة فاعلية لما ذكر مع انه لا يباشره اصلا
بل غيره وبعضا منها يفعل بالمباشرة بالفعل ولا يخالط نفسه بما يفعل بل يفعل من الخارج كالطبيب الذي
يفعل الصحة باعطاء الادوية وبعضا منها هو الفاعل الذي يفعل بالمباشرة واختلاط مع المعلول كالبذر
فانه يباشر الفعل ويختلط مع دم الحيض ويفعل الجنين وهذه الفواعل وان كانت متخالفة لكنها داخلة
في جنس العلة الفاعلية لان كل واحد منها يكون مبدا التغير او الوقوف او الحركة ولما ذكر فواعل ثلثة
ذكر ايضا مفاعيل ثلثة اي التغير والوقوف والحركة ثم بين العلة الغائية وقال وبعضها كالغاية و
احسن الى اي الوسائط المأخوذة لاجلها واثبت هنا بان الشيء الذي يفعل لاجله شيء وكل ما
يفعل لاجله شيء خير واحسن لان كل ما يفعل انما يفعل لاجل فعل خير وحسن فالغاية خير وحسن ولما كان
الخير والحسن الذي يفعل العمل لاجله قد يكون خيرا في نفس الامر وقد لا يكون خيرا فيها كان لاحد ان يرد قوله
لان ما يكون الخ بان يقول ان ما يكون لاجله شيء لا يجب ان يكون خيرا واحسن بل قد يكون اجاب المص بقوله
ولا فرق بين ان يكون شيء خيرا في نفس الامر او خيرا ظاهرا عند الفاعل لان يكون غاية بعض اسؤلة
على المتون الثلثة المذكورة واجوبتها يرد اولا ان كلام المص في المتن التاسع والعشرين والحادي والثلثين
ليس بجواب فقيل لانه عرف العلة الفاعلية في الحكمة الاولى بانه مبدا اول للتبدل والسكون وعرفها في الثاني
بانها مبدا التبدل او الوقوف والحركة فذكر في الاول لفظ الاول ولم يذكره في الثاني وقال في الاول
او السكون ولم يقل في الثاني كذلك بل قال او الوقوف ولم يذكر في الاول لفظ الحركة وذكره في الثاني
واجيب بانه لم يقل المص هكذا بلا فائدة بل لفائدة فانه لما عرف في المتن التاسع والعشرين الفاعل
الحقيقي الرئيس وجب عليه ان يذكر فيه لفظ الاول ولما اراد ان يبين في المتن الحادي والثلثين
الفاعل من حيث يشمل جميع الفواعل رئيسة كانت او آلية كما يظهر من قوله فيه وكل فاعل بعد ذكر
المدبر والطبيب وجب عليه ان لا يذكر فيه لفظ الاول وايضا لما كان لفظ التبدل الواقع في التعريف

في التعريف المذكور في المتن التاسع والعشرين اعم من الحركة شاملا لها وللكون والفساد وكان يعرف
فيه الفاعل المأخوذ بالمعنى الاخص اي الفاعل الرئيس ولا ينبغي ان يذكر في التعريفات ما لا يجب ذكره فيها
لم يذكر الحركة فيه لكن لما عرف في المتن الحادي والثلثين الفاعل المأخوذ بالمعنى الاعم الشامل لجميع الفواعل
ذكر فيه لفظ الحركة المأخوذة بالمعنى الاخص لبيان احوال الفواعل لان بعض الفواعل يفعل التغير والتبدل
كالكون والفساد فان الكون والفساد تغير وتبدل لا حركة بالمعنى الاخص وبعضها يفعل الحركة بالمعنى الاخص
وما اراد في الاول من السكون اراده في الثاني من الوقوف ويرد ثانيا ان ما قال في المتن الحادي والثلثين من ان
الاجزاء مادة الكل والكل صورة مخالف لما قال في المتن الثامن والعشرين من ان الاجزاء الموضوعة في التعريف
صورة واجاب عامة الشراح اولا بان معنى قول المص الاجزاء الموضوعة في التعريف صورة ان كلا
من جزئي التعريف الموضوعين في التعريف اي كل واحد من الجنس والفصل الموضوعين في التعريف علة
صورية وصورة للشيء المعرف وقالوا ان المص كان يتكلم فيه لاجزاء النوع الواقعة في تعريف الكل
وهنا اي في المتن الحادي والثلثين يتكلم لاجزاء المادة التي يقع في تعريفها الكل كما تقع الدائرة في تعريف
نصف الدائرة بجهة وثانيا بانه وان كانت اجزاء النوع الواقعة في التعريف تنسب الى الموضوع تحت
الطبيعة بوجه العلة الصورية لكنها تنسب الى تلك الطبيعة التي تكون اجزاء لها كالمادة وبوجه العلة
المادية لان كل جزء ينسب الى الكل كنسبة اللاكامل الى الكامل التي هي نسبة الهيولى الى الصورة وقد عرفت
في شرح المتن الثامن والعشرين ما ورد عليهم قال الشارح ونحن نبين قول المص والاجزاء الموضوعة في التعريف
بوجه آخر بان نقول ان جزءا واحدا من التعريف يقوم مقام المادة والاجزاء المنسوبة اليها يقوم مقام
الصورة وكل واحد منهما اذا انسب الى كل التعريف يظن مادة كما قال في المتن الحادي والثلثين ويرد
ثالثا على ما قال المص ان المقدمات مادة النتيجة انه يرى كاذبا لان المادة تبقى فيما تكون مادة كما قال في المتن
الثامن والعشرين والمقدمات لا تبقى في النتيجة لان النتيجة امر آخر ومغايرة للمقدمات كما يعرف من تعريف
القياس المذكور في كتاب التحليل الاول ولان المقدمات علة فاعلية للنتيجة لما قال المصنف في المتن
التاسع من التحليل الثاني ان المقدمات يجب ان تكون عللا للنتيجة واجيب بان المقدمات مأخوذة من حيث
تركب ليحصل امر صناعي اي كل القياس تكون مادة كل القياس ومأخوذة من حيث يكون فيها اقتران
الحد الاصغر والاكبر بحيث يلزم منه نتيجة كذا او كذا تكون مادة النتيجة لان النتيجة تتركب من هذين
الحدين لكن بحمل جديد قائم مقام الصورة ومأخوذة من حيث يكون لها قوة ومعنى الحد الاوسط الموضح
في النتيجة كذا او كذا تكون علة فاعلية للنتيجة الحاصلة المتن الثاني والثلثون قال المص ووجوه العلل
كثيرة بالعدد ولكن اذا رجعت الى الاصل تكون اقل لان علل الانواع المتماثلة تتغاير بوجوه كثيرة فان بعضها
يكون اقدم وبعضها مؤخرا كالطبيب والصانع للشفاء والضعف والعدد للضعف الذي بالكل وكذا الكل
ثلثه تكون اقدم من اخرى اقول لما فرغ من بيان سبب رجوع كثرة وجوه العلية التي كانت تظن ان يجعل
اجناسها ازيد من الاربعة اليها بحيث صار بعض الوجوه داخلة في جنس من الاربعة وبعضها في جنس آخر

من هاهنا شرع في بيان كيف يرجع بعض من هذه الوجوه الكثيرة الى جنس واحد منها وبعضها الى آخر ويذكر منها
اثني عشر وجها ترجع الى اصولها الاربعة مثلا الى العلة الفاعلية او الصورية ويذكر اولا في هذا المتن الى الثاني
والثلثين تقسيما ثلثة لها ويقول ان بعضها يكون اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها يكون بالذات وبعضها بالعرض
وبعضها يكون بالفعل وبعضها بالقوة ثم يذكر في المتن السادس والثلثين ان كل واحد من هذه الستة قد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا فيكون المجموع اثني عشر وجها وقدم في هذا المتن مقصوده والتقسيم الاول فقال
ووجوه العلل كثيرة بالعدد لكن اذا رجعت الى الاصل اي اذا رجعت بعضها الى اصله من الاجناس الاربعة
وبعضها الى اصل آخر له منها تكون قليلة ويثبت كثرتها بان قال ان علل الانواع المماثلة التي تكون من جنس
واحد تقال بوجوه كثيرة ثم بين التقسيم الاول حيث قال فان بعضها تكون وبعضها مؤخرا ومثل لهما بالتي
اي بعلة فاعلية وعلة صورية وقال مثلا الاول كالطبيب والصانع للشفاء لان كلا منهما فعل الشفاء
لكن الطبيب علة فاعلية قريبة له والصانع علة فاعلية بعيدة له لان الصانع كالجنس بالنسبة الى الطبيب وقال
ومثلا الثاني والضعف والعدد للبعد الذي بالكل لان الصورة القريبة له هي نسبة الضعف التي تكون للاثنين
الى الواحد والصورة البعيدة هو العدد الذي هو ايضا نسبة الكثرات الى الواحد وكذلك يكون الحال في سائر
اجناس العلل مثلا النحاس مادة قريبة للصنم والمعدن مادة بعيدة له كما بينا ايضا في شرح المتن الثامن والعشرين
ثم بين ما قال للعلة القريبة والبعيدة ببيان كلي وقال وكذا كل علة تكون اتم من اخرى اي بعضها اقدم وبعضها
مؤخرا علم ان الشراح اختلفوا في ان مراد المص من العلة الاقدم هل هي العلة البعيدة ومن المؤخرة القريبة
او مراده من الاقدم القريبة ومن المؤخرة البعيدة فذهب ابن رشد وثوماس اقوناس الى الاول لان ما هو
اتم وكلي بالنسبة الى آخر هو المسمى اول وما هو اخص من آخر وجزئي له هو المسمى مؤخرا كما حقق في كتاب
المقولات وذهب الى الثاني سمبليقيوس وقال الشارح وانا اظن لذلك لان العلة الاولى في هذا المقام
هي العلة القريبة المختصة المساوية كما بينا في شرح المتن الاول من الكتاب السابق وفي شرح المتن السابع من هذا
الكتاب المتن الثالث والثلثون قال المص وبعضها تكون عللا بالذات وبعضها بالعرض وكذا اجناس
منها كما ان بوليقليطوس علة للصنم بالعرض بعد كون الصنام علة له بالذات لانه عرض على الصنام ان يكون
مسمى ببوليقليطوس وكما ان العامات من العارض علة له كما اذا قلنا الانسان او الحيوان علة للصنم لكن بعض الاعراض
تكون ابعد واقرب من بعضها كما لو قيل الابيض والموسيقي علة الصنم اقول يقسم هاهنا ثانيا العلة الى العلة بالذات
والعلة بالعرض كما ان الصنام في جنس العلة الفاعلية علة فاعلية بالذات للصنم وبوليقليطوس علة فاعلية بالعرض
لانه قد عرض ان يكون الصنام مسمى باسم بوليقليطوس والى هذا التقسيم اشار بقوله وايضا بعض العلل تكون
عللا بالعرض وكذا اجناس هذه يريد وايضا بعض علل الانواع المماثلة تكون عللا بالذات وبعضها تكون بالعرض
وبين كل واحدة منهما حين قال كما ان بوليقليطوس علة للصنم بالعرض بل بعد كون الصنام علة له بالذات
ومثل الجنس لقوله وكذا اجناس هذه اي اجناس العلل بالعرض بقوله وكما ان العامات من العارض اي
من العلة العرضية علة له اي للصنم كما اذا قلنا الانسان او الحيوان علة للصنم يعني ان العلل التي تكون اعم من العلل

من العلل العرضية تكون ايضا عللا بالعرض للمعلول فعلى هذا بوليقليطوس علة بالعرض للصنم وكذا الانسان الذي هو اعم
من بوليقليطوس يكون علة بالعرض له وكذا الحيوان الذي هو اعم من الناطق وكذا الجوهر الذي هو اعم من الجسم وكذا
الموجود الذي هو اعم من الجوهر ثم علمنا حين قال لكن بعض العلل العرضية تكون ابعد من بعضها وبعضها اقرب
ان بعض العلل العرضية يكون عرضيا ازيد وبعضها عرضيا اقل والعلل التي تكون اقرب من المعلول والعلة بالذات
له تكون عللا اقل عرضيا من العلل التي لا تكون اقرب منه ومنها مثلا الابيض والموسيقي علة عرضية ازيد
من بوليقليطوس والانسان اللذين هما ايضا علتان عرضيتان لان بوليقليطوس والانسان اقرب الى الصنم
والصنام الذي هو علة بالذات للصنم من الابيض والموسيقي بل قال البعض ان الابيض علة بالعرض للصنم
ابعد من الموسيقي لان الموسيقي لا يوجد الا في الانسان الذي هو قريب من الصنام الذي هو علة بالذات للصنم
والابيض يوجد فيه وفي كثير من الاجسام المتن الرابع والثلثون قال وايضا بعض العلل بالذات او بالعرض
تكون بالقوة كالباني بالنسبة الى البيت الذي سيبنيه وبعضها بالفعل كالباني بالنسبة الى البيت الذي بناه
بالفعل اقول التقسيم الثالث هو ان كل علة سواء كان بالذات او بالعرض اما تكون علة بالقوة او علة بالفعل
والعلة بالقوة هي التي تكون كما اذا قدرت ان تفعل شيئا لكن لا تفعله بالفعل كالباني القادر لان يبني بيتا وما
بناه بالفعل والعلة بالفعل تكون حين تفعل شيئا بالفعل كالباني حين يبني بيتا بالفعل علم ان اقسام
التقسيمات المذكورة تتصادق بحيث يكون بعض العلل المتقدمة او المتأخرة اللذين هما قسما التقسيم الاول
علة بالذات وبعضها علة بالعرض وبالعكس وبعضها علة بالقوة وبعضها علة بالفعل وبالعكس وكذا بعض
العلل بالذات او بالعرض تكون بعضها علة بالقوة وبعضها علة بالفعل مثلا علة الصنم هو الصنام والصانع
وكل منهما علة بالذات والاول علة اقدم واقرب والثاني مؤخر وابعد لانه اعم من الاول وكذا بوليقليطوس
والانسان والحيوان علل بالعرض للصنم مع ان بوليقليطوس علة اقدم منهما والانسان مؤخر والحيوان
مؤخر زيادة تأخر وابعد وكذا اقسام التقسيم الاول والثاني تجامع مع قسمي التقسيم الثاني لان بعض
العلل بالقوة او بالفعل تكون اقدم وبعضها بالذات وبعضها بالعرض المتن الخامس والثلثون قال
المص وكما انقسم العلل الى الاقسام المذكورة كذلك تنقسم المعلولات اليها مثل هذا الصنم والصنم
او الصورة ومثل هذا النحاس والنحاس او المادة وكذلك في المعلولات العرضية اقول لما قسم العلل
بتقسيمات مذكورة اراد ان يقسم معلولاتها ايضا بمثل هذه التقسيمات فقال وكما انقسم العلل الى آخره
يعني تنقسم معلولات هذه العلل المذكورة بمثل التقسيمات التي انقسمت اليها هذه العلل فكما كانت بعض
العلل اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها بالذات وبعضها بالعرض وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل كذلك
يكون بعض المعلولات اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها بالذات وبعضها بالعرض وبعضها بالقوة وبعضها
بالفعل ثم مثل اولا بهذا الصنم او الصنم او الصورة اللذين هما اعم من هذا الصنم فانه اذا صنع هذا
الصنم اي صنم سقراط مثلا صنع ايضا الصنم والصورة اللذين هما اعم من هذا الصنم ويتحقق هاهنا
التقسيم الاول اي ان بعض المعلولات اقدم واقرب وبعضها مؤخر وابعد فان الصنم من حيث انه

هذا الصنم معلول اقدم واقرب الى العلة من الصنم الاعم ومن حيث انه صنم معلول مؤخر وكلي بالنسبة الى هذا
الصنم لان الصنم من حيث انه صنم اعم من هذا الصنم لانه يصدق على سائر الاصنام سوى صنم سقراط والصورة
مؤخر وابعد منهما لانه اعم من كل منهما فانه يصدق على كل صنم وعلى ما ليس بصنم كسائر التصاوير ثم مثل
ثانيا بقوله ومثل هذا النحاس والنحاس والمادة الاعلى فالنحاس من حيث انه نحاس هذا النحاس
اى نحاس جزئي معين معلول اقدم واقرب الى علته ومن حيث انه نحاس معلول مؤخر وبعيد من علته
بالنسبة الى هذا النحاس المعين ومن حيث انه مادة معلول مؤخر واعم منهما وتحقق ايضا التقسيم الثاني
والثالث فان الصنم معلول بالذات من جهة لانه من حيث انه هذا الصنم ومن حيث انه صنم معلول بالذات
ومن حيث انه صورة سقراط معلول بالعرض لانه وقع ان يكون الصنم صنم صورة سقراط لان صورة
سقراط كان يمكن ان يكون بلا صنم كما يظهر في التصوير والمرآت والى هذا اشار المص بقوله وكذلك
في المعلولات العرضية وتحقق فيه ايضا التقسيم الثالث فان مادة الصنم معلول بالقوة والصنم
المصنوع بالفعل معلول بالفعل **المتن السادس والثلثون قال المص** وايضا هذه الاقسام
الستة للعلة اى الاقدم والمؤخر او قل الجزئي والكلي والعلة بالذات وبالعرض والعلة بالقوة وبالفعل
قد تذكر منفردة كما تقول بولقليطس علة للصنم والصنام علة له وقد تذكر مجتمعة كما تقول بولقليطس
الصنام صانع الصنم **اقول** يعني ان كل واحد من الاقسام الستة المذكورة اما يذكر مفردا كما تقول
بولقليطس صانع هذا الصنم والصنام صانع له وقد تذكر مجتمعة كما تقول بولقليطس الصنام صانع
الصنم والاول يسمى علة بسيطة والثاني مركبة فيكون مجموع الاقسام اثنى عشر وقد اختصرنا المتن
والشرح لكفاية هذا المقدار **المتن السابع والثلثون قال المص** وتفارق بان العلل بالفعل والجزئيات
ومعلولاتها توجدان معا كهذا المعالج مع هذا الذي يعالجه وهذا الباني مع هذا الذي يبنيه والتي
تكون بالقوة لا دائما لانه يفسد البيت والباني لا معا **اقول** لما بين الى ههنا اجناس العلل وانواعها
ووجوهها اراد ان يبين في هذا المتن وما يعقبه اربعة احكام ينبغي ان تعلم وتحفظ لو اريد ان تحلل
المعلولات والمطالب الى عللها ذكر الاول منها في هذا المتن وهو ان العلل الموجودة بالفعل والجزئيات
ومعلولاتها الكائنة معلولة بالفعل انما توجدان دائما معا والعلل الموجودة بالقوة ومعلولاتها الموجودة
بالقوة لا توجدان معا دائما ومراده بالجزئيات ليس الا العلل الموجودة بالفعل لان كل موجود بالفعل
جزئي وذكرها بطريق عطف التفسير لكمال الايضاح واثبت الاول بان هذا الطبيب المعالج بالفعل لهذا
الانسان يوجد مع هذا الانسان الذي يعالجه بالفعل وهذا الباني بالفعل لهذا البناء يوجد مع هذا البناء
الذي يبنيه بالفعل وكذا بالعكس لان الفعل والانفعال لا يمكن ان يوجد واحد منهما بدون الاخر واثبت
الثاني بما قال لانه يفسد البيت والباني لا معا ولان تعلم هذا حسن كما ينبغي يجب ان تعلم ان الباني علة صوابه
بالقوة للبيت الذي سيبني كما انه علة له بالفعل حين يبناه بالفعل لان له قوة لان يبناه وان كان لا يبناه يبنيه
بالفعل كما قال المص في المتن الثامن من ثالث النفس العقل بالملكة والعلة بالقوة له فعل بالقوة ايضا

ايضا وهو الذي ليس بالفعل لكنه يمكن ان يصير بالفعل وهذه العلة قد تكون مع معلولها وقد لا تكون
معها كما ان الطبيب الذي يعالج زيد المريض علة لعلاجه بالقوة وزيد القابل لان يعالج معلول له
بالقوة وكلما بقيا كذلك تكون العلة بالقوة والمعلول بالقوة معا ولو ماتا معا يصح ان يقال انعدما
معا ولو مات المريض قبل ان يعالجه الطبيب او مات الطبيب قبل ان شرع في معالجته لا تكون العلة
بالقوة مع معلولها بالقوة وكما ان الباني بالقوة علة بالقوة لان يكون المادة التي يمكن ان يبتنى منها البيت
بيتا وكون هذه المادة بيتا معلول له بالقوة واذا بقيا كذلك اى لم يجعلها بيتا اصلا ولم يجعلها بيتا تاما
يكونان معا ولو فسد هذه المادة بوجه لا يمكن ان يبني منها بيت اصلا وبدأت ان تجعل بيتا وانهدمت
وخربت قبل ان تجعل بيتا بالفعل او مات الباني الذي هو علة بالقوة لا يكونان معا وهذا الشق فقط
ذكره المص حين قال لانه يفسد البيت والباني لا معا واراد بالبيت مادته القابلة لان تجعل بيتا كما بينا
في المثال او البيت المبتدأ لا التام فانه معلول بالقوة ايضا بالنسبة الى البيت المبني بالتمام **المتن الثامن**
والثلثون قال المص وينبغي لنا ان نطلب لكل شيء علته الاولى كما في الاشياء الاخر بان نعلم مثلا ان الانسان
يبني لانه نجار لكنه نجار بسبب صنعة النجارة فهي علة اولى وكذلك يتحكى في الجميع وايضا اجناس العلل تكون لهذا
علة للاجناس وجزئياتها تكون علة للجزئيات كالصنام للصنم الصنام لهذا الصنم والعلل الموجودة بالقوة
تكون علة للموجودات بالقوة والموجودة بالفعل تكون علة للموجودات بالفعل **اقول** ذكر في هذا المتن الاحكام
الثلثة الباقية الاول منها هو انه ينبغي لنا ان نطلب دائما العلة الاولى للاشياء التي نريد ان نعلمها اراد من
العلة الاولى العلة القريبة من المعلول المختصة به الغير ذات الوسائط المستلزمة لوجود المعلول بحيث اذا وجدت
وجد المعلول واذا انعدمت انعدم واذا اجيب بها ينقطع السؤال بلم ولاي شيء وجد شيء وبين المص
هذا الحكم بان قال كما في الاشياء الاخر يعني ينبغي لنا في العلل التي نطلبها ان نطلب ونجد العلة القريبة للشيء المطلوب
علمه كما يجب ان نطلب ونجد في الاشياء الاخر الامر الذي يكون مختصا بالشيء المطلوب علمه قال همليقوس مثلا
لو طلبنا ان نعلم الدرهم والانسان ينبغي لنا ان نعلم الدرهم حقيقة لا المغشوش والانسان حقيقة لا الميت كذلك
لو طلبنا العلة يجب ان نفهم وندرك العلة المختصة التي هي الاولى وبما قال بان نعلم مثلا ان الانسان يبني لانه نجار
لكنه نجار بسبب صنعة النجارة يعني لو سألك احد لم يبني الانسان واجبت بقولك لانه نجار اتيت بعلة ما لا بالقريبة
المستلزمة ولا ينقطع السؤال بل للسائل ان يسال بانه لم صار نجارا فاذا اجيب بقولك لانه صاحب صنعة
النجارة ينقطع به السؤال حتى لو اجيب به اولا لسكت به السائل فصنعة النجارة هي العلة القريبة المستلزمة
للنجارة كما قال المص فهي علة اولى وما قلنا للعلة الفاعلية يقال لسائر العلل ايضا كما قال المص وكذلك
في الجميع ومن ههنا يظهر ان ما قلنا من ان مراد المص من العلل المتأخرة الواقعة في المتن الثاني والثلثين هي
العلل البعيدة لا القريبة ومن العلة الاولى هي القريبة لا البعيدة والكلية كما زعم ابن رشد وتوماس اقويناس
فان المص حكم ههنا بان صنعة النجارة التي هي العلة القريبة علة اولى والحكم الثاني هو ان اجناس العلل تكون
علة لاجناس المعلولات وجزئياتها تكون علة للجزئيات يعني ينبغي لنا ان نطلب ونجد للمعلولات الكلية عللا

كلية والمعلولات الجزئية علل جزئية لان العلة تكون جوابا للسؤال بلم وجد او صار الشيء كذا والجواب يجب ان يكون
مطابقا للسؤال والجواب بالعلة الجزئية لا يطابق السؤال عن المعلول الكلي وكذا الجواب بالعلة الكلية لا يطابق
بالسؤال عن المعلول الجزئي مثلا لو سئل عن علة الصنم ينبغي ان يقال في الجواب الصنام هو المطابق للسؤال و
لو قيل عن علة هذا الصنم ينبغي ان يجاب بذكر علم الشخص العامل له ويقال مثلا علته پولیکلیتوس والثالث هو ان
العلل الموجودة بالقوة تكون للمعلولات الغير الموجودة الان المستعدة لان توجد بالفعل بعد والعلل الموجودة
بالفعل تكون للمعلولات الموجودة بالفعل فلو سئل عن علة البيت الذي سيبنى يجب ان يجاب بانه النجار القادر
لان يبني ولو سئل عن علة البيت الذي يبنى الان ينبغي ان يجاب بانه النجار الصانع له بالفعل هذه المذكورات
هي ما قال المص في العلل بالذات ولنورد نحن بعد هذا بعض ابحاث مفيدة **البحث الاول في ان العلل هل**
تكون اربعة ام اقل او ازيد وهي فصول ثلثة **الفصل الاول في انها اقل من الاربعة** يقال انها اقل من الاربعة
المشهورة اما اولا فلان المادة ليست بعلة للمركب منها ومن الصورة لانها ليست بالكل منه ولا مساوية له
والعلة الكل من معلولها ولا اقل مساوية له والا لكان المعلول الكل من علته بكمال لم يأخذه من علته وهو محال
عند القوم فالمادة ليست بعلة له وتثبت الصغرى بان معلولها هو الجسم الموجود بالفعل في الخارج المركب
منها ومن الصورة وهو الكل منها اتفاقا ولان المادة لا يفعل فعلا ما في شيء ولا يعمل عملا ما لانها ليست بالفعل
بل بالقوة فقط وكل ما يفعل فعلا ما ويعمل عملا ما يجب ان يكون موجودا بالفعل لا بالقوة فقط ولا شيء مما
لا يفعل فعلا ما في شيء ولا يعمل عملا ما بعلة فالمادة ليست بعلة ولان المادة لا تعطي وجود الشيء بل تاخذ الوجود
من الصورة كما قال المص في المتن الثاني من ثاني كتب النفس والعلة تعطي الوجود لشيء لانها التي يوجد الغير
لاجلها كما مر فالمادة ليست بعلة واما ثانيا فلان الصورة ليست بعلة ايضا لانها ليست اقدم من
معلولها اي الجسم المركب منها ومن الهيولى بل معه لان معلول الصورة هو الجسم المركب منها ومن الهيولى وهي
معها لما قال المص في المتن السادس عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان صورة الكرة النحاسية مع الكرة
النحاسية وكل علة اقدم من معلولها كما ظهر من اول التحليل الثاني لان المعلول يتوقف على العلة لا بالعكس
ولهذا قال ابن رشد المعلولات متأخرة عن عللها فالصورة ليست بعلة ولان الصورة جزء الجسم المركب
منها ومن الهيولى ولا شيء من الجزء بالكل من كله ولا مساويا له لان كل جزء من اجزاء الكل قائم مقام المادة
للكل كما علم من المتن الثامن والعشرين فالصورة ليست بالكل من الكل اي الجسم المركب ولا مساويا له واذا
كانت كذلك لا يمكن ان تكون علة له والا لكان الله الكل علة للاكمل وهو مشتمل على التناقض ولان الهيولى
والصورة ليستا شيئا مغايرا للجسم المركب منهما ولا تنفكان عنه وكل مبدأ وعلة يجب ان يكون مغايرا
لما هو مبدأ وعلة له لما قال المص في المتن الحادي عشر من ثالث ما بعد الطبيعة ان المبادي والعلل يجب ان يكونا
مغايرين للاشياء التي يكونان مبادي وعلة لها وان يمكن ان ينفكا منها فالصورة والهيولى ليستا علة للجسم
المركب منهما واما ثالثا فلان الفاعل ليس بعلة لان الفاعل من حيث انه فاعل معلول للعلة الغائية
كما يعلم مما قال الفيلسوف في المتن الثلثين من هذا الكتاب ان بعض العلل يكون علة للبعض بالتعاكس كما ان

قوله اقل من الاربعة
المذكور في هذا الفصل
كما ترى نفي العلل الاربع
فكيف تعنون بكونها
اقل من الاربع

السقي علة للملاكة الحسنة وهي علة للسقي ولما كان السقي معلولا للملاكة الحسنة لا تكون علة ومن ان الفاعل من حيث
انه فاعل يحركه العلة الغائية وكل ما يحركه العلة الغائية معلول لها فالفاعل معلول للعلة الغائية والمعلول ليس
بعلة فالفاعل ليس بعلة واما رابعا فلان الغاية ليست بعلة لانها ليست مبدأ بل مقابلة له لما قال المص
في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة من ان المبدأ مغاير ومقابل للغاية وكل علة مبدأ كما قال المص
في الفصل الاول من الكتاب المذكور فالغاية ليست بعلة ولان الغاية من حيث انها غاية ليست بموجودة
قبل ان توجد مع انها تقال علة قبل ان توجد اذ يرتفع عليتها حين وجودها وبعده والا موجود ليس بعلة
فالغاية ليست بعلة ولان الغاية ليست علة طبيعية بل ارادية واذا كانت كذلك يكون عدها بين العلل
الطبيعية عبثا اما الملازمة فظاهرة لان العلة الارادية انما يبحث عنها في علم الاخلاق والعلة الطبيعية في علم
الطبيعة واما انها ارادية وليست بطبيعية فلانها انما تكون علة لاقدام الفاعل بسبب وقوع المحبة الى
حصولها واشتياقه في الفاعل وكل علة تكون كذلك تكون ارادية لا طبيعية ومن ثمة استشهد افلاطون
في هيبيا الكبير في كونها علة لانها معلولة ومفعولة كما نراه في الصحة ولانه لا يمكن للعلة الفاعلية علة لكنه
لو كانت الغاية علة لكان له علة والتالي بط فكذا المقدم واذا ثبت ما قلنا لا تكون اجناس العلل اربعة
الفصل الثاني في انها ازيد من الاربعة استدل عليه اولا بان متعلقات الحس والاحساس اي المحسوسات ليست
من اجناس العلل الاربع المذكورة مع انها علل لان الحواس تنفعل من متعلقاتها التي بها تكون بها حاسة
بالفعل كما قال المص في المتن الحادي والخمسين والمتن الرابع والخمسين من ثاني كتب النفس عن الاحساس
انما يكون بالفعل بها وكلما كانت كذلك تكون علة لكنها كذلك فتكون علة وليست لواحدة من الاربع
المذكورة لانها ليست بمادة ولا صورة لانها خارجة عن معلولها اي الاحساس والحس والمادة والصورة
داخلتان في معلولهما وليست بعلة فاعلية لشيء منهما لان فاعل الاحساس بلا واسطة هو قوة
الحس وبواسطة قوة الحس هو النفس وفاعل قوة الحس القريب والبعيد هو فاعل الطبع وليست
بعلة غائية لشيء منهما اذ لو كانت علة غائية له فلما كانت القوى الحسية لاجل عالمها وكان احساسها
غاية مقصودة لها يلزم ان تكون تلك القوى واحساسها لاجل تلك المتعلقات ولم يقل به احد
كيف ولا يصح ان يقال ان البصر والابصار كان لاجل الالوان وايضا ان غاية القوى هي النفس
على ما قال في المتن السادس والثلثين من ثاني النفس فليست المتعلقات علة غائية لشيء منهما وثانيا
بان الالات كحرارة النار ومنشار النجار داخلة في شيء من العلل لانها لو كانت داخلة في شيء منها لكانت
في غالب الظن داخلة في العلة الفاعلية لكنها ليست داخلة فيها لانها لا يبتدئ منها الحركة اولا لان
القطع لا يبتدئ من المنشار اولا بل من النجار والفاعل هو الذي يبتدئ عنه الحركة اولا فالالات ليست بعلة
فاعلية واذا لم تكن علة فاعلية لا تكون واحدة من سائر العلل بالطريق الاولى وايضا الامر والمدبر
علة كما قال المص في المتن التاسع والعشرين مع انهما ليسا داخلين في شيء من الاربع وثالثا بانه
يمكن ان يسأل بالسؤال لاي شيء كان امر كذا ولا يصح ان يجاب عنه بواحد من الاربعة بل بالمثال فقط اي بعلة

ليست ؟

المثالية وعدد اجناس العلل يكون على عدد وجوه الاجوبة عن الاشياء فالمثال علة مفارقة للاربع فتكون
العلل خمسة وتثبت الصفدي بانه لو سأل سائل عن صنم سقراط لم صار افطس لا يصح الجواب بشيء من الاربع
لا بمادة الصنم ولا بصورة الصنم وشكله ولا بصانع الصنم ولا بالغاية بل بالمثال اي بان يقال لان
سقراط كان افطس في نفس الامر ولما ذكرنا قال سنبقاني رد افلاطون وارسطو لو كانت العلة هو الذي
او لم يكن لا يمكن ان يفعل شيء يلزم ان يعد المكان والزمان والحركة ايضا من العلل لانه لا يمكن ان يكون للجسم
بدون واحد منها وان كانت الشيء الذي يعلل ويرتبط به الجميع تكون العلة واحدة فقط اي العلة الفاعلية
لا غير لانه الذي يحرك المادة والذي يصدر الصورة والذي يقصد الغاية والذي يستعمل العلة المثالية
كالآلة **الفصل الثالث في آراء القدماء المختلفة في علل الاجسام الطبيعية** قد كانت آراء القدماء مختلفة
في عدد علل الاجسام الطبيعية من الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة فان اوائل الطبيعيين انما وجدوا
للاجسام الطبيعية علة واحدة فقط اي العلة المادية لما قال المص في الفصل المذكور انهم قالوا انما
عنصر الاجسام ومبداءها واستنتج في اخر الفصل المذكور فمن هذه المذكورات يفهم احد العلة المادية
فقط ثم المتعاقبون اياهم لما لاحظوا ان المادة فقط بلا فاعل تكون بلا عمل وفعل زادوا العلة
الفاعلية التي تخرجها من القوة الى الفعل قال في الفصل المذكور نفس الامر وقتهم الى الطريق واضطرهم
ان يفحصوا لانه ان كان كل تكون وفساد فعليهما عن شيء واحد او كثير فكيف يقع هذا وما سببه لان هذا
الموضوع لا يمكن ان يبدل نفسه بوجه ما اقول مثلا ليس الخشبة ولا النحاس علة لان يبدل انفسهما اذ لا يجعل
الخشبة نفسها سريرا ولا النحاس نفسه صنما بل للتبدل سبب آخر وفحصهم عن هذا ليس شيئا الا فحصا عن وجود
علة اخرى يبتدئ منها الحركة اي بوجود علة فاعلية انتهى ثم بعد هؤلاء لاحظ المتعاقبون لهم وقالوا
ان هذين العلتين اي المادة والفاعلية لا تكفيان لتكون الاجسام الطبيعية لانهم كانوا يلاحظون
للاشياء الكلية والجزئية من حيث تكون على وجه الحسن والنظام المحكم واذا تكونت تكون على ترتيب
احسن ونظام احكم ولا يكفي لمثل هذا المعلول مجرد العلة المادية والفاعلية لانه لو كان علة الفاعلية
امرا طبيعيا كان ان يفعل فعلا واحدا فقط لا افعالا مختلفة ولو لم تكن امرا طبيعيا بل مريدا كان نسبته
الى جميع المفاعيل على السوية وبلا فرق فكان ان لا يفعل شيئا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد وان يكون
مرجح ومخصص في ان يفعل افعاله المختلفة لا يمكن ان تكون المادة علة لتلك الافعال المختلفة ونظام
العالم ولا يجوز ان يطلق ان الموجودات الكائنة على هذا الوجه الحسن والنظام المحكم تكون من الاتفاق
والبخت ولما اضطرهم الصدق زادوا عليها العلة الغائية التي بها تكون الموجودات على هذا الوجه
لا على غيره ومن ثمه قال انا قساغوراس كما ان في الحيوانات علة تفعل اعمالها لاجلها كذلك العقل الاول
علة للعالم ونظامه وما ذكرنا مطابق لما علمنا المعلم الاول حيث قال بعد قوله المنقول انفا ثم لما نظر
المتأخرون بعد هؤلاء ووجدوا ان هذين المبدأين اي العلة المادية والفاعلية لا يكفيان لتكون
طبيعة الاجسام اضطروا من هذا الصدق وطلبوا مبدأ آخر لانه ليس بصادق ان يكون النار او الارض

اوائل الطبيعيين انما وجدوا من العلل
العلة المادية ثم وجدوا المتعاقبون
اياهم العلة الفاعلية ثم وجد المتعاقبون
لهؤلاء الغائية ايضا

او الارض او شيء آخر من امثالها علة لان يكون الموجودات وتكون على هذا الترتيب الحسن والنظام المحكم وليس
ظن القدماء ايضا بصادق ولا ان يعطي للاتفاق والبخت كون الموجودات على هذا النظام فمن كان يقول
ان العقل في الطبيعة علة العالم والنظام الكلي يرى عاقلا بالنسبة الى القدماء القائلين بما لا يفيد شيئا ونعلم
ان من تشبث بالاسباب المذكورة هو انا قساغوراس انتهى اعلم اولا ان مراده من المبدأ الذي وجده
المتأخرون بعد هو العلة الغائية لا العلة الفاعلية كما توهم ثوماس اقويناس وتابعوه وثانيا ان المص
سمى هذه العلة اخومنه آرخي وهذا الاسم يمكن ان يترجم بالمبدأ المأخوذ كما ترجم في الترجمة القديمة
اللاتينية ومراده منه هي العلة الغائية المأخوذة في العقل اي الملحوظة له قبل الشروع في العمل وان
يفسر بالمبدأ المتعاقب وان مراده منه ايضا هي العلة الغائية التي تتعاقب الفعل لانه اذا تم العمل يتم
ويحصل الغائية ايضا وثالثا ان الذي نقله المص من انا قساغوراس لم ينقله على ان يكون علة فاعلية مطلقة
بل لكن يرتب الاشياء ترتيبا حسنا وينظمها انتظاما محكما لان من خواص العقل ان يرتب وينظم ومن يعمل
كذلك يعمل البتة لاجل الغاية وبعض القدماء قد سموا الصورة الجوهرية بوجه ما كما قال المص في الفصل الثاني
العشرين من هذا الكتاب من ان ديموقريطوس وانبذوقليس ادركا الصورة وماهية الشيء قليلا انتهى
لكن لما ادركاها قليلا لم يقدرا ان يحكما بانها علة ومبدأ للاجسام الطبيعية كما لم يقدر الذين لم يدركوها
وهما لم يحكما ايضا بكون الغاية علة اما لانهما كانا يزعمان ان الطبيعة لا تعمل لاجل الغاية او لانهما كانا يقولان
ان جميع ما يكون يقع من الاتفاق فعلى هذا كانت العلل عندهما منحصرة في المادية والفاعلية والرواقيون
وان كانوا علموا هاتين العلتين لكنهم زعموا ان لا يطلق العلة على المادة حقيقة لانها لا تفعل شيئا بل
تنفعل والعلة تفعل فكانت العلة المقولة حقيقة عندهم منحصرة في الفاعلية كذا نقل عنهم قدماء المورخون
لا ارجيوس ويوسيدونيوس وسنقا ومن ثمه كان هؤلاء الرواقيون وبعض آخر من القدماء يسمون
المادة مبدأ للاجسام الطبيعية لا علة على ما ذهب اليه الحكماء قبل افلاطون واما ما ذهب هو اليه
فمختلف فيه بين العلماء قال علماء اللاتين ان افلاطون ذهب الى ان اجناس العلة خمسة المادية والصورية
والفاعلية والغائية والمثالية وقال غيرهم انه اخرج المادة والصورة من عداد العلل فانه قال في هيبيا
الكبير لا يجوز ان يكون جزء المعلول علة لان ما يكون علة شيء وما يكون معلولا لشيء آخر لان علة هذه
العلة لا يمكن ان تكون علة فلما كانت الهيولى والصورة جزئي المركب الذي هو معلول خرجتا على رأيه
من ان تكونا علة بل استنبط بعض آخر من مكالمته المذكورة ومن مكالمته فلبوس ان العلة المقولة بالحقيقة
منحصرة في الفاعلية وان الغاية معلولة وليست بعلة لكن قال في فذون ان الغاية هي العلة فقط لان
ان العلة هي التي نجيب بها في سؤال لاجل اي شيء كان او يكون شيء وما نجيب به في سؤال لاجل
اي شيء كان او يكون شيء هو العلة فقط هذا هو ما قالوا لكن الحق ان رأي افلاطون هو ان العلة المقولة
بالحقيقة هي العلة الفاعلية والغائية فقط لانهما فقط تعلان شيئا متفرقا منهما لكن الفاعلية احق واولى
بالعلية من الغائية واما المادة والصورة فلا تطلق العلة على شيء منها بالحقيقة عنده بل يقال انهما مع

صوابه الافلاطونيين وكان الكاتب ان اعرابه اعراب الزيدون

العلة فان الهيولى محل التكون ومقام انعكاس المثل والصور امثال المثل وعكوسها واما العلل المثالية
اي المثل فقال بعض الافلاطيقيين انها جنس آخر للعلة متوسطة بين الفاعل والغاية فان الفاعل ينظر
اليها ويعمل عمله مناسبا للغاية وقال بعض آخر منهم كبرقلس واتباعه ان العلة المثالية اي المثل ليست
جنسا آخر للعلة مغايرة للاربعة بل ترجع بالاعتبارات المختلفة الى الاجناس الثلثة اي الصورية و
الفاعلية والغائية ولهذا قالوا ان اجناس العلل لا تزاد على الاربعة بالعلة المثالية **الفصل الرابع في ان
اجناس العلل اربعة لا اقل ولا ازيد** اعلم ان جمهور المشائيين اتفقوا على ان اجناس علل الاجسام اربعة
الطبيعية لا ازيد ولا انقص المادة التي يكون الجسم الطبيعي عنها والصورة التي بها يكون والفاعل الذي
منه يكون اي يكونه والغاية التي لاجلها يكون لا اقل ولا اكثر وهذا هو راي المص كما يستفاد
من المتن الثامن والعشرين والتاسع والعشرين والثامن والستين والتاسع والستين من هذا الكتاب
ويستدل عليه بان العلة هو الذي يكون او يكون شيء آخر لاجله او قل بسببه وكل جسم يكون له علة
كافية يكون بالفعل بالضرورة وانما يكون بالفعل بالصورة لانه انما كان هذا فرسا وذاك اسدا مثلا
بصورتهما فالصورة علة واحدة ثم ما يكون بالفعل الان وكان قبله ممكنا لان يكون فقد كانت قبل
في القوة المنفعلة الموضوعة التي اذا صارت بالفعل تبقى في المركب المعلول الحاصل منها ومن الصورة
والا لكان المعلول هي الصورة فقط والتالي باطل لما ثبت تركبه منهما فكذا المقدم وهذه القوة هي
الهيولى فهي علة اخرى ولما كان ما يكون في القوة لا يمكن ان يخرج نفسه من القوة الى الفعل لان الخشبة
او النحاس لا يجعل نفسه سريرا او صنما وجب ان يوجد فاعل يخرجه من القوة الى الفعل فالفاعل علة
ثالثة والفاعل من حيث انه فاعل يجب ان يتعين فعله بالغاية والا فلما كان فعله وعدم فعله وفعل
هذا او ذاك على السوية بالنظر اليه لا يمكن ان يفعل شيئا معينا فوجب ان يتحقق غاية يتعين بها فعله
فهي علة اربعة فعلم من هذا ان العلل ليست اقل من الاربعة واما انها ليست اكثر منها فيبين بان هذه
الاربعة فقط هي التي يجاب بها فقط في سؤال لاي شيء يكون شيء هي علة فقط لا غير فهذه الاربعة
فقط علة فقط لا غير ويبين بانه لو سئل بانه لم صار الانسان قابل الفنا نجيب لكون مادته
مركبة من العناصر الاربعة المتضادة ولو سئل لم كان جسميا نجيب لانه ركب من الهيولى ولو سئل لاي
شيء صار ناطقا نجيب لصورته اي نفسه الناطقة ولو سئل لم وجد نجيب لانه ولده ابواه ولو سئل لم ولد
نجيب لحفظ بقاء نوعهما ولا يجاب بشيء آخر منها والمص ذكر ادلة اخرى في المتن الثامن والستين
والتاسع والستين وسنبينها فيهما ان شاء الله تع وقال سمبليقيوس في بيان انها اربعة ان كل
جسم متكون مركب من الهيولى والصورة كما برهن المص في المتن الرابع والستين من الكتاب السابق
وفي المتن السادس والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فثبت العلة المادية والصورية وظاهر
ان شيئا لا يفعل نفسه فلا بد من شيء آخر يصير هو منه وهو الفاعل فثبت العلة الفاعلية وهو لا يفعل
الا لاجل ما هو خير وهو الغاية فثبت العلة الغائية **الفصل الخامس في حل الادلة الموردة في**

الصحيح المناسب يقتضي ترك قوله وارتياب وتركه وان لتحسين المقابلة للفصل السابق محمد يحيى

في الفصل الاول والثاني ليس يكون العلل اقل وازيد من الاربع يرد الدليل الاول من الادلة الموردة
على ان المادة ليست بعلة بان ما قيل فيه من ان العلة اكمل من معلولها او لا اقل مساولة بيانات كما سيجي ونقول
في هذا المحل لو اخذت العلة المادية والصورية مجتمعا كل واحدة مع الاخرى يكونان مساويتين في
الكمال للمعلول اي الجسم الطبيعي لان المركب ليس مغايرا للاجزاء الماخوذة معا الا في العقل كما قد تبينا
في بحث تغاير الكل للاجزاء ان الكل والاجزاء موجود واحد وكامل بكماله وان اخذ كل منهما متفرقة من الاخرى
يكون كل منهما ناقصة بالنسبة الى الكل لان كلا منهما لا كاملة وبهذه الملاحظة لا يصدق كون العلة اكمل
من معلولها او مساوية له ولا يكون بسبب هذا كمال ما في المعلول لا يكون في علته لان كمال المعلول لا يكون من العلل
المتفرقة بل من المجتمعة ويرد الثاني منها بان يقال لما كانت العلة كما تم هو المبداء المفيض الى الغير او قل
المؤثر فيه تكون العلية هي الافاضة او التاثير الى الغير او فيه وبهذا المعنى يقال كل علة يفعل ويعمل في الغير
لكن فعل كل واحدة منها وعمله يختلف لفعل الاخر وعمله لان الهيولى تفيض وتعمل بالقابلية والصورة تعمل
بالفعل وتفيض اليها وتعطيها الوجود والغاية تعمل بالجذب والترغيب والفاعل يفيض ويفعل بالعمل كما
سنبين في تحقيق علية كل واحد منها ولهذا يكون كل واحد منها بالفعل بوجه مغاير لكون الاخر بالفعل اذ الهيولى
تكون بالفعل بالصورة والصورة بالفعل بسبب كونها مخرجة من الهيولى والغاية تكون بالفعل بالعقل
والفاعل يوجد بالفعل في الخارج بالضرورة ويرد الثالث منها بان الهيولى ايضا تعطي المعلول وجودا
في رتبتها لان الاشياء انما تكون جسمية ومادية بسببها كما ان الصنم انما يكون نحاسيا او خشبيا بسبب
كون مادته نحاسا او خشبة ولهذا الشيء يتكلم المص في المحل المنقول عنه في الدليل الثالث المذكور
ويرد الدليل الاول من الادلة الموردة على ان الصورة ليست بعلة بان يقال الصورة متقدمة بالطبع من الجسم
المركب منها ومن الهيولى لان الصورة يتوقف عليها الجسم المركب منها ومن الهيولى لا بالعكس بالضرورة وكل
ما يتوقف عليه شيء لا بالعكس فهو متقدم بالطبع من هذا الشيء بالضرورة فالصورة مقدم من الجسم المركب منها
ومن الهيولى لا بالعكس بالضرورة نعم هي معه في الوجود لكنه لا يفيد عدم عليتها وما نقل عن المص فيه من ان صورة
الكرة النحاسية مع الكرة النحاسية فالمراد انها معها في الوجود لا بالطبع ويرد الثاني بان كمال الكل المركب
لا يؤخذ من علة داخلة فيه واحدة فقط بل من مجموع اجزائه ولهذا يكون الكل من كل واحد داخل فيه
ويرد الدليل القائم على ان شيئا منهما اي الهيولى والصورة ليست بعلة بان مراد المص من المبداء والعلة
المذكورين في المتن الحادي عشر من ثالث ما بعد الطبيعة حين قال المبداء والعلة يجب ان يكونا مغايرين
للاشياء التي يكونان مبداء وعلة لها الى اخره هو المبداء والعلة الخارجان من المعلول اي العلة الفاعلية
والغائية على ما شرحه علامة الشراح [illegible] واذا كان مراده منهما هذا لا يفيد الدليل المذكور ان شيئا منهما
اي الهيولى والصورة ليست بعلة كما لا يخفى قال الشارح لكني اظن انه ينبغي ان يقال ان المص لم يقل
القول المذكور على رأيه بل على رأي القدماء الذين يتكلم معهم في المتن المذكور لانه قال فيه ان الانواع
السافلة تقال مبادي ازيد من الاجناس الاول واثبت هذا بثلثة ادلة ثم استدل على خلافه بالكلام

المركب ليس مغاير المجموع الاجزاء الا في العقل

المذكورة ويفيدك تذكر ما قلنا سابقا من ان القدماء انما علموا من المبادي والعلل مبدأين فقط اي
العلة المادية والفاعلية والقضية المذكورة صادقة بالنسبة اليهما لان المادة ليست عين شيء من
معلولاتها بل مغاير له لانه ليس شيء من الاجسام الطبيعية بعين الهيولى وكذلك في سائر العلل ايضا
كان شيئا منها ليس عين معلوله بديهة فالعلة الفاعلية ليست عينه قطعا وهما اي العلة المادية
والفاعلية تفارقان معلوليهما اما مفارقة الاولى فلان المادة تكون علة وجزء لبعض جسم الماء مثلا
ثم تفارق وتكون علة وجزء البعض جسم الهواء واما مفارقة الثانية فظاهرة ويرد الدليل المورد على ان
العلة الفاعلية ليست بعلة بان الفاعل يمكن ان يكون معلولا للعلة الغائية المحركة له لان يفعل هذا دون
ذاك لكنه بعد هذا التحريك يفعل الشيء الذي تصدى ان يفعله بلا ريب نعم العلل بعضها علة لبعض آخر
وبالعكس كما نقل عن المص في المتن الاثنين المنقول في الدليل المذكور وفي الفصل الثالث من خامس
ما بعد الطبيعة كان الصحة علة غائية للمشي والمشي علة فاعلية لها كما بين في المتن الحادي عشر من الكتاب
الثاني للتحليل الثاني لكن هذا لا يستلزم ان لا يكون الفاعل الذي يكون ابدا معلولا للعلة الغائية علة لشيء
آخر ويرد الدليل الاول المورد على ان الغاية ليست علة بان الغاية ليست بمغايرة ومقابلة للمبدا او
بمعنى العلة الفاعلية وما نقل في الدليل المذكور من الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة للمصنف
من ان المبدا مغاير ومقابل للغاية ليس تمام عبارة المص فان عبارته فيه هو ان مبدا الحركة مغاير
ومقابل للغاية ومراده من مبدا الحركة هو الفاعل على ما بينه في الفصل الرابع من هذا الصنع ومن الغاية
هي الغاية الموجودة في الخارج بعد وجود المعلول وهي ليست بعلة بهذا الاعتبار لا الغاية المتصورة
قبل وجود المعلول وهي علة وهما اي الفاعل والغاية الموجودة في الخارج متغايران متقابلان
لان الاول مبدا الحركة والثاني منتهاها ويرد الثاني بان يقال الغاية علة باعتبار وجودها الذهني
قبل ان توجد في الخارج لانها بهذا الاعتبار تحرك الفاعل لان يعمل شيئا وبعد وجودها في الخارج تنقطع
عليتها فان اريد بما ذكر في الدليل المذكور من ان اللاموجود ليس بعلة ان اللاموجود في الخارج ليس
بعلة فباطل اذ هو مخالف للواقع وان اريد اللاموجود مطلقا اي في الخارج والذهن فمسلم لكن الغاية
ليست كذلك ويرد الثالث بان العلة الجاذبة المشوقة للفاعل الى اعمال الاعمال الاخلاقية علة حكمية
علة خلقية بلا ريب كما ان ملاحظة تحصيل العدالة تجذب المرء وتشوقه الى اعمال اصول الفضائل
وفروعها لكن العلة الجاذبة المشوقة للفاعل الى اعمال الاعمال الطبيعية ليست خلقية قطعا بل طبيعية
كما ان الخير الطبيعي مثل صحة البدن يجذب ويشوق المرء الى شرب الدواء المر وهذه العلة الغائية
الطبيعية هي المعدودة بين العلل الطبيعية لا العلة الغائية الخلقية وبما ذكرنا يرتفع اشتباه افلاطون
المذكور في الدليل المذكور فان للغاية وجودين وجود في الخارج ووجود في الذهن وهي وان
لم تكن علة باعتبار الوجود الخارجي لكنها علة لاقدام الفاعل باعتبار وجودها الذهني وهذا لا يضر
علية العلة الفاعلية وبما حققنا ثبت ان اجناس العلل اربعة لا اقل منها **الفصل السادس في رد**

في رد الادلة الموردة على ان اجناس العلل ازيد من الاربعة اجاب جيانس عن الاول بان المادة
تنقسم الى ثلثة اقسام احديها ما يقال مادة عنها كالهيولى الاولى التي تخرج عنها الصورة الجوهرية وكالنحاس
الذي يعمل عنها الصنم وثانيتها مادة فيها كالهيولى الاولى ايضا من حيث تقبل الصورة وكالجدار من حيث يوجد
فيه وثالثتها مادة عليها كالحجر الذي يعمل عليه الحجار عليه قال واذا علمت هذا فاعلم ان المحسوسات مادة
عليها تعمل عليها الحواس عملها فتكون علة مادية غير خارجة عن الاربع لكن هذا الجواب ليس بشيء لان المحسوسات
تؤثر في الحواس لانها تلقي اليها وتطبع فيها صورها اي تنعكس منها صورها اليها وتنطبع فيها كما قال المص
في المتن الحادي والعشرين بعد المائة من ثاني النفس والمادة عليها لا تؤثر فيما يفعل عليها لان الحجر الذي
يعمل النجار عمله عليه لا يؤثر فيه اصلا فالمحسوسات ليست بمادة عليها ولان الحواس على ما قال المص في المتن
الحادي والخمسين من الكتاب المذكور تنفعل وتتحرك لانها تتحول وتتغير بالفعل وكل ما يتحول ويتغير
بالفعل ينفعل ويتحرك فالحواس تنفعل وتتحرك لكنها تنفعل من موضوعاتها اي المحسوسات لما بين
المص في المتن الرابع والخمسين من الكتاب المذكور من انها تنفعل وتتحرك من الفواعل الموجودة بالفعل
التي هي متعلقاتها لما قال في المتن التاسع والخمسين من الكتاب المذكور ان فواعل الفعل الحسي خارجة
من الحواس وهي المبصرات والمسموعات وامثالهما فما قال جيانس من ان متعلقات الحواس و
الاحساسات راجعة الى العلة المادية قول كاذب فيجب ان يجاب بان يقال ان متعلقات الحواس راجعة
الى العلة الفاعلية والاحساسات ترجع الى جنس العلة الفاعلية والى العلة الصورية من وجه اما الاول
فلانها تحرك الحواس وتخرجها من القوة الى الفعل وكل ما كان كذلك علة فاعلية فمتعلقات
الحواس والاحساسات علة فاعلية وكون الحواس فواعل الاحساس بعد هذا التحريك لا ينافي كون
متعلقاتها علة فاعلية لتحركها وانفعالها لان الحواس تقبل الصور من متعلقاتها وتنفعل منها ثم تفعل
الاحساس على ما بين في موضعه واما الثاني فلان متعلقاتها تصور الحواس والاحساسات وتجعلها
انواعا مختلفة لان القوى تتصور وتتنوع بالفعل والفعل بالمتعلقات وكل متصور ومتنوع من قبيل الصور
وعلة صورية فمتعلقات الحواس والاحساسات من قبيل الصور وعلة صورية وانما قيدنا رجوعها الى العلة
الصورية بقولنا من وجه لانها ليست صورا داخلة في الحواس وجزءا منها كما ان الصور النوعية بل صورا
خارجية مخصصة ومعينة لها كما ان المثل الافلاطونية صور خارجية ويجاب عن الدليل الثاني المورد على ان
الآلات علل وليست من الاربعة بان الآلات سواء كانت طبيعية او صناعية او ما فوق الطبيعية ترجع
وتعاد الى عللها الفاعلية الرئيسة على ما يعلم انا لا نقول حقيقة الحرارة محرقة ولا المنشار قاطعة بل نقول
حقيقة النار محرقة والنجار قاطع والفاعل المعرف بانه المبدا الاول للحركة هو الفاعل الرئيس وبان الآمر
والمدبر علتان اخلاقيتان ترجعان الى العلة الفاعلية كما بينا اولا ويجاب عن الثالث بان العلة المثالية
ترد الى جنس العلة الصورية والى جنس العلة الفاعلية والى العلة الغائية بوجه ما كما سنبين بعد وبما قال
فيه من انه لا يصح الجواب بشيء من الاربعة عن السؤال بانه لم صار صنم سقراط افطس مردود بانه يصح

المادة ثلثة اقسام مادة عنها ومادة فيها ومادة عليها

متعلقات الحواس راجعة الى العلة الفاعلية والى الصورية من وجه

الجواب عنه بان يقال لاجل صورته الحاصلة في ذهن الصنّام وبان يقال لاجل الغاية التي قصدها الصنّام
وهي كون صنمه وصورته مشابها لسقراط ويجاب عن قدح سنبقا لافلاطون وارسطو بان المكان والزمان
وامثالهما ليست بعلة لعدم صدق التعريف على شيء منها بل هي شروط لوجود المعلولات كما ان تقرب الخشب
الى النار شرط لاحراقها وليس بعلة لعدم صدق تعريفها عليه وانه لم يمكن ان يوجد المعلول بدون تحقق
الشروط ولا يجوز ان يجعل العلة منحصرة في العلة الفاعلية لانه انما يعمل عمله على المادة ويخرج الصورة
عنها ويعمل لاجل الغاية والمادة والصورة والغاية امور مباينة للفاعل **البحث الثاني في بيان علية**
العلة المادية لما بيّن العلة على الاطلاق واجناسها الاربع ناسب ان نبيّن علية كل منها ومعلولاته
ورأينا ان نبدأ ببيان علية العلة المادية ومعلولاتها كما بدأ المص ببيان العلة المادية في المتن
الثامن والعشرين فنقول ينبغي ان نفتش في علية العلة المادية امورا اربعة وكذا في سائرها الاول
ان نفتش اي شيء يعلل العلة المادية ويفعل اي اي شيء يكون معلولا لها الثاني ان نفتش باي وجه
تكون علة وتعلل اي ما وجه عليتها الثالث ان نفتش في اي شيء يوجد عليتها اي باي شيء تكون علة
بالفعل الرابع ان نفتش عن السبب الضروري لعليتها وفي هذا البحث فصول **الفصل الاول في بيان ان**
الهيولى هل تكون علة للجسم الطبيعي فقط ام له وللصورة ايضا ينبغي ان نلاحظ ما قدمناه مفصلا
للهيولى الملحوظة بالذات في البحث الاول بعد شرح الكتاب السابق وان نلاحظ الهيولى ههنا بالنظر الى العلية
فقط وانه لم تعلم انها يمكن ان تنسب الى الصورة الفاسدة الزائلة عنها اللازم منها فساد المركب والى
الصورة الجديدة الحاصلة فيها الحادث بسببها مركب آخر واذا عرفت هذا فاعلم ان الهيولى ليست لها
علية بالنظر الى الصورة الزائلة فان تجريد الصورة ونزعها ليس تاثيرا فيجب ان يلاحظ عليتها بالنظر
الى الاشياء التي تحصل بالتكون والحاصل به هو الصورة النوعية الجوهرية والجسم المركب منها ومن الهيولى
ثم اعلم انه اختلف العلماء القائلون بتركب الجسم الطبيعي من الهيولى والصورة في انه هل يكون الهيولى علة للجسم
المركب منها ومن الصورة فقط اوله وللصورة ايضا فقال آلبرتس الكبير وتابرقا وتنتش ونيوآنس
وبعض المتاخرين ان معلول الهيولى امر واحد فقط وهو الجسم المركب الحاصل منها ومن الصورة بتركيبه
منها واما الصورة فليست معلولة للهيولى اصلا وزعموا ايضا ان علية الصورة انما هي الجسم المركب منها
ومن الهيولى لا للهيولى واستدلوا على الاول اولا بان الهيولى على ما عرفها المص في المتن الثاني والثمانين
من الكتاب السابق بانها موضوع اول يتكون منه شيء اذا وجد فيه والمتكون هو المركب فقط لما قال
المص في المتن الرابع والستين ان كل ما يتكون هو المركب دائما انتهى واما الصورة فلا تتكون كما قال المص
في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فمعلول الهيولى ليس الا الجسم المركب وثانيا بانه لو كانت
الهيولى علة للصورة لكانت الصورة حاصلة منها لان المعلول يحصل من العلة لكن الصورة لا تحصل منها
لان مبدأ واحدا لا يحصل من مبدأ آخر كما قال المص في تعريف المبادي انها لا تصير من غيرها ولا بعضها من آخر
وثالثا بان الهيولى لما كانت علة داخلة فقط تكون عليتها بان تدخل في شيء فقط وتكون جزءا منه وهي

وهي انما تدخل في الجسم الطبيعي لا الصورة لان الصورة لا يتركب منها بوجه ما فتكون علة للجسم الطبيعي
لا للصورة ورابعا بان الهيولى لما كانت علة طبيعية واحدة لا تكون معلولة الا شيئا واحدا فقط
لكنها علة طبيعية واحدة فلا يكون معلولها الا شيئا واحدا فقط وهو الجسم المركب وخامسا بان جميع
ما يكون الهيولى علة له سوى الجسم المركب يكون لاجل حصول الجسم المركب ومتى كان شيء علة لامور لاجل
حصول شيء آخر يكون علة لهذا الشيء لا لهذه الامور فالهيولى تكون علة للجسم المركب فقط لا للصورة
وسادسا بما قال الامام آنتونيا وهو ان النفس الانسانية صورة وهي ان كانت لا يمكن ان توجد في آن
حدوثها بدون هيولاها اي البدن المستوي لكن لا تكون معلولة لها فبعض الصورة لا تكون معلولة لها
واذا لم يكن بعضها معلولة لها لا تكون سائرها معلولة لها وان كانت لا يمكن ان توجد بدونها هذا ما قالوا
في اثبات دعواهم لكن الحق ما ذهب اليه اكثر القوم مثل قوناس وتيندقتس ترريش وربابين قونمبرجنبس
وربابين قوميلنس وشارح وزعيش وماستريش ونتبش وفرانجيسقس اوغيدو
من ان للهيولى عليتين احديهما للجسم الطبيعي وعليتها هذه مما اتفق عليه كلمة المثبتين للهيولى فانها لكونها
جزءا منه تكون علة مادية له قطعا والثانية للصورة واثبتوا دعواهم اولا بان الهيولى تتوقف عليها
الصورة الهيولانية والجسم المركب بالذات بتوقفات متغايرة فان الجسم المركب يتوقف بالذات
عليها من حيث انها جزء له بالذات والصورة الهيولانية ايضا تتوقف بالذات عليها من حيث انها تخرج
منها وتقبل فيها وتستند عليها وتحفظ فيها وكل ما يتوقف عليه الصورة والجسم المركب بالذات بتوقفات
متخالفة يكون علة لكل واحد منهما لتلك الاشياء فتوجد في الهيولى عليتان متغايرتان احديهما للصورة
والاخرى للجسم المركب لان الهيولى تكون علة للجسم الطبيعي بكونها جزءا منه وتكون علة للصورة لا بكونها
جزءا منها بل بكونها موضوعا وقابلا لها وبحالها محلا لاخراج الفاعل عنها وحفظها فيها ولان الهيولى
محيطة بالصورة بالقوة لا بالجسم المركب والا لكانت محيطة بنفسها وهو ممتنع فتكون عليتها لها مغايرة
لعليتها له بل عليتها لها اقدم بالذات من عليتها له لانه انما يحصل الجسم المركب بسبب اخراج الصورة
منها وقبولها اياها وثانيا بان يقال ان عليتها للجسم المركب ظاهر ومتفق عليه وعليتها للصورة [illegible]
الصورة تثبت بان كل صورة كائنة وفاسدة متحققة اولا بالقوة في الهيولى كما في العلة المادية
ثم تصير وتكون عنها بالفعل وكل ما يتحقق اولا بالقوة في شيء كما في العلة المادية ثم تصير وتكون عنها
بالفعل يكون معلولا لهذا الشيء على مقتضى جنس عليته لان كل معلول يتحاط في علته على مقتضى جنس هذه
العلة فكل صورة كائنة وفاسدة تكون معلولة للهيولى على مقتضى جنس العلة المادية التي كانت الصورة
فيها اولا بالقوة وتبيين الصغرى بما نقلنا عن المص سابقا في الفصل التاسع من بحث المبدأ الصوري
وبما قال في الفصل الاول من الكتاب الثاني لتكون الحيوانات ما يكون بالقوة ينفعل عما يكون بالفعل
في افعال الطبيعة والصنعة والصورة يجب ان تكون فيه انتهى وهو بيّنه ظاهر فانه لو لم توجد الصور
الجوهرية في الهيولى بالقوة لكانت موجدة من العدم وهو مستحيل عند الكل كما بينا في الفصل التاسع

ليس صح

المذكور فظهر من هذا انه معلول الهيولى امرا واحدا فقط اى الجسم المركب بل الصورة ايضا من معلولاتها وتمادا
اصحاب الرأى الاول المورد على خلاف هذا فى قولهم بان يقال الصورة تتكون عن الهيولى كما يتكون الجسم عنها
لان كلا منهما حدث عنها بعد ان لم يوجد لكن تكونهما عنها ليس على وجه واحد كما ان الصورة تصير وتتكون عنها
كالطريق وكما به يكون شئ على ما اصطلحنا ان نقول والجسم المركب يصير ويتكون عنها كالمنتهى الاول و
كالشئ وكونه اولى من تكونها لكون الجسم هى الغاية المطلوبة من التكون لا الصورة التى هى كالطريق اليه
ومراد المص مما قال فى الفصل الرابع والستين من ان كل ما يتكون هو المركب وانما ان كل ما يتكون كالمنتهى
وكالشئ هو المركب وانما لا ان كل ما يتكون على الاطلاق سواء كان كالمنتهى والشئ او كالطريق وكما به
يكون شئ هو المركب فقط لما حكم المص بتكون الصورة ايضا فى مواضع كثيرة من كتبه منها ما قال فى المتن
الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة متكونة كانت اولا بوجه ما فى ان تتكون وتتحرك اى فى القوة ويرد
ثانيها بما حققنا فى شرح المتن الثانى والاربعين من الكتاب السابق من ان المص لم يقل انه مبدأ وما لا يتكون
من اخر بل انما قال لا يكون من آخر ومراده لا يتركب من آخر كما بينا فيه مفصلا ويرد ثالثها بان الهيولى ليست
علة واحدة فقط حتى يكون عليتها بان يكون جزء الجسم فقط بل هى علة للصورة ايضا بكونها موضوعا و
قابلا لها ومحلا لاخراج الفاعل عنها وكونها محيطة اياها بالقوة كما مر ويرد رابعها وخامسها بانه معلول علة
واحدة على وجهين احدهما متأخر ومقصود وثانيهما معمول بوجه ما فكما انه معلول البنا بالوجه الاول
هو البيت وبالوجه الثانى هو الاساس والجدران والسقف كذلك معلول الهيولى ايضا بالوجه الاول
هو الجسم وبالوجه الثانى هو الصورة كما مر وكما لا يلزم من كون البناء واحدا ان يكون معلوله على الاطلاق
واحدا فقط وكما لا يلزم من كون كل واحد من الاساس والجدران والسقف معلولا لحصول البيت ان
لا يكون معلولا للبناء كذلك قس فى الهيولى ويرد سادسها بان الهيولى علة مادية للنفس الناطقة فى ان
تكونها لكونها محلا لها وقابلة لها وان لم تكن علة لذاتها ووجودها كما سيأتى **الفصل الثانى فى معلولات**
الهيولى بالنظر الى الصورة قد تبين ان الهيولى كما انها علة للمركب كذلك علة للصورة وعليتها لها لما كانت
متضمنة لمعلولات كثيرة ناسب ان نبين تلك المعلولات ونعدها ولان تعرف هذا كما ينبغى لاحظ
كمال نظام الطبيعة الى حصل فى تكون الاشياء وانظر [illegible] ان الفاعل الطبيعى مثل النار تعد وتهيئ
اولا مادة الخشبة بالحرارة واليبوسة اللتين تطرد بتوسطهما صورة الخشبة منها فتخرج عن هذه المادة
المتهيئة فى آن طرد الصورة الخشبية صورة النار الكائنة فيها بالقوة كما بينا فى الفصل العاشر من البحث
الثانى المذكور بعد شرح الكتاب السابق فتتحد تلك الصورة المخرجة معها وتقبل فيها فتكون تلك المادة
ذات صورة ولما كان من خواص الموضوع ان يكون سندا لما يوجد فيه تكون مادة الخشبة سندا لها وتحفظها
ويحصل بسبب اتحادهما الجسم المركب منهما ولما كانت الهيولى سببا اصليا لتكثر الاجسام كما بين فى كتب
الكون والفساد تتعين وتتخصص بجزئى جزئى كذا وكذا فيحصل ويتكون عنها من النار الجزئية مثلا
ومنه تعلم انه يتحقق فى الهيولى استعدادها واخراج الصورة عنها واتحادها معها وقبولها اياها وتصورها

وتصورها بها وكونها سندا ومحلا لها وتخصيصها بجزئى جزئى كذا وكذا وينبغى ان تعلم انه يتحقق شئ منها فيها
بعد ان يتحقق آخر منها بعدية زمانية بان تطرد الصورة الاولى فى زمان ثم تخرج وتقبل الاتية فى زمان ثان بل انما
يكون بينها تقدم وتأخر وتغاير ما بالطبع واذا تمهد هذا فاعلم انه اختلف الحكماء والآتين فى بيان معلولات
الهيولى قال شارح وتابعوه ان معلولات الهيولى الحقيقية المتغايرة بالذات اربعة المركب والصورة
الهيولانية واتحاد الصورة معها وتكون المركب عنهما والى هذا ذهب تامسطيوس وتبعه وقسم ثامسطيوس
علية الهيولى الى العلية بالقوة اى عند ابتداء التكون والعلية بالفعل اى تمام التكون ثم قالوا عليتها بالقوة
هو التكون المقبول فيها وعليتها بالفعل هو اتحادها الذاتى مع الصورة من حيث تقبل فيها وقال [illegible]
اوريدو وبعض آخر ان الهيولى تكون علة مادية بالنسبة الى الصورة والاتحاد الحاصلين منهما الكائنين فيها
وبالنسبة الى الجسم الذى هى جزء منه ثم قالوا ان الهيولى تكون علة للمركب بان تكون جزءا داخلا فيه يتركب
هو منها وتتحد معها اتحادا ناقصا وتكون علة للصورة واتحادها التام معها وهما مغايران لها بالذات غير
مركبين منها بل انما تقبلهما على ما اوجدهما الفاعل فيها وهذه الآراء ناقصة لانه لم يذكر فيها اخراج الصورة
عن قوة الهيولى وهو وان لم يكن معلولا لكل مادة لكنه معلول لبعضها قطعا كما مر آنفا ولم يذكر فيه قبول
الهيولى للصورة ولا كونها سندا ومحلا لها مع انهما معلولان لها جزما كما مر ولانه ذكر فى تعداد معلولاتها
التكون مع انه ان اريد به مفهومه الحقيقى اى التبدل الجوهرى العقلى فظاهر انه ليس منها وان اريد به
التكون الخارجى الذى هو طريق ووسيلة الى ايجاد المركب واحداثه اى الى كونه موجدا ومحدثا يكون شاملا
لجميع ما ترتب ويكون وسيلة الى هذا الايجاد والاحداث اى الاخراج والاتحاد والقبول والاستناد وغيرها
فيكون ذكر الاتحاد وبعده ذكره مستدركا قال الشارح ينبغى ان يعلم ان كل صورة لا تخرج عن قوة الهيولى
واخراج الصورة الهيولانية القابلة للفساد معلول لها اما الاول فلان النفس الناطقة التى هى
صورة هيولاها اى البدن الانسانى لا تخرج عن قوة هيولاها بل تأتى اليها من الخارج اذا سويت وتم
استعدادها فتتعلق بها وتتحد معها لان صورة ما انما تخرج عن قوة الهيولى اذا كانت محاطة بالوجود
بالقوة فيها كما بينا مفصلا فى الفصل العاشر من بحث المبدأ الصورى لكن النفس الناطقة يستحيل
ان تحاط بالوجود بالقوة فيها لانها صورة لا يحاط فعلها فى الهيولى بل يتجاوز عنها ويكون فوقها كما
بينه المص فى الكتاب الثالث من ثانى تكون الحيوانات حيث قال فيه لا يشترك فعل جسمانى مع فعل
النفس الناطقة وكل صورة لا يحاط فعلها فى الهيولى بل يتجاوز عنها ويكون فوقها يستحيل ان تحاط
بالوجود بالقوة فيها لان كل ما يفعل شيئا انما يفعل بسبب كونه موجودا بحيث لو كان محاطا فى الهيولى
بالوجود يكون فعله وعمله ايضا محاطا فيها ولو لم يكن فعله وعمله محاطا فيها بل يكون متجاوزا عنها
وفوقا منها يكون هو ايضا متجاوزا عنها وفوقا منها بالوجود فالنفس الانسانية يستحيل ان تحاط
فيها بالوجود بل تتجاوز عنها وتكون فوقا منها واذا لم تكن محاطة فيها لا تخرج عنها بل تأتى اليها من الخارج
والرتبة فقط كما قال المص فى الفصل الثالث من ثانى تكون الحيوانات فلا تخرج كل صورة

برهانين

ففظ

عن قوة الهيولى واما الثانى فقط ظهر مما سبق مرارا وان يعلم ان معلولات الهيولى اللازمة لها اتحادها مع
الصورة واخذها وقبولها اياها وكونها سندا ومحلا لها وتعينها الشخصى لها قال ولنبين كل واحد
منها على الانفراد فنقول الاتحاد قسمان الاتحاد بالقوة اى الاتحاد قبل ان يتم ويكمل التكون كما ان
قابلى الاتحاد يلاحظ ان يتحدا بالتفاعل الواقع بينهما فعلا وانفعالا لكن الفعل الواقع بينهما ليس كفعل
الفاعل بل بقدر مرتبتهما والاتحاد بالفعل كما اذا اتحد قابل الاتحاد بالفعل وتم تفاعلهما واما
التوحيد فهو فعل الفاعل الموحد ولا نبحث عنه هنا بل عن قسمى الاتحاد خصوصا عن القسم الاول
لانا انما نلاحظ ان تتحد الهيولى والصورة ويقع التفاعل بينهما عند الاتحاد بالقوة اى ~~الابتد~~
عند ابتدائه وقبل ان يتم ثم اذا تم هذا الاتحاد يحصل الاتحاد بالفعل الذى هو غاية الاتحاد
بالقوة ومنتهاه ويكون الهيولى كمتحدتين بالفعل كما بينا فى الفصل الثانى الواقع بعد شرح الثانى
السابع عشر ولان تعرف هذا كما ينبغى اتحاد الماء مع العسل فانك اذا القيت الماء على العسل
وخلطتهما يبتدأ ان يتفاعلا وينفعلا واذا تم التفاعل والانفعال يتحدان بالفعل ولكن ينبغى ان
تلاحظ الفرق الواقع بين هذا الاتحاد اى اتحاد الماء والعسل بالقوة واتحاد الهيولى مع الصورة
فان فى اتحاد الماء والعسل يفعل كل منهما فى الاخر وينفعل منه بفعل وانفعال حقيقيين موجودين
لان كلا منهما متصف بالكيفيات الفاعلة والمنفعلة واما فى اتحاد الهيولى مع الصورة فلا يفعل شئ منهما
فى الاخر ولا ينفعل منه بفعل وانفعال حقيقيين موجودين فيهما اذ ليس فى شئ منهما كيفية ما لا فاعلة
ولا منفعلة بل نسبة الصورة كالفعل والهيولى كالقوة كما حققه المص فى المتن الى الرابع عشر من ثامن ما بعد
الطبيعة اما الصورة فتفعل ويطلق على عملها ان يفعل اى الفعل بمعنى اتم من حيث ان الفعل يتحقق فى كل علة
واما الهيولى فتنفعل وهذا الانفعال يمكن ان يطلق عليه الفعل بوجه ما اى مجازا كما قال المص فى المتن
التاسع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان الفعل يكون فى الفاعل والانفعال فى المنفعل وان اقتضى ان
يسمى هذا فعلا يكون باشتراك الاسم يعنى ان اقتضى ان يسمى الانفعال الكائن فى المنفعل فعلا لا يكون
فعلا حقيقة بل يكون فعلا باشتراك الاسم يعنى مجازا وحيث ما ذكرنا علمت ان الاتحاد بالقوة اى الاتحاد
قبل ان يتم ويكمل التكون معلول الهيولى التى هى علة مادية ويستعقب هذا الاتحاد بالقوة الاتحاد
بالفعل وهو هذا يلزم قبول الهيولى للصورة وسنديتها لها ومن ثم كلها معلولات الهيولى الاولى و
معلولاتها فى التكون لان الهيولى الاولى قوة انفعالية وقابلة وعلية القوة الانفعالية والقابلة
هو قبول الصورة وسنديتها لها وحفظها اياها بعد اخذها وقبولها وايضا لا يمكن ان يلاحظ تكون
لا يتحقق فيه هذه الثلثة اى اتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها وسنديتها لها ومن ثم ليس
معلولات للصورة فتكون معلولات الهيولى واما كون الشرط الاخير اى تشخيصها الصورة وتشخيصها
اياها معلولا لها فيعرف مما اشتهر بين القوم من ان الهيولى مشخصة للصورة ومبدأ للجزئية وما كان
اقوال افلاطون مناسبا لما قلنا ناسب ان نذكر حاصلها ههنا فنقول قال افلاطون ان الهيولى تقبل

مع الصور مع
من الكتاب الاول

تقبل الصورة وتكون سندا لها اما بتوقف وجود الصورة وتصويرها جميعا عليها كجميع الصور الهيولانية
فانها تتوقف عليها لا فى تصويرها فقط بل فى وجودها ايضا فان الصور الهيولانية لا يمكن ان توجد
وتبقى ولو آنا بدون الهيولى واما بتوقف تصويرها عليها كالصورة الانسانية اى النفس الناطقة فانها
وان توقف على الهيولى اى البدن الانسانى بالتصوير لكنها لا تتوقف عليها بالوجود والبقاء ومن هذا
يعلم ان قبول الهيولى وسنديتها بالوجه الاول لا يكونان لكل صورة بل لبعضها فلا يكونان معلولا لها
دائما وبالوجه الثانى يكونان لكل صورة فيكونان معلولين لها دائما انتهى فان قلت هل تكون هذه الامور
اى مخرجية الصورة عن الهيولى وقبول الهيولى للصورة وكونها سندا لها وتشخيصها اياها افعالا متغايرة
ام فعلا واحدا قلت هى فعل واحد فى الخارج لكن يكون له معان وتعريفات مختلفة بحيث يكون بمعنى وتعريف
مخرجية الصورة من الهيولى بمعنى وتعريف آخر واتحاد الهيولى معها بمعنى وتعريف آخر وقبول الهيولى اياها
بمعنى وتعريف آخر وهكذا فى السائر اما انها فعل واحد فى الخارج فلانها لو كانت متخالفة فيه لامكن ان تتحقق
فى الهيولى مخرجية الصورة عنها ولا يتحقق فيها اتحادها معها وقبولها لها والتالى بط لانه لو كان كذلك لكانت
الصورة مخرجة عن الهيولى بلا موضوع واما ان لها معانى وتعريفات مختلفة فظاهر لا يخفى على احد **الفصل الثالث**
فى ان الشئ الذى به تكون الهيولى علة هل هى نفسها او امر زائد عليها لما كانت العلة الفاعلية اظهر العلل
عندنا ناسب ان نتنقل بمناسبة معرفتها الى معرفة سائرها الخفية عندنا فنقول العلة الفاعلية هى التى تفعل
كالنجار فانه يفعل النجر والنحت وكالنار فانها تفعل التسخين والاحراق ولها مبدآن تفعل فعلها بهما
احدهما اول واصلى وهو صورتها الجوهرية والاخر قريب من غير واسطة وهو قوتها كالقوة المحركة للنجار
وحرارة النار وكذلك تكون العلة المادية اى الهيولى علة للافعال المذكورة على ما بينا والكلام ههنا
فى انها هل علة لها بذاتها ام بواسطة ما وهل لها السبب القريب لعليتها لها اذا تها ام قوة قائمة بها زائدة
عليها وكما وجدنا فى العلة الفاعلية شيئا ان تكون باحدهما علة بالقوة اى علة لا تفعل بالفعل ولكن تقدر
ان تفعل وهو كونها ذا مبدأين بالتحقيق بعيد وقريب وبالاخر علة بالفعل اى علة تفعل بالفعل وهو
فعلها المؤثر كما سنبين بعد كذلك ينبغى لنا ان نجد فى العلة المادية اى الهيولى شيئا ان تكون باحدهما
علة بالقوة اى يمكن ان تكون علة وتفعل بالفعل وتكون بالاخر علة بالفعل فلنبين الاول فى هذا الفصل
والثانى فى الفصل الاتى **ذكر رأيين متخالفين فيما نحن فيه مع ادلتهما** قال بعض الشراح ان فى الهيولى
قوة مغايرة لماهيتها وان الهيولى جوهر وقوتها امر عرضى زائد عليها خاصة لها واليه ذهب اسكندر
ولوتس وابن رشد على ما يستفاد من ظاهر كلامه واستدل الاول بان ~~الهيولى~~ قوة الهيولى قوة وكل قوة
نوعية ثابتة ودالة على نسبته الى الفعل فقوة الهيولى قوة لها ثابتة فيها ودالة على نسبتها الى الفعل واذا
لذلك تكون سببا قريبا لعلية الهيولى وذات الهيولى وماهيتها سبب اول بعيد واصلى وقال ابن رشد
فى شرح المتن السبعين من الكتاب السابق ويعرض على ذات الهيولى ان تكون بالقوة جميع الصور لا على
ان تكون قوتها فى جوهرها بحيث تكون جزءا من حدها لانها لو كانت فى جوهرها كذلك لتقوم ذاتها

سند الواحد
سندية الهيولى للصورة

لها ح

بارتفاع تلك ووجود الصورة بالفعل اي الصورة التي كانت الهيولى قابلة لها وبالجملة لو كانت قوة الهيولى
داخلة في جوهرها لفسدت ذات الهيولى عند التكون وكانت داخلة في مقولة الى شيء اي المضاف لا في مقولة
الجوهر انتهى توضيحه ان كل قوة الهيولى قوة وكل قوة متهيئة لفعل تفسد بمجيء هذا الفعل الذي كانت
متهيئة له اي بمجيء الصورة التي كانت متهيئة لها فيلزم ان تفسد ذات الهيولى واللازم مستحيل عندهم
فكذا الملزوم فتكون امرا عرضيا لها زائدا عليها وايضا القوة من مقولة المضاف بالذات لانها قوة
بالنسبة الى الفعل وجوهر الهيولى وذاتها ليس من مقولة المضاف بالذات بل من مقولة الجوهر والا لم يحصل
عنها الجوهر فقوة الهيولى ليست بداخلة في ذات الهيولى ولا عينها فيلزم ان تكون امرا عرضيا لها زائدا
عليها وسببا قريبا غير ذي واسطة لعلية الهيولى وذات الهيولى سببا اصليا بعيدا وذهب اقوناس
واتباعه وقايتانوس وسونجنس وازواتش وسنارج وقوميلتنسس وروليس الى انه
ليس لعلية الهيولى سببان احدهما اصلي وبعيد وثانيهما قريب ولا ذو واسطة بل تنفعل معلولها
بذاتها بلا واسطة امر اخر زائد عليها قال اقوناس في موضع من كتبه ان الفعل الذي يكون في قوة
الهيولى الاولى هي الصورة الجوهرية ولهذا لا يكون قوتها مغايرة لذاتها وقال في موضع اخر الفعل والقوة
يقسمان كل جنس الموجود كما يظهر من تاسع ما بعد الطبيعة فكما لا يكون قوة الكيف مغايرة لجنس
الكيف كذلك لا يكون قوة الجوهر مغايرة لجنس الجوهر فلا يكون قوة الهيولى خاصة زائدة على ذاتها
بل نفس الهيولى قوة بذاتها انتهى ويستدل على هذا الرأي اولا بان قوة الهيولى عين ذات الهيولى
وذات الهيولى تنفعل وتكون علة قريبة بنفسها من غير واسطة قوة مغايرة لها فالهيولى تنفعل وتكون
علة قريبة بنفسها من غير واسطة قوة مغايرة لها اما الصغرى فتثبت بانه لما كانت القوة تاخذ النوعية
من الفعل كما علمنا المص في المتن الثالث والعشرين من ثاني النفس تكون كما يكون الفعل الذي تاخذ
منه النوعية لكن الفعل الذي تاخذ منه القوة النوعية جوهري لانه هي الصورة الجوهرية فقوة الهيولى
جوهرية فتكون عين ذات الهيولى واما الكبرى فتبين بان الهيولى تنفعل وتكون علة قريبة وبلا واسطة
لاخذ الصورة وقبولها والصورة تؤخذ وتقبل من غير واسطة فيها كما يظهر من المتن السادس عشر من ثاني
النفس فالهيولى تنفعل وتكون علة قريبة بنفسها من غير واسطة وثانيا بان قوة الهيولى اما عين ذات
الهيولى او امر عرضي مغاير لها في الخارج لكن الثاني باطل فتعين الاول واما بطلان الثاني فلانه لو كانت
قوة الهيولى امرا عرضيا مغايرا لها في نفس الامر لكانت الهيولى متحدة بالصورة بالاتحاد العرضي فلا يكون
الجسم المركب منهما واحدا بالذات لانه لو اتحدت الهيولى مع الصورة واخذتها وقبلتها بواسطة
القوة العرضية لكان فعل الاتحاد والقبول امرا عرضيا لان الفعل والقوة من جنس واحد فيلزم ان لا يكون
جسم ما واحدا بالذات بالاتحاد والقبول العرضي بل واحدا بالعرض واللازم باطل فكذا الملزوم وقال
الشارح البلنسي وانا اقول ان قوة الهيولى التي بها تكون الهيولى علة قريبة وبلا واسطة لانفعالها وقبولها اياها
ليست امرا عرضيا مغايرا وخاصة لها زائدا عليها في الخارج وليس اتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها

اياها وتركب المركب منها بتوسطه وان في الهيولى قوتين لعليتها متغايرتين بالمفهوم في العقل احداهما
اصلية وبعيدة نسبتها الى جميع الصور التي يمكن ان تقبلها الهيولى على السوية والاخرى قريبة وغير
ذي واسطة متهيئة لصورة معينة لا لغيرها وان هاتين القوتين غير ذات الهيولى في نفس الامر والوجود
متغايرتان بالمفهوم في العقل فقال اما الاول فيثبت بما نقل من اقوناس بانه قال لو كانت قوة الهيولى
امرا عرضيا لها يلزم ان يكون اتحادها مع الصورة وقبولها اياها الحاصلين بتوسط هذه القوة عرضيين
فيلزم ان لا يكون الجسم المركب الحاصل من الهيولى والصورة واحدا بالذات كما مر ومن ثمة اجاب المص في المتن
الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة بعد ان سأل وقال ما السبب لكون الانسان المجتمع من الموجودات الكثيرة
المختلفة واحدا بالذات بان الانسان المجتمع منها واحدا بالذات لانه تركب من الهيولى التي هي قوة ومن الصورة
التي هي فعل بانه ان كان تلك هيولى وهذه صورة وتلك قوة وهذه فعلا كما قلنا لا يرى اشتباه لانه علم
من هذا ان ذات الهيولى قوة وذات الصورة فعل عنده وان الهيولى والصورة قد اتحدتا بذاتهما لا بواسطة
قوة عرضية مغايرة للهيولى في نفس الامر والا لم يرتفع الاشتباه فقوة الهيولى ليست بامر عرضي زائد
عليها فليس اتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها وتركب المركب منها بتوسطه ولان تعلم ما قلناه من قولنا
الثاني والثالث ينبغي ان تعلم ان الهيولى الاولى يمكن ان تلاحظ اولا من حيث انها في نفسها ذات وماهية
بسيطة وبهذا الاعتبار تلاحظ في نفسها كشيء مطلق لان ذات الاشياء وماهياتها لا تنسب الى شيء خارج
عن نفسها ثم هذه الذات والماهية ذات وجوهر لا كامل ولا تام في نفسها وكل لا كامل ولا تام تحتاج الى شيء
يكمله ويتممه فذات الهيولى وماهيتها تحتاج الى الشيء الذي يكملها ويتممها اي الى الصورة التي تكملها وتتممها
ومن ثمة تكون الهيولى الاولى مضافة بالذات الى الصورة كما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني
النفس من ان الهيولى من الاشياء التي تكون مضافة الى شيء انتهى لان كل شيء ينسب الى شيء فهو
من حيث ينسب اليه يكون من مقولة المضاف ولما كانت ذات الهيولى وماهيتها بهذا الاعتبار محتاجة الى المكمل
اي الصورة فظاهر ان ذاتها وماهيتها عين قوتها في نفس الامر ومغايرة لها بالمفهوم في العقل بحيث تكون
الهيولى بقوتها هذه اقرب الى العلة من ذاتها وماهيتها لان ذاتها وماهيتها انما تنفعل فعلها وتكون علة لها بسبب
كونها قوة لا من حيث انها ذات مطلقة ولقد صدق من قال ان القوة المطلقة للعلة لا تكون سببا لعليتها الا
بسبب نسبة متعلقة بالمعلول وانما استمي قوة الهيولى هذه اصلية بالنسبة الى علية الهيولى لانها لما كانت
مطلقة لا متعينة لشيء بحيث يكون نسبتها الى جميع الصور القابلة لها على السوية وكان لا يحصل من المطلقة الا المتعينة
من حيث انها مطلقة لا متعينة معلول وفعل معين والا لزم الترجيح بلا مرجح وجب ان يلاحظ في تلك الهيولى
قوة قريبة الى المعلول من ذاتها او قوة اخرى قابلة اقرب من هذه اليه بها يكون نسبة الهيولى الى صورة اخرى
وهاتان القوتان ليستا امرين موجودين مغايرين للهيولى في الخارج بل بعينها لها فيه متغايرتان لها
بالمفهوم في العقل فقط وكذلك الثانية بالنسبة الى الاولى ومن هذا التعليم يعلم ما قال المص لصورة
اخرى تكون هيولى اخرى وما قال في المتن الثالث والاربعين من الكتاب السابق لا يصير كل شيء من كل

شيء الا ان يأخذ احد بالعرض بل الابيض يصير من الابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات
وما قال في المتن الثاني والستين من ان ابا علي حين اراد ان يبين الهيولى المخصوصة التي يتكون عنها الاشياء
يوجد دائما شيء موضوع يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر انتهى فلما لم يكن ذات
الهيولى معينة لصورة دون اخرى ولم تكن نسبة قوتها الاولى الاصلية المطلقة الى صورة معينة اولى من نسبتها
الى صورة اخرى لزم ان يكون بهذه النسبة بقوة اخرى اقرب الى المعلول منها يكون نسبتها الى صورة
اولى من نسبتها الى اخرى وجميع ما قلنا يمكن ان يتنور بما بينا في الفصل السادس من بحث المبدا الهيولاني
من ان للهيولى شوقين الى الصورة اصليا واقرب وبما قلنا في البحث الثالث بعد شرح المتن الثاني والاربعين
من الكتاب السابق من ان المبدا العدمي المتحقق في الهيولى على ضربين وبما حققنا الى ههنا ظهر ان ذات
الهيولى الاولى اصل في عليتها ثم ان هذه الذات الملحوظة بوجه اخر تكون قابلة ما وقوة اصلية لا معينة
لصورة ما بل تكون نسبتها الى جميع الصور على السوية ثم هذه القوة تتخصص وتتعين لقبول صورة
معينة لا غيرها وتصير قوة اقرب الى المعلول منهما فالهيولى تنفعل عنها بسبب هاتين القوتين العينيتين لها
في الخارج المغايرتين لها في العقل **حل ادلة الرأي الاول من حيث تدعي ان تكون مخالفة لرأينا** نجيب
عن الاول بان القوة تقال قوة لشيء على وجهين يقال لما للشيء الذي يتعين بالتعين بالفصل في ذاته
وبهذا الشيء لا يتقدم على هذه القوة ولا تثبت هي فيه ثبوت الصفات المغايرة للشيء الموصوف وثانيا قوة
لشيء تام الذات والوجود وهذه تثبت له ثبوت الصفات المغايرة له في نفس الامر وقوة الهيولى الاولى
انما تقال عليها ذاتها بالوجه الاول فلا تتقدم ذاتها عليها ولا تثبت لها ثبوت امر لشيء مغاير له في نفس الامر
وقوة باصرة الانسان مثلا ليست قوة له بالوجه الاول فان الانسان لا يتعين بها تعين شيء بالفصل
في ذاته بل هي قوة له بالمعنى الثاني فانها قوة وملكة للانسان التام الذات والوجود ثابتة ومقبولة
فيها ومغايرة له في نفس الامر واما القوة التي اثبتها ابن رشد وحكم عليها بانها عرضية للهيولى فهي القوة
التي بيناها من قد عرفت انها ليست بعرضية بل هي عين ذات الهيولى في الخارج ومغايرة لها بالمفهوم في العقل
كما بين فيما سبق ومن هذا يظهر الجواب عن دليليه المذكورين في توضيح قوله اما عن الاول فلان هذه القوة
القريبة التي قال انها تفسد عند مجيء الصورة التي كانت الهيولى متهيئة لها تهيؤا قريبا لا تفسد ذاتها
في نفس الامر لانها عين ذات الهيولى بل انما تفسد تعينها لهذه الصورة دون تلك الصورة ولا يجوز
ان تبقى في ذلك وجه التخصيص والتعيين الذي به كانت الهيولى اولى لان تتصور بصورة النباتات
مثلا من ان تتصور بصورة الحجر لا يبقى عند مجيء صورة النباتات فان عدم بقائه ضروري وانما تبقى
ذاته اي ذات الهيولى واما عن الثاني فلان القوى الغير الداخلة في مقولة الجوهر انما هي القوى العرضية
لا الجوهرية وقوة الهيولى جوهرية كما تقرر مرارا واما ما ذهب اليه الرأي الثاني من ان قوة الهيولى ليست
بعرضية فنحن نقول به ايضا لكنا نقول ايضا بقوة اخرى قريبة ولازمة لعلية الهيولى ومغايرة بالمعنى
والتعريف لذات الهيولى والقوة التي عينوها المسماة عندنا بالقوة الاصلية الا انهم لم يقولوا بها

بها فتدبروا واما ما استدلوا به على رأيهم من ان قوة الهيولى عين ذات الهيولى وذات الهيولى تنفعل وتكون
علة قريبة من غير واسطة قوة مغايرة لها فالهيولى تنفعل وتكون علة قريبة بذاتها من غير واسطة
قوة مغايرة لها فلا يستلزم ما ادعوه لان الامتياز العقلي الواقع بين ذات الهيولى وقوتها المسلم عندهم
ايضا يكفي لان يسلم لاحدهما شيء ولا يسلم للاخرى فدليلهم المذكور ليس الا مثل ان يقال ان النفس
النباتية والحيوانية عين النفس الانسانية والنفس الانسانية تعقل فالنفس النباتية والحيوانية تعقل
فكما ان هذا الدليل مشاغبة فكذا دليلهم المذكور واما دليلهم الثاني فمثبت لما ذهبنا **الفصل الرابع في
العلية الفعلية للهيولى** لما بينا ما به تكون الهيولى علة بالقوة وما هو في الفصل السابق اردنا ان نبين
ههنا ما به تكون علة بالفعل فاعلم انه وقع في بيان هذا مباحثات عظيمة فذهب بعضهم الى ان ما به تكون
علة بالفعل ليس الا الهيولى التي تكون بنفسها جزءا للجسم الطبيعي ومحلا للصورة الجوهرية وسندا لها وقال
بعضهم انه ليس الا نسبة العلة الى المعلول وقال بعضهم انه وجه ما ذاتي للهيولى مغاير بالذات لها وقال
بعضهم انه انفعال الهيولى من فعل الفاعل المخرج عن قوتها الصورة الجوهرية وذهب بعضهم الى انه ليس الا
معلولها الملحوظ بوجه اخر اقول الرأي الاول باطل لان ما به يكون الهيولى علة بالفعل ليس على وجه
واحد دائما ونفس الهيولى تكون على وجه واحد دائما فما به تكون الهيولى علة بالفعل ليس نفس الهيولى والثاني
كذب لان نسبة العلة الى المعلول متأخرة بالذات عن العلة بالفعل فلا يمكن ان تكون ما به تكون الهيولى علة
بالفعل والثالث فاسد لان الوجه المغاير بالذات للهيولى اما جوهر او عرض لكنه ليس بجوهر والا لكانت
الهيولى مركبة من جوهرين او لوجد فيها جوهر اخر مغاير للصورة الجوهرية والتالي باطل بقسميه لما مر مرارا
او ليس بعرض والا لم يكن المركب من الهيولى والصورة الجوهريتين واحدا بالذات والرابع خارج عما نحن
فيه لان الهيولى من حيث انها تقبل فعل الفاعل وتنفعل منه لا تنتسب الى معلولها بل الى الفاعل وكل
علة من حيث انها علة تنتسب الى معلولها فالهيولى من حيث انها تقبل فعل الفاعل وتنفعل ليست
بعلة فلا تكون عليتها بالفعل انفعالها من فعل الفاعل والخامس ظاهره فاسد لكنه قابل للتوجيه كما سيأتي
وذهب اكثر الشراح الى انه اي ما به تكون الهيولى علة بالفعل اولا للصورة المخرجة عنها هو اتحادها معها
بوجه قبولها اياها وتصورها بها كما ان ما به الصورة تكون الصورة علة بالفعل بالنظر الى الهيولى هو
اتحاد الصورة مع الهيولى بتصويرها اياها وعليتهما معا بالفعل بالنظر الى الجسم المركب منهما هو اتحاد
كل منهما بالاخرى ولهذا قال الراهب اثو ويذوا ان تكون علية مجموع العلة المادية والصورية للكل
اتحاد الهيولى مع الصورة من طرف الهيولى واتحاد الصورة مع الهيولى من طرف الصورة مما لا يجوز
ان ينازع فيه والى هذا الرأي ذهب شارح وثماوس وآورسا وآمقس واكثر علماء اللاتين
لكني اقول لا يخلو اما ان يكون الكلام في علية الهيولى للصور الهيولانية المخرجة عن قوتها او في عليتها
للصور الغير المخرجة عنها كالنفوس الناطقة فان كان الكلام في عليتها للصور الهيولانية المخرجة عن
قوتها فالذي به يكون الهيولى علة بالفعل لها اولا حين تكون الاجسام الطبيعية التي تكون هذه الصور

صورا لها هو كون الهيولى بحيث تخرج الصور عنها او قبل هو سعيها المخرج عن نفسها الصور لا اتحادها معها وان كان الكلام في عليتها بالنظر الى الصور الغير الهيولانية المتعلقة بها اي النفوس الانسانية فما يكون به الهيولى علة بالفعل لها اولا هو اتحادها معها ثم اقول لما كان يقع التسمية بالاكثر لا بالاقل وكانت الصور الهيولانية اكثر من الغير الهيولانية المتعلقة بالابدان يرى ان لا يكون الرأي المذكور القائل بان علية الهيولى بالفعل اولا للصور المخرجة عن الهيولى هو اتحادها معها صحيحا واثبت الاول بان الشيء الذي به تكون الهيولى علة بالفعل اولا للصور الهيولانية المخرجة عن قوتها هو الذي يلاحظ اولا ان تبتدئ به الهيولى ان تنفعل بالفعل لما ان نظر ما اولا ان يبتدئ به العلة ان تفعل بالفعل به تكون علة بالفعل وانما كان ما يكون به الفاعل علة بالفعل اولا هو فعله لانه الذي يلاحظ اولا ان يبتدئ به ان يفعل وما يلاحظ اولا ان يبتدئ به الهيولى ان تنفعل بالفعل بالنظر الى الصور الهيولانية حين تكون الاجسام الطبيعية التي تكون هذه الصور صورا لها هو كون الهيولى بحيث يخرج عنها الصور لا اتحادها مع الهيولى لان الاخراج سبب الاتحاد فالشيء الذي به تكون الهيولى علة بالفعل اولا للصور الهيولانية المخرجة عن قوتها حين تكون الاجسام الطبيعية التي تكون هذه الصور صورا لها هو بحيث تخرج عنها الصور لا اتحادها معها وايضا يتحقق في الهيولى الاولى اشياء كثيرة يمكن ان تكون بها علة للصور المخرجة عنها كاخراج الصورة عنها واتحادها مع الصورة وقبولها اياها وكونها سندا لها والملحوظ فيها منها اولا هو الاخراج عنها لا غير ومتى تحقق اشياء كثيرة كذلك في شيء فالشيء الذي يلاحظ فيه اولا هو المعين لان يكون ما به يكون علة بالفعل اولا لا الملحوظ فيه ثانيا فاخراج الصورة عنها هو الذي به يكون الهيولى علة بالفعل اولا للصورة المخرجة عنها واثبت الثاني بان اتحادها معها هو الذي يبتدئ به الهيولى ان تفعل بالفعل بالنظر الى النفوس الانسانية لا اخراجها لان النفوس الناطقة لا تخرج عنها بل هي انما تأتي اليها من الخارج فقط كما قال المص في الفصل الثالث من ثاني النفس وليظهر الثالث مما ذكرنا الا انه لما كان التسمية باعتبار الاكثر لا باعتبار الاقل كما قال المص في المتن التاسع والاربعين من ثاني النفس وكانت الصور الهيولانية المخرجة عن قوتها اكثر من الصور الانسانية باعداد لا تحصى فمن رأى ان تكون الهيولى علة بالفعل بالنظر الى مطلق الصور باتحادها معها ليس رأيه صحيحا لانه يحكي عليتها بالفعل بالنظر اليها باعتبار الاقل لا الاكثر وان عارضنا احد اولا بان فعل الفاعل وتأثيره في الهيولى يلاحظ فيها اولا قبل اخراج الصورة وما يلاحظ فيها اولا وقبل اخراج الصورة به تكون الهيولى علة بالفعل اولا باخراج الصورة فبفعل الفاعل تكون الهيولى علة بالفعل اولا وثانيا بان الهيولى علة منفعلة بطبعها فتكون عليتها بالفعل اولا بالانفعال واخراج الصورة من قوتها ليس انفعالا بل الانفعال قبول فعل الفاعل فالهيولى تكون علة بالفعل بقبول فعل الفاعل لا باخراج الصورة وثالثا بان اتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها وكونها سندا لها مما يتوقف عليه ويرتبط به معلولها ما دام موجودا لا اخراج الصورة لانه انما يتحقق آنا ثم يزول وعلية شيء لشيء انما يكون بما يتوقف عليه ويرتبط المعلول به ما دام موجودا لا بغيره فباتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها وكونها سندا لها تكون علية الهيولى لا باخراج الصورة نجيب عن الاول بان فعل الفاعل ان لوحظ من حيث انه

انه عرض ما لا يمكن ان يؤخذ بلا واسطة في الهيولى فلا يكون به الهيولى علة بالفعل بوجه ما لان ما يكون به شيء علة بالفعل يجب ان يتحقق فيه بلا واسطة وان لوحظ من حيث انه تبديل جوهري فيتحقق مع الاخراج والقبول وكون الهيولى مسندا في آن واحد لان هذه كلها فعل واحد في الخارج كما بينا الا ان الاخراج متقدم بالطبع من غيره لان ما يتحقق اولا في الهيولى التي يقع التبدل فيها عدم الصورة ~~في الهيولى~~ المحدثة ثم يلاحظ اخراجها ثم اتحاد الهيولى معها ثم قبولها اياها ثم كونها مسندا لها وعن الثاني بانا ان سلم كون الهيولى علة منفعلة بالطبع وكون عليتها بالفعل بالانفعال لكن نمنع عدم انفعال الهيولى باخراج الصورة من قوتها فان اخراجها من قوتها ليس الا ان تجعل الهيولى بحيث يصير بالفعل ما كان في قوتها وهذا ليس الا انفعالها وعن الثالث بان ما قيل من ان علية شيء لشيء انما تكون بما يتوقف عليه ويرتبط به المعلول ما دام موجودا لا بغيره بط لان علية العلة الفاعلية لمعلولها انما تكون بفعله المتعلق بالمعلول فلو كان علية شيء لشيء انما تكون بما يتوقف عليه ويرتبط به المعلول ما دام موجودا لا بغيره لما كان علية العلة الفاعلية لمعلولها بفعله المتعلق بالمعلول والتالي بط لما سيجيء من ان عليتها لمعلولها بالفعل اولا انما تكون به ولان اخراج الهيولانية يتوقف عليه اتحاد الهيولى مع الصورة وقبولها اياها وكونها مسندا لها اذ لو لم تخرج الصورة عن الهيولى لا يمكن ان تتحد معها وان تقبلها وان تكون مسندا لها فلزم ان تكون عليتها اولا به لا بغيرها وان لم يتوقف عليه المعلول ما دام موجودا **الفصل الخامس في الشروط اللازمة لعلية العلة الآتية بالفعل** اعلم انه كما انه تتحقق في سائر العلل سوى الاسباب الاصلية والقريبة شروط لازمة لا يمكن ان تكون هذه العلل عللا بالفعل بدونها ولا يمكن ان توجد معلولاتها بدونها كما لا يمكن ان تحرق النار شيئا مع كونها مالكة لصورتها الجوهرية وحرارتها بدون ان تقرب من الشيء القابل للانحراق وان ترفع الموانع له كذلك تتحقق في الهيولى الاولى شروط لازمة لا يمكن ان تكون علة بالفعل بدونها ولا يمكن ان تتحقق معلولها بدونها ولان تعرف هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان هذه الشروط اللازمة على ضربين بعضها عامة وبعضها خاصة والشرط اللازم العام هو الذي لا يمكن ان تفعل العلة علة بدونه ويكون محاطا فيها اما كجزئها الذاتي او كالسبب الاول الاصلي او كالسبب القريب للفعل والعلل مثلا ماهية زيد وموجوديته وجوهريته وجسميته وحيوانيته شروط واجبة لان يتكلم زيد وكذا نفسه الناطقة وعقله شرطان ضروريان لان يتفكر والشرط اللازم الخاص الذي يعبر عنه في اصطلاح القوم بقولهم بدونه لا اي الذي لا يمكن ان يوجد المعلول بدونه يجب ان يكون له علامات ثلث احديها ان لا يكون محاطا في العلة ولا سببا بعيدا ولا قريبا للفعل والعلل وثانيتها ان يكون تحققه ضروريا بحيث لا يمكن ان يكون العلة علة بالفعل بدونه وثالثتها ان لا يكون مؤخرا عن المعلول كتقرب النار من قابل الانحراق فانه ليس علل النار ولا داخلا فيها ولا سببا للاحراق وتحققه ضروري بحيث لا يمكن ان تكون النار علة بالفعل اي لا يمكن ان تحرق قابل الانحراق بدونه ان تقرب منه وليس مؤخرا عن انحراق قابل الانحراق والى هذا التقسيم يرجع تقسيم بعض العلماء حيث قالوا بعض الشرط شرط العلة وبعضه شرط العمل والاول كالجزئية لما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة الافعال للجزئيات اي الجزئيات تفعل الافعال والثاني

كتقرب النار من قابل الاحتراق قال الشارح واذا علم هذا فاقول اولا ان موجودية الهيولى شرط عام لازم
لعليتها بالفعل اما انها شرط عام فلان الموجودية كما مر باطنية لها وعام مشترك بينها وبين سائر الموجودات
وكل ما كان كذلك فهو شرط عام فموجودية الهيولى الاولى شرط عام واما انها لازم لعليتها بالفعل فلان
الهيولى انما تكون علة بالفعل بان تكون موضوعا والموضوع يجب ان يأخذ ويقبل فعل الفاعل بقدر رتبته
وان يستعد ويتهيأ لقبول الصور فيجب ان توجد بالفعل لان التكون الجوهري انما يكون في الهيولى وعليها
فلو لم يجب ان تكون موجودة يلزم ان يكون التكون الجوهري في المعدوم وعليه والتالي باطل فكذا المقدم
حتى قال علماء اللاتين ان عدم كون الاجسام الطبيعية مخلوقة ليس لانها تصير عن الهيولى المستعدة للوجود
بل لانها تصير عن الهيولى فهي ليست مخلوقة لانها تصير عن الهيولى الموجودة بالفعل ويلزم من هذا ان لا تكون
علة بالفعل الا من حيث انها توجد بالفعل واثبتوا القضية الاولى بان الهيولى حين كونها انما تنبع كونها
عن الهيولى المستعدة للوجود والا لما امكن ان تكون ولكنها مخلوقة لانه تكون عن الهيولى المستعدة
للوجود من حيث انها مستعدة للوجود معدومة للوجود معدومة ولهذا لا تكون لفظة عن في هذا القول
اي عن الهيولى المستعدة داخلة على العلة المادية بل على المبداء فاذا دخلت على العلة المادية مثل ان يقال صار
صورة الهواء عن هيولى الماء يجب ان يراد بمدخولها الهيولى الموجودة بالفعل لا المستعدة لان توجد وينبغي
ان يعلم انا لا نريد بموجودية الهيولى هنا وجودها الخاص ان كان لها وجود وقد تكلمنا له في الفصل الخامس
من بحث المبداء المادي بل انما نريد بها موجوديتها ووجودها التي افادها الصورة لها لان الموجودية اللازمة
لا فعال لها كحال التهيؤ لصورة جديدة واتحادها معها وقبولها اياها يجب ان تكون كاملة والموجودية الكاملة
انما تكون لها من الصورة على ما اتفق عليه كلمة القوم واقول ثانيا ان الشرط الخاص الضروري لان تفعل الهيولى افعالها
بالفعل هو مقارنة الهيولى مع الصورة اي تداخلهما لانهما انما يجب ان يتحدا حتى يحصل منهما الكل واتحادهما
لا يكون باي اتحاد كان ولو بوضعهما قريبا بل باتحاد باطني كاتحاد القوة والفعل كما علمنا المص في المتن الخامس
عشر من ما بعد الطبيعة اي بان تحل الصورة من كل وجه ومن كل جانب وتحل الهيولى وتحيطها وبان تنفعل
الهيولى وتحل وتحاط انفعالا وتحله واحاطة باطنيا كما بينه المص في المتن الثاني والسبعين والمتن التسعين
من اول كتب النفس وهذا الاتحاد والتداخل الواقع بينهما لا يمكن ان يلاحظ بين الاشياء التي لا تتحد
بهذا الوجه وانما يمكن ان يلاحظ من عدمها فان صورة زيد الذي مات امس اي نفسه الناطقة موجودة
اليوم وهيولاها موجودة لصورة اخرى لكن زيدا ليس بموجود ولا علية بهيولاه وصورته بتحقق
لمفارقة كل منهما عن الاخرى بل لو تقربت صورته اي نفسه الناطقة اليها اي الى هيولاه ولم تحل فيها
لا يوجد منهما زيد واقول ثالثا انه يجب لعلية الهيولى بالفعل تهيؤها وتعينها لصورة كذا وكذا ومرادي
من تهيؤها وتعينها هو الاستعدادات اللاحقة بها من الفاعل بها تتهيؤ وتستحضر لصورة تهيؤا واستحضارا
اولى من تهيؤها لصورة اخرى ولا اريد بتعينها امرا مغايرا لها في نفس الامر بل اريد به الهيولى من حيث
انها تخصصت وتعينت لصورة كذا اولى من تخصصها وتعينها لصورة اخرى وهذه الحال ظاهرة في

الخارج فان الخشب مثلا حين يباشر ان يصير نارا قبل ان يصير نارا يتهيؤ ويستحضر لان يصير نارا بالحرارة
واليبوسة اللاحقة به من النار وحين يباشر ان يصير ترابا قبل ان يصير ترابا يتهيؤ ويستحضر لان يصير ترابا
بالرطوبة والبرودة اللاحقة به من الماء والتراب وليس سوى هذه الشروط شرط اخر لان من قال بان كما ما
غير متعين حال في الهيولى الاولى لا متكون ولا فاسد غير مفارق عنها ابدا متحقق فيها قبل قبول الصور الجوهرية
وكونها مصورا بها قبلية بالذات لم يصب كما بينا في الفصل الرابع من البحث الاول بعد شرح الكتاب الاول
واما الذين قالوا لا بد لعلية العلة المادية من مناسبة واقعة بينها وبين الصورة لان كل هيولى لا تقبل اي صورة
كانت ولا كل صورة تتصور اي هيولى كانت فانه لا يمكن ان يتصور موضوع جسمي بصورة ملكية وان يتصور موضوع
ملكي بصورة هيولانية لانه ليس بينهما مناسبة فقد اصابوا لكنه لا يجوز ان يطلق ان المناسبة المذكورة الواقعة
بين الهيولى والصورة شرط خاص لكونها محاطة احاطة باطنية في ذوات الاشياء واللامناسبة لان عدم كون الموضوع
مناسبا لقبول الصورة ان يكون طبعه وقوته بحيث لا يقدر ان يطلب تلك الصورة وتوضيحه ان عدم مناسبة
الموضوع والصورة اما لازم لطبيعة الموضوع والصورة بالذات او يكون بالعرض فقط واللامناسبة اللازمة
لطبيعة الموضوع والصورة تكون كما بين الموضوع الجسمي والصورة الملكية وبين الموضوع الملكي والصورة
الهيولانية واللامناسبة الكائنة فيهما بالعرض تكون كما بين هيولى التراب وصورة اللحم والهيولى المناسبة
لهذه الصورة هي هيولى الكيلوس والكيموس والدم وهيولى التراب وان كانت لا مناسبة لصورة
اللحم لكنها يمكن ان تستعد وتكون مناسبة لها بالتبدل والتكون مرة بعد اخرى وهذا الاستعداد
شرط بمعنى قد ذكرنا فيما قلنا ثالثا **البحث الرابع في بيان العلة الصورية** يمكن ان تعلم احوال العلة
الصورية مما ذكرنا في بيان احوال العلة المادية بسهولة لان الاحوال المثبتة للهيولى تثبت مقابلاتها
للصورة ومن هذا تعلم ان كلامنا هنا ليس للصورة الخارجة كالصورة المثالية ولا للصور المجردة
بل كلامنا انما هو للصورة الجوهرية الهيولانية لكن لا بالنظر الى ذاتها لانا قد تكلمنا لها منظورة
بذاتها في بحث المبداء الصوري بعد شرح الكتاب السابق بل بالنظر الى عليتها فينبغي ان يطلب
لعليتها امور اربعة كما طلبت لعلية الهيولى يطلب اولا اي شيء معلول لها وثانيا باي شيء تكون علة
وثالثا اي شيء عليتها بالفعل ورابعا كم شروط تطلب لعليتها وفي هذا البحث فصلان **الفصل الاول**
في بيان معلولات العلة الصورية اعلم ان علية العلة الصورية ضربان الاول بالنظر الى الجسم الطبيعي
والثاني بالنظر الى الهيولى كما ان علية الهيولى تكون بالنظر الى كل منهما كما مر وهذان الضربان ليسا فعلين متغايرين
في الخارج بحيث يمكن ان يفارق كل منهما من الاخر وتفعل بفعل عليتها في الهيولى وباخر في الجسم كما زعم توانس
تابع آورس وربما على ما نقل عنه قال ان آورس بل متحدين فيه متغايرين في العقل لان الصورة تفعل في الهيولى
بنفس ما تفعل به في الجسم الطبيعي ولا يمكن ان تفعل وتنفعل هي منها بدون ان يحصل الجسم الطبيعي بهذا الفعل وكذا
لا يمكن ان يتركب الجسم الطبيعي ويحصل هو منها بدون ان تفعل في الهيولى وتصورها بهذا الفعل فيجب ان يعترف
ان عليتها بالنظر اليهما فعل واحد في الخارج متعدد في العقل بحيث يسمى بمعنى فعلا متعلقا بالهيولى وتصويرا لها

وبمعنى اخر امساكها وحفظها لها وبمعنى اخر تركيبها المركب واذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف القوم فى ان علية الصورة بالنظر الى الهيولى فعل واحد او متعدد فذهب الراهب نثاآرج وآورنسا وبعض آخر الى ان علية كل صورة بالنظر الى موضوعها امر واحد فقط وهو التصوير الذى به تكون الصورة فيه وبه تفعل فيه وذهب الراهب فونسقه وبعض آخر الى انها ثلثة احدها هو تصويرها الذى به تحقق الهيولى والاخرى حفظها وحدتها قال الشارح وانا اقول افعال كل صورة متعلقة بالهيولى بالنظر الى الهيولى ثلثة اتحادها معها فى التكون وتصويرها اياها وامساكها وحفظها اياها وهذه الافعال دائمة لكل صورة متعلقة بالهيولى مادامت موجودة غير منفكة عنها اما الاول فظاهر مما ذكرنا فى الفصل الثانى من البحث السابق لعلية العلة المادية فانه اذا لوحظ ان تتحد الهيولى والصورة اتحاد القوة والفعل وهو مرادنا بالاتحاد فى التكون يلاحظ ان تكون للهيولى علية للصورة بقدر قوة جنسها وللصورة علية للهيولى بقدر قوة جنسها ايضا كما بين فى الفصل المذكور بالماء والعسل وايضا لما كانت للهيولى التى ليست لها فاعلية اصلا علية فى اتحادها مع الصورة كما بين سابقا فبالطريق الاولى تكون للصورة التى لها فاعلية قطعا علية فى اتحادها مع الهيولى واما الثانى فظاهر ايضا لان فعل الصورة المختص بها هو التصوير الذى به يكون الموضوع مصورا ولان الصورة فعل وحسن كما تعلمنا فى المتن الثانى عشر من هذا الكتاب وفى المتن الثانى من ثانى النفس فلو لم تفعل فى الهيولى التى هى قوة محضة بطبعها كما صرح به فى المتن الثانى والثمانين من الكتاب السابق وقبيحة كما قال فى المتن الحادى والثمانين منه ايضا ولم يكملها ولم يصورها ولم يزينها لما سميت كذلك ولان الصورة المتعلقة بالهيولى لا يمكن ان تفعل فيها بدون ان تصورها واما الثالث فهو معلوم بالحس فانا نرى ان صورة الخشب والفرس مادامتا تبقيان فيهما يبقى الخشب واحدا والفرس واحدا واذا فسدت صورة الخشب بالاحتراق يفسد الخشب ويحصل منه اجسام كثيرة مختلفة ويصير بعض اجزائه بخارا ودخانا وبعضها نارا ثم رمادا واذا مات الفرس يفسد صورته ويحصل اجسام كثيرة اذا تعفن كالديدان وغيرها فيكون فيها هيولات كثيرة فان الهيولى الموضوعة تحت الصورة من حيث انها موضوعة تحتها تكون اما واحدة او كثيرة بحيث تكون هيولى فرس واحد واحدة بالعدد وهيولى فرسين تكون اثنتين بالعدد وواحدة بالنوع وهيولى الدودة والتراب مختلفتين بالجنس فعلم من هذا ان صورة الخشب والفرس تحفظان هيولاهما فى ان تكون واحدة واما كون هذه الافعال الثلثة دائمة لكل صورة متعلقة بالهيولى مادامت موجودة فيها مصورة اياها فيعلم من انه لا صورة من الصور المصورة للهيولى لا توجد هذه الافعال فيها مادامت متعلقة بها مصورة اياها ثم قال وافعال كل صورة متعلقة بالهيولى ومعلولاتها بالنظر الى الجسم المركب منها ومن الهيولى ثلثة ايضا الاول تركيبها اياه بان تكون جزءا منه والثانى جعلها اياه ذا ماهية والثالث حفظها اياه بقدر ما يمكن اما الاول فظاهر مما قال المص فى مواضع كثيرة من ان الهيولى والصورة تركبان الجسم الطبيعى ويحصل منهما واحد بالذات واتفق عليه كلمة القوم واما الثانى فلان الصورة ماهية الجسم وذاته ولهذا قال المص فى المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة والمتن الثانى عشر من ثامنه وفى مواضع اخرى الصورة ماهية الجسم ولم يسمها سببا فى المتن التاسع والستين من الكتاب السابق وفى المتن السابع والثلثين من ثانى النفس وفى المتن الثالث والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة وفى المتن السادس عشر من الثانى عشر منه مما بعد الطبيعة الا ان الظهور انها سبب به يكون المركب هو ما هو لان كون الانسان حيوانا ناطقا ليس بسبب من الاسباب الا كونه ذا صورة ناطقة كما علمنا المصنف فى المتن الثامن والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة وسماها ايضا فى المتن التاسع من ثانى النفس جوهرا وحقيقة فى المتن السادس والثلثين واما الثالث فقد علم من حفظها للهيولى ومما قررنا الى هنا ظهر ان الجسم الطبيعى معلول الصورة الجوهرية لانه حاصل من اتحادها مع الهيولى ومركب ذاته منها وجاعلة اياه ذا ماهية وحافظة لوجوده ووحدته فان قال احد ان الجسم المركب اشرف من صورته الجزء منه ولا شئ من المعلول اشرف من علته فالجسم المركب ليس بمعلول الصورة ويثبت الصغرى بان الجسم المركب محيط بالصورة والهيولى والمحيط اشرف من المحاط وبان الجسم المركب موجود بوجود كامل والصورة ليست موجودة بوجود كامل وبان الجسم المركب مقصود اول للطبيعة كما شهد به المص فى المتن الرابع والثلثين والصورة ليست بمقصودة لها الا لاجل حصول المركب قلنا ان اراد بالكبرى لا شئ من المعلول اشرف من مجموع علته وان كان اشرف من جزئه فنقول الصورة ليست مجموع علة الجسم المركب بل جزؤه فلا تنتج علينا قوله فالجسم المركب ليس بمعلول الصورة وان اراد لا شئ من المعلول اشرف من مطلق علته تامة كانت او ناقصة فنقول هذا كذب لان بدن الانسان مثلا معلول لكل جزء من اجزائه العللية كعظمه ولحمه وعرقه ورباطه وغيرها مع انه اشرف من كل واحد منها بلا ريب

الفصل الثانى فى بيان ان اى شئ علية الصورة فى الفعل الاول والفعل الثانى واى شرط يلزمها حتى تفعل بالفعل

ينبغى ان نفتش اولا هل الصورة تفعل افعالها فى الفصل السابق بنفسها وبلا واسطة او بواسطة زائدة عليها لانا قلنا ان الصورة الجوهرية قبل ان تتحد مع الهيولى وقبل ان تصورها وقبل ان تفعل الكل بالفعل وثالثا باى شئ تقدر ان تفعل افعالها بنفسها او بلا واسطة ام بواسطة كما سألنا فى الفصل الثالث من البحث السابق وقلنا باى شئ تكون الهيولى علة فى الفعل الاول اى بالقوة ومثل بعض المتأخرين كرولس وغيره لهذا بالنفس الناطقة فانها كانت قبل تعلقها بالبدن موجودة بالفعل فى الخارج ولم تكن علة بالفعل ولا مصورة بالفعل بل مستعدة لان تصور فيطلبح استعدادها لان تفعل به وتكون علة بالفعل قبل ان تفعل بالفعل وتصور بل يكون على ذاتها امر زائد عليها كالعقل للنفس الناطقة اقول قولهم هذا كذب لان النفس الناطقة لم تكن قبل تسوية البدن موجودة بالفعل فانها وان لم تخرج عن قوة البدن كسائر الصور الهيولانية لكنها انما تخلق عند التأثير متعلقة بالفعل بالبدن تعلقا باطنيا بعد ان سوى البدن وحين ما خلقت متعلقة به بالفعل يستحيل ان التصور وايضا وان كان قولهم حقا لكن لا يمكن ان يكون المثال المذكور مطابقا لسائر الصور المتعلقة بالهيولى فيلزم ان لا يكون المطلب المذكور شاملا لكل صورة متعلقة بالهيولى بل منحصرا فى النفس الناطقة فقط فالحق هو ما قلنا من انه كما ان الهيولى التى تكون علة بالفعل دائما وليس لها وقت لا تفعل فعلها فيه بلا احتياج الى النظر الى ذاتها وبحث عن حالها بان يقال باى شئ تقدر ان تفعل فعلها وباى شئ تفعل بالفعل بنفسها ام بقوة زائدة

عليها كذلك الصورة التي تكون علة بالفعل دائما وليس لها ان لا تفعل فعلها فيه تلاحظ بالذات ويجب
عن حالها بان يقال باي شيء تقدر ان تعمل عملها وباي شيء تعمل بالفعل بنفسها ام بقوة زائدة عليها واذا عرفت
هذا فاعلم انه ذهب بعضهم الى ان الصورة تكون علة بامر عرضي زائد عليها واستدلوا عليه اولا بان الصورة
مباين للهيولى مباينة شديدة لانها فعل وكمال والهيولى قوة ونقصان والفعل والقوة متباينان كمال التباين
كما قال المص في المتن السابع من تاسع ما بعد الطبيعة والمتباينان لا يمكن ان يرتبطا ويتحدا [illegible] الا برابطة
وواسطة لا بذاتيهما لان الطبيعة لا تنتقل من حد الى حد اخر مغاير له الا بان ترتبطهما برابطة كما علمنا المحقق الفعل
الخامس من خامس اجزاء الحيوانات فالصورة لا يمكن ان ترتبط وتتحد مع الهيولى الا برابطة وواسطة لا بذاتها
وثانيا بان الصورة محدثة ولا شيء من المحدث بعلة وفاعل لشيء بلا واسطة فالصورة ليست بعلة وفاعل لشيء
بلا واسطة وثالثا بانه كما يجب ان يتحقق في الهيولى امر مغاير لها اي الاستعداد والتصيير به علة كذلك يجب ان يتحقق
في الصورة امر مغاير لها التصيير به علة وهذا لا يمكن ان يكون امرا جوهريا فيكون عرضيا زائدا عليها لكن الحق ان الصورة
الجوهرية لا تكون علة بامر عرضي زائد عليها بل هي بنفسها وذاتها تتحد مع الهيولى وتصورها وتحفظ وحدتها
وتركب الكل وتحفظه هكذا يستفاد من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن السابع من ثاني النفس
حيث قال فيه ولاجل كون النفس فعلا اول الجسم طبيعي الى اخره لا ينبغي ان يسال هل النفس والجسم يكونان
واحدا كما لا ينبغي ان يسال للشمع وشكله وبالكلية لا ينبغي ان يسال الهيولى لكل جسم وما تكون الهيولى له انتهى فكما ان
الشكل لا يتحد مع الشمع بواسطة بل بذاتها فكذلك الصورة الانسانية اي النفس الناطقة وكل صورة
هيولانية لا يتحدان بهيولاهما بواسطة بل بذاتيهما والى هذا ذهب ثوماس اقوناس واشقوتس وجم غفير
من علماء اللاتين والفاضل الشارح ويستدل عليه بان كل صورة متعلقة بالهيولى فعل متهيئ بذاته وطبعه
لان يفعل ويتحد مع الهيولى ويصورها لعدم كمالها وكل فعل متهيئ بذاته وطبعه لان يفعل ويتحد مع الهيولى ويصورها
لعدم كماله لا يحتاج في اعمال افعاله الى واسطة مغايرة له بل يعمل بنفسه كما ان النور المتهيئ بذاته لان يضيء
لا يحتاج في اضاءته الى واسطة مغايرة له بل يضيء بنفسه فكل صورة متعلقة بالهيولى لا تحتاج في اعمال
افعالها الى واسطة مغايرة لها بل تعمل عملها بنفسها ويجاب عن الدليل الاول لاصحاب الراي الاول بان
القوة والفعل يلاحظان بوجهين يلاحظان بالنظر الى ذاتيهما ويلاحظان من حيث ان كل واحدة منهما
مضاف ومنسوب الى الاخرى اي من حيث ان الصورة صورة الهيولى والهيولى قوة الصورة فلو لاحظناهما
بالوجه الاول تكونان متباينين تباينا شديدا وتكون صغرى الدليل المذكور صادقة واذا لاحظناهما بالوجه
الثاني لا تكونان متباينين فلا تكون الصغرى صادقة بل كما تضاف كل منهما الى الاخرى بالذات وبلا واسطة
كذلك تقدر كل منهما ان تفعل في الاخرى وتتحد معها لان صورة الهيولى [illegible] ليست مخرجة عن قوة الهيولى
ومكنونة فيه بل مخرجة عنها ومكنونة فيها كما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني النفس
وعن الثاني بان ما قالوا من انه لا شيء من المحدث بعلة وفاعل لشيء بلا واسطة صدق والفاعل الذي يفعل ويؤثر
بنفسه تاثيرا حقيقيا والصورة ليست كذلك فانها انما تفعل وتؤثر في الهيولى والمركب بنفعل وتاثير مجازيا

مجازي كما مر فان الموجد والمصور والحافظ هو الفاعل الخارجي المخرج اياها من قوة الهيولى والموجد اياها
في البدن المستوي المتهيئ لها وعن الثالث بان بين علية الهيولى والصورة فرقا فان الهيولى موضوعة
لان يفعل فيها الصورة ولما كانت نسبتها الى جميع الصور على التسوية وجب ان يتحقق فيها الاستعدادات
المعينة اياها لصور معينة لا لغيرها فيجب ان تستعد وتتهيأ لهذه دون غيرها اولا والصورة لما كانت فعلا وكمالا
للهيولى لا تتوقع اولا ما تكون فعلا وكمالا لها لما قال المص في المتن السادس عشر من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة فان
العلل التي تكون كالسبب اي الصورة تكون مع معلولاتها لانه اذا كان الانسان سالما توجد السلامة معه
وتوجد صورة الكرة النحاسية مع الكرة النحاسية **بيان ان علية الصورة بالفعل وشرطها الذي لا يمكن ان يفعل
الصورة بدونه** اعلم ان علية الصورة بالفعل مناسبة لعلية الهيولى بالفعل التي بيناها في الفصل الرابع
من البحث السابق فعلية الصورة للهيولى بالفعل ليس الا ان تتحد بالفعل مع الهيولى اتحاد الفعل مع القوة وان
تصورها بالفعل وتحفظ وحدتها بالفعل وعليتها بالفعل للمركب ان تركبها مع الهيولى بالفعل بان تكون ذاتها
مع ذات الهيولى جزءا منه بالفعل فيحصل ذات المعلول ووجوده والصورة تفعل هذه الافعال بنفسها لا بواسطة
وهذه كلها ظاهرة مما ذكرنا انفا في هذا الفصل ومما ذكرنا في علية الهيولى في البحث السابق والشرط الضروري
الخاص لعليتها بالفعل هو عدم بعدها من الهيولى وتقربها منها سواء كانت مخرجة عنها كما في جميع الصور الهيولانية
او مقربة بها كما في النفوس الانسانية وهذا هو شرطها الخاص لعليتها وان لزم لعليتها امور اخر كالفاعل المقدر
لها وتهيؤ الهيولى المناسب لها فان هذه ليست من الشروط الخاصة لها **البحث الخامس في العلة الفاعلية**
وفيه فصول **الفصل الاول في ان العلة الفاعلية موجودة وانها ما هي** قال الشارح وجود العلة الفاعلية
من المعلومات البديهية لنا فانا نعلم يقينا انا نتحرك ونمشي ونأكل ونتكلم ونضرب وهذه الافعال افعالنا نحن
فنحن علل فاعلية لها لكن نقل ابن رشد وثوماس اقوناس ان بعض الناس قد ذهبوا الى ان العلة الفاعلية
هو الله تعالى فقط وهو يفعل كل شيء عند حضور العلل الثانية لا معها ولهذا قال كما نقل عنهم اقوناس النار
لا تفعل التسخين والاحراق بل الله تعالى عند حضورها والانسان لا يحرك يده بل يحركها الله تعالى عند حضور
الانسان انتهى والى هذا الراي ذهب بعض المتاخرين من علماء اللاتين منهم سباستيانوس [illegible]
على ما نقل عنه اقورستا واستدل على هذا الراي بانه لا يخلو اما ان يفعل الله تعالى جميع الكائنات اولا فان كان
الثاني يلزم نفي قدرته تعالى لانه لو لم يفعل بعض الكائنات لم يكن اقدم من الكل والها له فان كان الاول فلا يخلو
اما ان يفعلها بلا واسطة وبقدرته الكافية او بواسطة مع الاخر والثاني باطل لما مر فيفعل كلها بلا واسطة
وبقدرته الكافية فاذا كان هذا صادقا فلا يكون فاعلية سائر العلل الفاعلية عبثا لكفاية العلة المستقلة
الغير ذي الواسطة لان يفعل معلولها في جنسها والاثار الطبيعية لا تفعل امرا زائدا غير محتاج اليه فلا تعطى الاشياء
الطبيعية قوة مؤثرة في شيء واذا كان الامر كذلك لا يكون سوى الله تعالى علة فاعلية وبان كل فاعل طبيعي
وكل مخلوق بالنظر الى الواجب تعالى الة ولا شيء من الالة بفاعل في شيء حقيقة بل مجازا فلا شيء من الفاعل
الطبيعي والمخلوق بفاعل في شيء حقيقة بل مجازا فلا يكون شيء منها علة فاعلية حقيقة بل مجازا والصغرى

العلة الفاعلية هو الله تعالى فقط وسائر الموجودات الات له

مأخوذة مما قال اقوناس من ان الله تعالى علة لكل فعل لان كل فاعل سواه آلة للقدرة الالهية الفاعلة والى هذا
الرأي كان ذهب افلاطون في مكالمة باآرمنيدس حتى فضله واما شكنوس المتكلم النصراني فرأيه
هذا على ارسطو كما قال الشارح وعلى هذا يدل كلام هرمس المثلث في الحكمة هذا العالم آلة الاله وايده
جبرائيل ببعض كلمات باولوس تلميذ بطروس اول الحواريين حيث قال في رسالته الاولى المرسلة الى
اهل بلدة كورنتس من جزيرة موره ان الله الواحد فعل كلها في الكل وفي رسالته الثانية التي ارسلها
اليهم ايضا لا نكون كافين من ان نتفكر شيئا منا كأنه منا بل كفايتنا من الله وببعض كلمات النبي اسائيا
في الفصل السادس والعشرين من كتابه يا سيدا انت فعلت جميع افعالنا فينا وقال في الكتاب العاشر
البستني بالجلد واللحوم ربطني بالعظام والاعصاب واعطيتني من رحمتك وتسليتك حفظت
روحي فان هذه الكلمات تدل دلالة ظاهرة على ان افعالنا والافعال الطبيعية انما يفعلها الله تعالى قال الشارح
لكن الحق ان العلة الفاعلية ليست منحصرة في الحق تعالى بل جميع الاجسام الطبيعية والمخلوقات تكون عللا
فاعلية حقا وحقيقة وتفعل افعالها واعمالها موافقة لذواتها والى هذا الرأي ذهب جمهور الحكماء ومتكلموا
النصارى واثبته ابن رشد القرطبي في الشرح السادس من تاسع ما بعد الطبيعة وبانه لو لم تكن للموجودات
افعال مخصوصة لما كانت لها ماهيات مخصوصة لان الافعال لا تختلف الا بالماهيات المختلفة واثبته اقوناس
بانه لو انحصرت العلة الفاعلية في الواجب تعالى لفسد ترتيب العلل والمعلولات في ما سواه والتالي
باطل لانه يستلزم عجز الواجب تعالى لان من قوة الفاعل ان يعطي معلوله قوة الفاعلية فكذا المقدم واثبته
الشارح بانه لو لم تكن المخلوقات عللا فاعلية بالقوى الفاعلة التي اعطاها الواجب تعالى اياها لا اعطاها اياها
عبثا بل لو لم تفعل افعالها المختصة بها لكانت عبثا لان جميع المخلوقات انما تكون لاجل اعمالها والتالي باطل
فكذا المقدم وايضا لو لم تكن المخلوقات فواعل لاعمالها لكان سعي الطبيعة التي تميز بينها بجهد بليغ وتكيفها
بكيفيات كثيرة وتحفظها بآلات عالية وتشدها لان تفعل اعمالها كما نرى في هذه الامور كلها باعيننا عبثا
ولما كان تسخين النار اولى من تبريدها وحركة الحجر الى الاسفل اولى من حركته الى الفوق ولما اشتكى عاقل من تعذيب
غيره وضربه اياه لكن التوالي باطلة فكذا المقدم قال وان كان هذا الرأي حقا فبالحق سمى بعض علماء اللاتين
الرأي الاول لغويا وخطأ بينا وسماه اقوناس رأيا جنونيا وقال ابن رشد في ذيل دليله المنقول انفا
ان هذا الرأي خارج جدا عن طبيعة الانسان والذين يقبلون مثل هذا ليس لهم عقل مستعد لقبول الصدق
وليست الادلة المذكورة لاثباته مثبتة لانه يجاب عن الاول بان الواجب تعالى علة اولى يفعل جميع معلولات
العلل الثانية وافعالها فعلا وتأثيرا باطنيا بلا واسطة مع العلل الثانية فانها تفعل ايضا مع الواجب تعالى
بذواتها وقواها التي اعطاها الواجب اياها ويجوز ان يفعل علتان فاعليتان مختلفتان بعضها تحت
بعض واكثر كذلك معلولا واحدا بالعدد بل يجب ان يكون كذلك كما بينه المصنف في المتن الثاني
والثلثين من تاسع الثمانية وفي المتن السادس والعشرين حيث قال الانسان والشمس يلدان
انسانا وعن الثاني بان الطبيعيات وان كانت الآلات لقدرة الله تعالى الفاعلة جميع ما سواه كما قالوا

قالوا لكنها ليست الآلات كعصا به يحرك احد حجرا بل مربوطة بالله الذي اعطاها الوجود والقوة
الفاعلة المؤثرة في جميع افعالها ولا يلزم من هذا ان لا تكون عللا فاعلية اصلية لافعالها ومن ثمة قال
بعض الحكماء ان العلة الفاعلية الاصلية على ضربين احدهما اصلية بمعنى تفعل افعالها بلا توقف وما سوى
الله تعالى ليس بفواعل اصلية بهذا المعنى بل آلية واخرهما اصلية بمعنى انها تفعل افعالها بصورتها وقوتها
المختصة والفواعل الثانية علل فاعلية اصلية بهذا المعنى ومن هذا يعلم الجواب من المؤيدات التي ذكرها جبرائيل
لان القائلين بهذا الرأي الاخير يقرون بان الله تعالى يفعل جميع افعالنا فينا وجميع ما سواه على انه علة
فاعلية اولى لكنه لما اعطى القوى الفاعلية لنا ولسائر الاجسام الطبيعية نفعل نحن وهي ايضا معه
افعالنا وافعالها المختصة بنا وبها ولما كان المحرك الاول يحرك تحريكا ازيد من تحريك الاخير على ما علمنا
المص في المتن الثاني والثلثين من تاسع الثمانية حيث قال لان الاول يحرك الاخير والاخير لا يحرك الا له
والاخير لا يحرك شيئا بدون الاول لكن هذا يحرك بدون ذلك فلبيان زيادة اصالته تعالى في الفاعلية
نسبت الافعال المذكورة في المؤيدات اليه تعالى وذهب بعض الفلاسفة الى انه تعالى ليست بعلة فاعلية
بلا واسطة الا للمعلول الثاني وهو للثالث وهكذا الى المعلول الاخير كذا نقل عنهم اقوناس والى هذا
الرأي ذهب ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وما ذهب اليه من آندوس
ليس ببعيد من هذا الرأي فانه قال ان افعال العلل الثانية ومعلولاتها انما تتوقف على الواجب تعالى
توقفا بعيدا وبالواسطة من حيث انه خلقها اولا واعطاها قوة فاعلة لاعمال افعالها ثم حفظها مع
قواها فالنار اذا سخن الماء لا تفعل الله السخونة مستقلا ولا مع النار بل النار تفعلها مستقلا وبلا واسطة
لكنه تعالى اوجدها مع قوتها فيقال انه علة فاعلية بعيدة للسخونة لكن هذين الرأيين مخالفان للبراهين
الطبيعية المذكورة فلا يقبلان وذهب بعضهم الى انه ليس في شيء من الاجسام قوة لان يفعل بها فعلا
بل كل فعل ومعلول يظن ان يفعله علة جسمية انما يفعله جوهر روحي داخل وسار في كل جسم دخولا
وسريانا باطنيا روحانيا مثلا اذا سخنت الخشبة واحرقت بالنار ليست النار مسخنة ومحرقة لها بل
الجوهر الروحي النافذ في هذه النار قال اقوناس وهذا الرأي يرى ان يكون مأخوذا من رأي افلاطون
القائل بان جميع الصور الكائنة في الهيولى الجسمية مشتركة في هذه الهيولى ومعينة ومختصة بها والصور
المجردة مطلقة وكالكليات ولهذا ترى ان تكون علل الصور الكائنة في الهيولى وذهب ابن سينا الى ان العلل
الجسمية تفعل الاعراض والاستعدادات في هيولى العنصريات والعقل الفعال يفعل الصور الجوهرية
فيها لكن القوة الجوهرية السارية النافذة في جميع الاجسام الطبيعية من الاوهام الباطلة والخيالات
العاطلة والصور اي المثل التي قال بها افلاطون مردودة بادلة قطعية اوردها المصنف مواضع
كثيرة والفواعل الجسمية لا تفعل الاعراض والاستعدادات فقط في هيولى العنصريات بل صورها
الجوهرية ايضا اذ لو لم يفعل صورها الجوهرية لما تكونت لانها لا يمكن ان تكون في الهيولى بذواتها كما قلنا
لانها لا طاقة بل تخرج عن قوة الهيولى ولو تكونت من جوهر مفارق او جوهر روحي نافذ لتكونت بذواتها

المحرك الاول يحرك تحريكا ازيد من تحريك الاخير والاول تحريك الاخير والاخير لا يحرك الاول ولا يحرك شيئا بدون الاول والاول يحرك بدون الاخير

وقد استقصينا هذا في الفصل الثامن من البحث للمبداء الصوري **الفصل الثاني في ان العلة الفاعلية ما هي وبيان اقسامه** اعلم ان اوائل الفلاسفة كانوا لم يعلموا العلة الفاعلية والصورية والغائية وانما علموا المادية اي الهيولى والموضوع الذي تصير عنه الاجسام حال كونه موجودا فيها لان اكثرهم الذين تفلسفوا اولا زعموا ان العلل التي تكون في نوع الهيولى هي فقط مبادي جميع الاجسام كما قال المص في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة ثم لما ابتداوا ان يزدادوا الحكمة ولاحظ بعض المتعاقبين للاوائل عدم كفاية العلة المادية لتكون الاجسام كما قال المعلم بعد كلامه المذكور لان الموضوع لا يبدل نفسه كما ان الخشبة والنحاس ليسا علة لان يبدل انفسهما لان الخشبة لا تفعل السرير ولا النحاس الصنم بل شيء اخر علة للتبديل وتفتيشهم هذا التفتيش مبداء آخر اي العلة الفاعلية انتهى سواء وجد العلة الفاعلية سواء وجدها من الحكماء اولا انا اقساغوراس القائل بان العقل علة فاعلية للكل ومحركة او وجد ما قبله هرموتيمس واشار اليها قبلهما ابنده مدبرة الحيوان ودش الت عرو عرفها المص في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب والفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة بانه الذي منه المبداء الاول للتغير والسكون وفي الحادي والثلثين منه بانه الذي منه المبداء للتغير والوقوف او الحركة وقد شرحنا هذين التعريفين قبيل شرح المتن الثاني والثلثين من هذا الكتاب ودفعنا الاسولة الموردة عليهما فلا نكرر ههنا بيانهما **في تقسيم العلة الفاعلية** تنقسم اولا على ما يستفاد من المتن الثاني والثلثين من ثامن الثمانية والرابع عشر من اول الكون والفساد الى العلة الفاعلية الاولى والثانية والعلة الفاعلية الاولى هو المبداء الكلي لما سواه الغير المعلول لغيره بوجه ما بل يوجد بنفسه ويفعل في الكل وهو مبداء كلي له وليس المراد من كونه كليا كونه كليا منطقيا فانه شخص واحد جزئي بل كونه مبداء لكل شيء لا لبعضه كما تكون سائر العلل كذلك والعلة الفاعلية الاولى هو الواجب بالذات فقط والعلة الفاعلية الثانية هو المعلول بطبعه للعلة الاولى الفاعلة والمبداء الاصلي لبعض المعلولات الاخر المتوقف دائما في فعله على العلة الاولى الا انه قادر ان يفعل شيئا بدونها لجميع العلل الفاعلية سوى الواجب بالذات وهذا التقسيم ماخوذ من المتن الثاني والثلثين من ثامن الثمانية ومن المتن الرابع عشر من اول الكون والفساد وتنقسم ثانيا الى العلة الفاعلية الطبيعية والعلة الفاعلية الاخلاقية والطبيعية هو المؤثر في المعلول بالذات وبلا واسطة كما ان الاب علة فاعلية للابن والنار لنار اخرى والعلة الفاعلية الاخلاقية هو الذي يؤثر في شيء لا بالذات وبلا واسطة بل بها بان يحركها لان تفعل شيئا كالآمر والامر والناصح ومن ثمه ذكر المص في المتن التاسع والعشرين بعد تعريفه العلة الفاعلية مثالا لكل منهما حيث قال كما ان المدبر علة والاب للولد وكل فاعل للمفعول ومغير للمتغير والعلة الاخلاقية ترجع الى الطبيعية وبعضهم قسم الاخلاقية الى الاختيارية والحثية والاختيارية هي العلة الفاعلية الاخلاقية التي تفعل افعالها بالارادة والحثية هي الفاعلية الاخلاقية التي تحرك الاخر لان يفعل كالآمر والمدبر والواعظ والاختيارية تخالف العلة الطبيعية من جهة ان العلة الطبيعية اذا اجتمع مع جميع ما لا بد منه لان تفعل لا يمكن ان لا تفعل والاختيارية اذا اجتمع مع جميع ما لا بد منه لان تفعل يمكن ان تفعل وان لا تفعل وتوافقها من جهة انها ايضا تؤثر في معلولاتها بالذات لا بواسطة كما تؤثر الطبيعية بالذات في معلولاتها وتنقسم ثالثا الى العلة الفاعلية بالذات والعلة الفاعلية بالعرض والعلة الفاعلية بالذات هي التي تفعل معلولها بذاتها لا بسبب عارض لها كالبناء للبناء والنقاش للنقش والعلة الفاعلية بالعرض على ضروب الاول هو الذي يعرض على العلة الفاعلية بالذات كالموسيقي حين نقول الموسيقي يبني بيتا فان العلة الفاعلية للبيت هو البناء لا الموسيقي لكن عرض له ان يكون موسيقيا وكپولقليطوس حين نقول انه يفعل صنما فان العلة الفاعلية بالذات هو الصانع لا پولقليطوس لكن عرض له ان يسمى باسم پولقليطوس كما قال المص في المتن الثالث من هذا الكتاب وايضا بعض العلل تكون عللا وكذا اجناس بعض كما ان پولقليطوس علة بوجه والصانع علة بوجه اخر لانه وقع على الصانع ان يكون پولقليطوس والثاني هو رافع المانع كما ان رافع العمود المانع لسقوط البيت المائل بالطبع الى الاسفل علة بالعرض لسقوطه والثالث هو اللامانع الذي يقدر ويليق ان يمنع وجود المعلول لكنه لا يمنع كما ان عدم حضور رئيس السفينة الذي كان حضوره فيها علة لسلامتها علة لغرقها كما قال المص في المتن الثلثين من هذا الكتاب وتنقسم رابعا الى المشتركة مع معلولها في المعنى والى غير المشتركة معه في المعنى والمشتركة مع معلولها هي التي تفعل معلولا من نوعها كما ان النار تفعل نارا والانسان انسانا كما قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس لطبع الافعال في الحيوانات ان تفعل هي شيئا كنفسها والعلة الغير المشتركة مع معلولها هي التي تفعل شيئا من غير نوعها كما ان الشمس تفعل المعادن والانسان كما قال المص في المتن السادس والعشرين من هذا الكتاب الانسان والشمس يلدان الانسان والعلة المشتركة في المعنى محيطة بالصورة والذات لمعلولها والعلة الغير المشتركة محيطة له بالقوة واحاطة المعلول بالقوة ليس الا ان يكون في العلة المحيطة قوة لان تفعل شيئا مخالفه بالطبع واحاطة المعلول بالصورة والذات ليس بمعنى ان العلة محيطة في نفسها للمعلول المعين الواحد بالعدد والصورة الواحدة بالعدد وثم تخرجها في الموضوع الذي تعمل فيه لان الصورة لا تنتقل من موضوع الى موضوع بل بمعنى ان العلة ذات صورة بالفعل تخرج في الموضوع فردا معينا من نوعها ويلزم مما ذكر ان تكون العلة المشتركة في المعنى ومعلولها متحدين بالنوع والكمال الذاتي والعلة الغير المشتركة اكمل نوعا وكمالا ذاتيا من معلولها ويثبت هذا بانه لما كانت العلة الغير المشتركة مخالفة بالنوع لمعلولها فاما ان يكون نوعها اكمل من نوع معلولها او انقص منه او مساويا له لا يمكن ان يكون مساويا له لان كل نوع منها مباين للاخر لان الانواع متباينة كالاشخاص كما قال المص في عاشر ما بعد الطبيعة ولا يمكن ان يكون شيء مباين لامر مساويا له ولا يمكن ان يكون انقص منه اذ لا يمكن ان يكون معلول اكمل نوعا من علته الاصلية فبقي ان يكون نوعها اكمل من نوع معلولها وتنقسم خامسا الى العلة الفاعلية الكافية المساوية والى العلة الفاعلية الغير الكافية اللامساوية والعلة الفاعلية الكافية المساوية هو الفاعل الذي يكفي في ايجاد معلوله والعلة الفاعلية الغير الكافية اللامساوية هو الفاعل الذي لا يكفي في ايجاد معلوله بل يوجد مع غيره قال اسقوطس وهرتاوس اذا كان جميع الكمالات الذاتية الكائنة في المعلول مندرجة بالذات في العلة الفاعلية او وجدت كلها فيها تكون تلك العلة علة كافية مساوية في ان تفعل معلولها من غير احتياج الى فاعل آخر واذا لم يكن كذلك تكون غير كافية لا مساوية واعترض عليهما آرياغا بان ما قالا كاذب لان الواجب تعالى محيطة بما هو اعلى من جميع الكمالات الكائنة في المعلولات لكنه تعالى لا يوجده بدون فاعل اخر كذلك النار الفاعلة نارا اخرى شاملة لجميع الكمالات الكائنة في النار

الاخرى مع انها انما تفعلها مع الواجب تع لا وحدها انتهى لكنه اذا ابقى مرادهما في قولهما في غير احتياج الى فاعل
آخر و قيد الفاعل الآخر بقيد في جنسه و مرتبته لا يكون قولهما كافيا فان الواجب تع المحيط بالكمالات التي لا تتناهى
في جميع الكمالات الكائنة في معلوله لا يفعل معلوله مع فاعل آخر في جنس العلة الاولى و مرتبتها بل مع العلة
الثانية التي ليست في جنس العلة الاولى التي ليست في جنس الثانية ولا في مرتبتها و التحقيق ان العلة الكافية التي
تكفي وحدها في ايجاد معلولها اما بلا مقارنة علة اخرى اصلا كما ان الواجب تع علة كافية بهذا المعنى للعقل الاول
او بلا مقارنة علة اخرى في جنسها و مرتبتها الا بلا مقارنة علة اخرى في غير جنسها و مرتبتها كالواجب تع فانه
علة كافية في ايجاد معلولات العلل الفاعلية الثانية مع العلل الفاعلية الثانية التي ليست باله ولا في مرتبته
بلا مقارنة علة اخرى في جنس الآله و مرتبته اذ ليس الآله جنس و ليس في مرتبته شيء آخر اذ لا اله الا الله و كالنار
فانها علة فاعلية كافية لايجاد نار اخرى بلا مقارنة علة اخرى في جنسها و مرتبتها اى بلا مقارنة نيران اخرى
لا بلا مقارنة الافلاك و العقول و الواجب تع التي ليست في جنس العلل الفاعلية السافلة ولا في مرتبتها
بل اعلى و كذا الا بلا مقارنة المادة التي ليست في جنس العلة الفاعلية و العلة الغير الكافية اللامساوية و بخلافها
و تنقسم ايضا الى العلة الفاعلية الكلية و الجزئية و العلة الفاعلية الكلية هو الفاعل الذي يفعل اما جميع المعلولات
كالواجب تع فانه يتوقف عليه الفلك و مجموع الطبيعة كما قال المص في المتن التاسع و الثلثين من الثاني عشر

الواجب تعالى علة فاعلية لجميع المعلولات

مما بعد الطبيعة او اكثرها كالعقول و الافلاك الفاعلة للمعلولات الواقعة تحت فلك القمر و تنقسم ايضا الى القريبة
و غير ذات الواسطة و البعيدة ذات الواسطة و الاولى هي الفاعل المؤثر في المعلول بلا واسطة و الثانية هو
الساعي في ايجاد المعلول بواسطة مثل العلة البعيدة للاستدلال هي النفس الانسانية ثم العقل و القريبة
ملكة العلم كما علمها المص في المتن الثاني و الثلثين و في المتن الخامس و الخمسين من ثاني النفس و تنقسم ايضا
بان بعضها كالذي منه و بعضها كالذي به و العلة الفاعلية كالذي منه هو الفاعل الذي يفعل الفعل كالنار
التي تفعل الحرق و القطاع الذي يفعل القطع لان الافعال ~~الحاصلة~~ للفاعل كالذي منه كما قال المص
في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة و العلة الفاعلية كالذي به على ضربين احدهما اصلي و اول و هي الصورة
الجوهرية و الثاني قريب و كالآلي و هي القوة مثل النفس الناطقة علة فاعلية كالذي به اصلية للابصار
و لهذا عرفها المص في المتن الرابع و العشرين من ثاني النفس بانها التي بها نحيى و نحس و نتحرك و نعقل اولا
و القوة الباصرة علة فاعلية كالذي به قريبة لانها نبصر شيئا و تنقسم ايضا الى اربعة اقسام اى المكملة و المهيئة
و المعينة و المدبرة فالمكملة هي التي تعطي الحركة او التبدل الكمال كالفاعل الذي يفعل الصورة الجوهرية في المكون
و المهيئة هي التي تهيئ الهيولي الموضوع الى الكمال المؤخر و المعينة هي التي لا تعمل للغاية المخصوصة بها بل لاجل
غاية شيء آخر و المدبرة هي التي تعلم الفاعل المحثوث علما يعمل عمله به لان الفاعل المحثوث يعمل بعلم علمه المدبر و لذلك
يقال المكون محركا للاجسام الطبيعية الثقيلة و الخفيفة من حيث انه يعطي لها صورة نتحرك بها هكذا قال
توماس اقوناس في شرح المتن الثامن عشر من هذا الكتاب و قال في الفصل الخامس من خامس ما بعد الطبيعة كذا
قسم ابو سينا العلة الفاعلية **الفصل الثالث في بيان ان العلة الفاعلية باي شيء تتعين في الفعل**

في الفعل الاول و في الفعل الثاني قال الشارح انطلق ظنا صادقا ان الواجب تع يفعل افعاله بذاته
و بلا واسطة و جميع ما سواه هيولانية كانت اولا هيولانية مسماة عندنا بالملائكة تفعل افعالها بقواها
التي هي مبدء بلا واسطة لافعالها و هذه القوى خواص عرضية لها مغايرة بالذات لها و لهذا نتعقل بالعقل
و نريد بالارادة و نبصر بالباصرة قريبا و المقصود ههنا ان نجد باي شيء يكون الفاعل مستعدا في الفعل الاول
اى بالقوة لان يفعل افعاله و هو بعينه ان نجد اى شيء علية الفاعل بالقوة و العلل الفاعلية بعضها فاعلات
بالقوة و بعضها فاعلات بالفعل كالباني لبيت سيبنيه و الباني لبيت الآن كما قال المص في المتن الرابع
و الثلثين من هذا الكتاب و الفاعلات بالقوة نسميها عللا في الفعل الاول و الفاعلات بالفعل نسميها عللا
في الفعل الثاني و اذا علم هذا فليعلم ان العلة الفاعلية تكون علة اصلية في الفعل الاول بصورتها الجوهرية
و تكون علة قريبة و بلا واسطة في الفعل الثاني بقوتها مثلا النار تكون علة اصلية في الفعل الاول لان تسخن
شيئا بصورتها الجوهرية و قريبة بالحرارة و اذا كان احد صاحب ملكة شيء يكون بالنظر الى النفس الناطقة و
بالنظر الى عقله علة في الفعل الاول اى بالقوة لان يتفكر و بالنظر الى ملكته التي استعملها بالفعل علة قريبة
له بلا واسطة **بيان علية العلة الفاعلية بالفعل** اختلف علماء اللاتين في تعيينها فذهب كثيرون منهم
الى انها فعل الفاعل و الى هذا ذهب اقوناس و آبرتس و سكاتس و رهابين فونمبرجنسيس و روبيس
و آورسا و انكر سوبخس و مركاس و آبا و قس و فونسكه كونها علية بالفعل فعله و قال
سوبخس انها اعطاء الفاعل المعلول الوجود و قال آبا وقس انها عمل الفاعل و بين البعض قوله بانه
انكر كون الفعل الممتنع عن الفاعل الموجود ~~بالفعل~~ في الذهن علية العلة الفاعلية بالفعل و سلم كون الفعل
الموجود في الفاعل عليتها بالفعل لان العمل هو الفعل الموجود فيه و كلام فونسكه مضطرب في تعيينها و قال
رهابين فوميلتنسس ان علية العلة الفاعلية بالفعل ليست هو الفعل الممتنع عن الفاعل بل الاولى ان
تكون هو العمل الكائن فيه اى تأثيره في المعلول و اخراجه بالفعل شيئا من العدم الى الوجود ثم قالوا ان
علية العلة الفاعلية بالنظر الى وجودها الخارجي لا ينبغي ان يختلف فيه فان الاولى ان يقال هي العمل
دون الفعل انتهى قال الشارح و نحن نقول علية العلة الفاعلية بالفعل سوى علية الواجب تع لا تخلو اما
ان تكون ذاتها او قوتها او المعلول الذي توجده او اضافة الفاعل الى المفعول او الفعل و العمل لا يجوز
ان تكون ذات العلة الفاعلية لانه كلما توجد علية العلة الفاعلية بالفعل توجد العلة بالفعل و ظاهر ان ذات
شيء قد توجد بالفعل و ليست علة بالفعل و لا يجوز ان تكون قوتها الفاعلة لان العلة الفاعلية تكون ذات
قوة فاعلة دائما و ليست علة بالفعل دائما و لهذا قسم المص في المتن الثالث و الخمسين من ثاني النفس
و قال الحس يقال على ضربين احدهما كالقوة و الآخر كالفعل و كذا الاحساس يكون تارة بالقوة
و تارة بالفعل انتهى و لا يجوز ان يكون معلولها الذي توجده لان العلية بالفعل متقدمة بالطبع المعلول
و المتقدم لا يكون عين المتأخر و لا يجوز ان تكون اضافة الفاعل الى المفعول بالفعل لان اضافته اليه
انما تكون بعد عليته بالفعل له و ايجاده اياه و المتأخر بالذات لا يكون عين المتقدم بالذات فعليتها

بالفعل امّا فعل الفاعل او علمه الموجود ان فيه لكن فعل الفاعل اولى عليها من علمه وتثبت كون علية العلة الفاعلية
بالفعل هو فعل الفاعل الموجود فيه بان عليتها بالفعل هو الذي يكون هو ويسمّى به الفاعل فاعلا بالفعل كما ان زيدا
يكون ويسمّى ضاربا بالفعل بسبب ضربه بالفعل والذي يكون ويسمّى به الفاعل فاعلا بالفعل هو فعل الفاعل
الموجود فيه ولهذا عرّف مؤلّف المبادي الستة غليرتُسْ بُورَّ تُتُورُ الفعل بانّه الذي يسمّى به شئ فاعلا
فعلية العلة الفاعلية بالفعل هو فعل الفاعل الموجود فيه وايضا كما ان الابيض والحار من مركبات مقولة الكيف
كذلك ~~المركبات من مقولة~~ الفاعل من مركبات مقولة الفعل فكما ان الابيض والحار يكونان ابيض وحارا بالفعل
بالبياض والحرارة الموجودين فيهما وايضا قد عرف المص الفعل في الفصل الثالث من ثالث الثمانية بانّه
فعل الفاعل من حيث انّه فاعل وكماله فيه يكون الفاعل من حيث انّه فاعل فاعلا بالفعل فهو علية العلة الفاعلية
وايضا لو ارتفعت جميع الاحوال الغير اللازمة للفاعلية من فاعل وبقى فعله يكون هذا الفاعل فاعلا ولو ارتفع
فعله لا يكون فاعلا وان بقيت معه سائر احواله ففعله هو عليته بالفعل ونثبت كون علية العلة الفاعلية
اوّل على علية العلة الفاعلية بالفعل من علمه اى من العبارة التى تعبّر عنها بالعمل اى آخر بان آخر اى العمل صنعة
العلة الفاعلية كما ان تفرقة البصر علّة الابيض فكما ان الابيض لا يصير ابيض بالفعل بالتفرقة بل بالبياض
كذلك الفاعل لا يكون فاعلا بالفعل بآخر اى العمل بل بالفعل نعم ان فسّر آخر بالفعل يصحّ ان يكون عين
علية العلة الفاعلية بالفعل لكن استعماله بهذا المعنى ليس بشايع ثم اعلم ان فعل الفاعل علية علة الفاعلية
في تكوّن المعلول فقط بل في حفظه ايضا اذا كان محتاجا بطبعه الى الحفظ لانه يوجد بعض معلولات لا تعبر
من الفاعل اذا ابتدأت ان تكوّنت فقط بل بعد ان تكوّنت تبقى وتدوم بفعل الفاعل الحافظ المبقى ايّاها
ما دامت تبقى وتدوم بحيث لو انقطع هذا الفعل المبقى تنعدم في آن انقطاعه كما ان الجسم النيّر لا يفعل النور
فقط في الجسم القابل له بل يبقيه فيه ايضا بحضوره ولهذا قال المص في المتن التاسع والستين من
ثالث النفس النور حضور النيّر عند المنوّر فلو انقطع حضوره لا يبقى منوّرا بل يصير مظلما في الحال وكذلك
يتوقّف وجود العالم على ايجاد الله تعالى بحيث لو انقطع ايجاده ايّاه ينعدم في الحال وهذا الفعل يسمّى
ايجادا واخراجا واعطاء حين اوجد الفاعل المعلول به واخرجه به من القوة الى الفعل واعطاه الوجود
به وابقاء حين ابقاه وبما قرّرنا ينحلّ عقدة الاشكال الذي عجزت علماء اللاتين في حلّه فانهم استشكلوا
في ان علية العلة الفاعلية الثانية هل هي مغايرة للفاعل ومعلوله ام لا ولم يأتوا بجواب شاف لان علية
العلة الفاعلية سوى الواجب تع التى تفعل بها عرض لانها فعل كما حقّقناه ولا شئ من الفواعل التى تفعل
بعرض لانها جواهر فعلية العلة الفاعلية الثانية التى تفعل بها ليست عين الفاعل ولان كثيرا من المعلولات
جواهر وعلية العلة الفاعلية التى تفعل بها ليست بجوهر كثير من المعلولات ليست بعلية العلة الفاعلية
والمعلولات العرضية كالحرارة التى توجدها النار في الماء او الخشبة ليست بفعل وتأثير بل انفعال
وتأثّر وعلية العلة الفاعلية الثانية فعل وتأثير كما مرّ فالمعلولات العرضية ليست بعلية العلة الفاعلية
الثانية فان عارضت بان فعل الفاعل لا يمكن ان يكون علية العلة الفاعلية بالفعل لان فعل الفاعل معلول

معلول مخصوص للعلة الفاعلية لانّه يتوقّف عليها بالذات ويأخذ منها الوجود ولا يمكن ان يكون شئ مما يكون
معلولا للعلة الفاعلية علية العلة الفاعلية بالفعل لهذه العلة الفاعلية لان العلية متقدمة من المعلول من حيث
انّه معلول والمعلول مؤخّر منها ففعل الفاعل لا يمكن ان يكون علية العلة الفاعلية بالفعل قابلتك
بان فعل الفاعل متوسط بين الفاعل والمفعول كالنحت فانّه متوسط بين النجار والسرير فينسب
الى الفاعل والمفعول فاذا لاحظناه منسوبا الى الفاعل فهو عرض قائم به ولمّا كان من خواص العرض
ان يفعل به موضوعه في الخارج يفعل به الفاعل فيه ويجعله هو منفعلا واذا لاحظناه منسوبا الى المفعول
فهو وسيلة الى وصول اثر الفاعل اليه ومعلول للفاعل لكنه معلول به يؤثّر في المفعول لان الفاعل انّما
يفعل بتوسطه **الفصل الرابع في شروط علية العلة الفاعلية** اختلف علماء اللاتين في بيان شروط
علية العلة الفاعلية مخلوقة كانت او خالقة اختلافا كثيرا والشروط التى ينبغى ان يبحث عنها ههنا
اربعة الاوّل ان الفاعل هل يجب ان يكون موجودا لان يفعل ام لا الثانى انّه هل يجب ان يكون مغايرا لما يفعل
فيه ام لا الثالث انّه هل يجب ان يكون قريبا منه ام لا الرابع انّه هل يجب ان يكون لا مشابها له او ضدا له
ايضا **في بيان ان الفاعل مطلقا هل يجب ان يكون موجودا لان يفعل ام لا** اعلم اولا ان موجودية الفاعل
ليست من الشروط الخاصة لان يفعل في شئ لانه من لوازم الشرط الذي هو ان لا يكون محاطا في العلة كذاتي
من ذاتياته وسببا صالحا لفعله وعلمه كما بيّنا في الفصل الخامس من البحث الثالث ووجود كل شئ محاط فيه
احاطة باطنية وبالذات وسببا صالحا لفعله وعلمه فليس من الشروط الخاصة لان يفعل الفاعل بل هو كامر
ذاتي ولازم اولا لان يفعل الفاعل واذا علمت هذا فاعلم ان بعض العلماء ذهبوا الى ان بعض الفواعل الطبيعية
المنعدمة بالفعل والموجودة قبل بلا واسطة تفعل حقا وطبعا بعض الافعال وان لم تكن موجودة في ان الفعل
والى هذا ذهب قابَرْتُش وزَكُش وبعض آخر وذهب بعضهم الى ان الفاعل الطبيعى المعدوم لا يمكن ان يفعل
شيئا بقوته الطبيعية الا ان يقوّيه ويقدره الله تع القادر على الاطلاق والى هذا ذهب اَنْتُنِشْ واقوناس
ودُورَنْدُسْ سُوتُوْ وذهب بعضهم الى ان موجودية الفاعل امر ضرورى لان يفعل بحيث لو لم يوجد لا يمكن
ان يفعل شيئا حين عدمه لا بالقوى الطبيعية ولا بالقوى الفوق الطبيعية والى هذا ذهب سُكُرُغُ
وتُرَنْدُسْ ومَاشْتِيرْنُيُسْ وكثيرون آخرون وقال الشارح الفاعل الطبيعى الا موجود في الخارج حين
يفعل الموجود قبل هذا بلا واسطة وبلا انفصال يلاحظ على وجهين يلاحظ من جهة انّه انعدم في نفس
الامر لكن طبع في شئ قبل ان ينعدم مثل قوته الفاعلة والقابل فيه سالمة ويلاحظ من جهة انّه انعدم في نفس الامر
وما طبع ولم يلق قوة مماثلة لقوته في شئ واذا علم هذا فاقول اوّلا ان الفاعل المنعدم الملحوظ بالوجه الاوّل
يمكن ان يفعل حقا بالفعل شيئا طبيعيا حين انعدامه بقوته الطبيعية لانّه لو رمى احدهما الى الآخر فمات واحد
سهم الآخر بعد موته وقتله نقول قتله الرامى المائت بعد الرمى وقبل الاصابة بسبب انّه وضع وطبع في السهم
قوة مماثلة لقوته وكذا الحال في بعض ذكور الحيوانات فانها اذا القت نطفها في ارحام الاناث المستعدة
للولادة وضعت بقويها في تلك النطف قوى مماثلة لقويها كالمصورة والمولّدة ثم ماتت وانعدمت وبقيت

الاناث وولدت منها الاولاد ويكون هذه الذكور والاولاد لها ويقال انها فاعلة لها مع انها قد انعدمت
حين التصوير والولادة ويثبت هذا الامر الاول بانه يكفي لان يقال لشيء ما فاعل في شيء آخر اذا امسه بالمس الفاعلي
اذا وصل قوته الفاعلة اليه كما افادنا المفيد الاول في الفصل الثاني من سابع الثمانية واقول ثانيا لا يمكن ان يكون
المعدوم الذي لم يضع مثل قوته في امر آخر فاعلا بقوة طبيعية او بقوة اخرى اعلى من الطبيعة لشيء لم يصل قوته
اليه بنفسه او بواسطة امر ما لان الشيء الذي انعدم ولم يضع قوته في شيء ليس بمحرك واذا لم يكن محركا لشيء لم يكن
هذا الشيء متحركا لان كل متحرك انما يتحرك من غيره ولو لم يكن متحركا لم يكن متكونا لما قال المصنف في المتن الاول وما بعده
من تاسع الثمانية يستحيل ان يوجد التكون الا ان يوجد الحركة ولو لم يكن متكونا لم يكن معلولا للمعدوم الذي لم يضع قوته
في امر آخر فلم يكن هذا المعدوم علة فاعلية له لكن المقدم حق فكذا التالي ولان الفاعل الطبيعي متى انعدم لا يوجد فيه
قوة فاعلية حين انعدامه ومتى ما لا يوجد فيه قوة فاعلية [illegible] لا يفعل في شيء ولان الفاعل المفروض
معدوم ولا شيء من مفيد الوجود بمعدوم ولان ما ليس له وجود كيف يعطيه الى الغير ولهذا قالوا مفيد الوجود
يجب ان يكون موجودا فالفاعل المفروض ليس بمفيد للوجود وما اجابوا به اصحاب الرأي المقابل لهذا الرأي
من ان الفاعل الذي انعدم قبل ان توجد معلوله وان ليس بموجود في الخارج بصورته الموجودة كسائر
الموجودات الخارجية لكنه موجود فيه بصورته العقلية كسائر العلل فباطل لانه اذا لم يكن موجودا في الخارج بصورته
الموجودة كسائر الموجودات لا يمكن ان يكون موجودا فيه بصورته العقلية لان ثبوت العقلية في الخارج مستلزم لثبوته
في الخارج لان ثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوته في ذلك الظرف فيلزم ان يكون موجودا في الخارج وان
لا يكون موجودا فيه في آن واحد وان ارادوا بقولهم هذا ان الفاعل المذكور وان لم يكن موجودا بالفعل لكنه
موجود فيه بصورته العقلية اي عليته وقوته موجودة في شيء موجود في الخارج يكون رأيهم موافقا رأينا وقال
بعض المخالفين لرأينا ان الفاعل وان لم يكن موجودا مع المعلول في آن واحد لكنه قد وجد قبله بلا واسطة
وانفصال ووجوده قبله كذلك تماس وتلاصق ما بين الفاعل ومعلوله وهذا التماس والتلاصق يكفي
لان يؤثر ويفعل في معلوله ويكون فاعلا له واستدلوا على هذا بان نسبة الفاعل الى معلوله بالنظر الى الثبات
والبقاء او قل بالنظر الى الزمان كنسبته اليه بالنظر الى المكان فكما اذا كان بينهما تماس وتلاصق في المكان يكون
احدهما فاعلا وموجدا للآخر ويكون هذا التماس والتلاصق المكاني كافيا في هذا كذلك يكون التماس والتلاصق
الزماني بينهما كافيا في ان يكون احدهما فاعلا موجدا للآخر وان لم يجتمعا في الوجود في آن واحد ونقول ان هذا
الاستدلال ليس بشيء لان قولهم كذلك يكون التماس الى آخره كذب لان الفاعل اذا لاصق معلوله ملاصقة
مكانية يكون كل منهما موجودا في الخارج في آن واحد فيكون بينهما ملاصقة بالفعل حقيقة والفاعل المعدوم
ليس موجودا في آن وجود معلوله المفروض فلا يكون بينهما ملاصقة بالفعل حقيقة حتى يكون تماسهما وتلاصقهما
الزماني كافيا في ان يكون المعدوم فاعلا موجدا لهذا المعلول المفروض كما كان التماس والتلاصق المكاني
كافيا وكيف يمكن ان يتلاصقا مع ان المتلاصقين على ما قال المصحح في المتن الثاني والعشرين من خامس الطبيعيات اللذان
يكون حداهما معا ويستحيل ان يكون حد الفاعل المعدوم في الخارج مع حد المعلول الموجود فيه في وقت انعدامه و

وهذا يتبين الى التبيان وان عارضوا بان الزمان يفعل الآن الذي هو موجود آنا وحالا مع ان الزمان لا يوجد حين يفعله
بجزء حاضر بل بجزء ماض ومستقبل متصلين كما قال المصحح في المتن الخامس والمائة وكذلك الحركة تفعل التحرك مع انها
ليست بموجودة بجزء حاضر والا لم يكن امرا اتصاليا فيلزم ان يكون الفاعل موجودا حين يفعل معلوله وبان
الاستعدادات السابقة تكون علة لتكون الصور الآتية في الهيولى لان الصور الآتية انما تخرج من القوة الى الفعل
بسبب الاستعدادات الغير الموجودة حين تكون الصورة لانها قد كانت في المركب الكل المركب وهو فقدت حين
تكونت الصور الآتية في الهيولى فعلم من هذا ايضا انه لا يلزم ان يكون الفاعل موجودا حين يفعل في المعلول
اجبنا عن المعارضة الاولى بان الآن والتحرك وكل ما لا ينقسم لا يتحرك بالذات وكل ما لا يتحرك بالذات لا يتكون
بالذات كما علمنا المعلم الاول في الفصل الاخير من سادس الثمانية لان كل ما يتكون بالذات يتكون بالحركة
المعقبة فيه كما قال في المتن الخامس من تاسع الثمانية فالآن والتحرك والآن كل ما لا ينقسم لا يتكون بالذات
فان الزمان لا يفعل الآن بالذات والحركة لا تفعل التحرك بالذات وبان الآن الكائن في الزمان لا يفعله الزمان
بل العقل الذي يفعل بمجموع حركة الفلك الاول الذي هو الزمان وجود الآن بما يفعل الكل يفعل اجزاؤه ايضا
كما ان النار اذا سخنت الماء تسخن جميع اجزائه ايضا وايضا ان نسبة الآن الى الزمان والتحرك الى الحركة كنسبة
النقاط الى الخط فكما ان الخط لا يفعل النقاط كذلك الزمان والحركة لا يفعلان الآن والتحرك وعن الثانية
بان الاستعدادات السابقة ليست بعلة فاعلة لتكون الصورة بل معدات له والمكون هو الجسم المفسد بقوته
الصورة الاولى المخرج بها صورة مشابهة لصورته من هيولى الجسم الفاسد وتفصيل ذلك في الكتاب الاول من الكون
والفساد فارجع اليه ان شئت **الفصل الخامس في انه هل يجب ان يكون الفاعل مغايرا للموضوع الذي يفعل فيه
او لا يجب ان يكون مغايرا له ويجوز ان يفعل في نفسه** قال الشارح ذهب ابن سينا في الفصل الخامس
من المقالة الاولى من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء الى انه لا يجب ان يكون كل [illegible] فاعل مغايرا للمعلول بل بعض
الفواعل يفعل في نفسه فانه قال فيه قد يقع عن الاجسام التي قبلنا افعال وحركات فنجد بعضها صادرة عن
اسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الاحوال والحركات مثل تسخن الماء وصعود الحجر ونجد بعضها يصدر
عنها افعال وحركات صدورا عن انفسها من غير ان يستند صدورها الى سبب غريب كالماء فانا اذا سخناه
ثم خليناه عنه يبرد بطباعه والحجر اذا اصعدناه ثم خليناه عنه يهبط بطباعه وعسى ان يكون ظننا بالبذور
في استحالتها نباتا والنطف في تكونها حيوانات قريبا من هذا الظن ونجد ايضا الحيوانات تتصرف في انواع
حركاتها بارادتها ولا نرى قاسرا لها من خارج يصرفها تلك التصاريف غير مرتسم في انفسنا تخيل ان تلك
الحركات وبالجملة الافعال والانفعالات الصادرة عن الاجسام قد تكون بسبب خارج غريب وقد تكون
عن ذاتها لا من خارج ثم الذي يكون عن ذاتها لا من خارج فنحن في اول النظر نجوز ان يكون بعضه لازما طريقة
واحدة لا ينحرف عنها ويكون بعضه متفنن الطرائق مختلف الوجوه ومع ذلك فيجوز ان يكون كل واحد
من الوجهين صادرا بالارادة وصادرا لا عن الارادة بل كصدور الرض عن الحجر الهابط والاحراق من النار
المشتعلة وهذا ما يرتسم في انفسنا انتهى وتبعه شقوطس وغرغوريوس وآرماتياس وباندس وترتادس

ويأوُلُسْ آبَزِ وجمع كثير آخر فانّهم قالوا لا يجب ان يكون كل فاعل مغاير للموضوع المنفعل فان الفاعل ينقسم
الى الفاعل المشترك مع معلوله في النوع والفاعل الغير المشترك مع معلوله فيه والفاعل المشترك مع معلوله
في النوع يجب ان يكون مغاير المعلوله والفاعل الغير المشترك فيه لا يجب ان يكون مغاير المعلوله وقال شتابج كل
علة فاعلية بالحركة الطبيعية والفعل المتعدي مغايرة في نفس الامر للعلة المادية القابلة للفعل ثم قال مغايرة
الفاعل للمنفعل كلية في الفواعل المشتركة في النوع لان شيئا واحدا لا يمكن ان يكون بالفعل والقوة معا وليست مع معلولاتها صح
كلية في الفواعل الغير المشتركة في النوع معها اذ لا يجري الدليل فيها ولا يثبتها دليل آخر انتهى ولا يخفى ان الفواعل
الغير المشتركة في النوع مع معلولاتها تفعل افعالها بالحركة الطبيعية والفعل المتعدي فلا يخلو اما ان يكون
قوله الاول كل علة فاعلية بالحركة الطبيعية والفعل المتعدي مغايرة في نفس الامر للعلة المادية كاذبا او يكون
قوله الثاني وليست كلية في الفواعل الغير المشتركة في النوع كاذبا وقسم قرآريش وقاير آؤلس وزآبارآ
وبعض اخر الفاعل الى الفاعل الذي يفعل بالفعل المتعدي الحقيقي والفاعل الذي يفعل بالصدور
والجريان الطبيعي كصدور الاعراض الذاتية من الاشياء ثم قالوا كل فاعل بالفعل المتعدي الحقيقي يجب ان يكون
مغاير المنفعله والفاعل الذي يفعل بالصدور والجريان لا يجب ان يكون مغاير المعلوله والى هذا اري
ان ذهب اقوناس في بعض اقواله وقال ربما بين قوثمبرجنيستش وتولتش ان بعض الافعال مستقيمة
كالتسخين وبعضها منعكسة كرجع بعض افعال الفواعل اليها من بعض الاشياء القابلة اياها الخارجة
عن تلك الفواعل اليها كالنور الراجع من مقابلة الى النير قالوا الفواعل بالافعال المستقيمة يجب ان يكون
مغايرة لمعلولاتها والفواعل بالافعال المنعكسة يمكن ان تفعل في نفسها وقسم بعضهم الافعال الى المفسدة
والمكملة والفعل المفسد هو الذي يخرب صورة ما يتعلق به كاحراق النار للخشبة والمكمل هو الذي يكمل ما يتعلق
به كالافعال الباقية مثل الابصار والسمع واللمس والتعقل وغيرها والفواعل بالافعال المفسدة يجب
ان يكون مغايرة لمعلولاتها ولا يمكن ان يفعل شيء منها في نفسها بها والفواعل بالافعال المكملة لا يجب اصلا
ان يكون مغايرة لمعلولاتها بل يجوز ان تفعل بها في نفسها لان الافعال تقبل فيما صدر منه على ما قال المص
في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فينفعل شيئا من فعله والى ما ذهب اصحاب هذا الرأي
في الافعال الباقية ذهب اليه ايضا شتابج وقال بعضهم ان كان الكلام في الحيوانات فلا شك في ان الفاعل
والمنفعل والمحرك بالكسر والمحرك بالفتح يجب ان يكونا متغايرين ولا يمكن ان يفعل شيء منها في نفسه
ولا ان يحركها لان الفاعل والمحرك فيها جزء منها والمنفعل والمحرك جزء اخر وان كان الكلام في غير
الحيوانات كالاجسام الثقيلة والخفيفة وما يكون في احكامهما فيمكن ان يفعل شيء منها فعلا قريبا
بالالة في نفسه لا اصالة لكن مثل هذا الفعل يعطي المكون لان الاجسام الثقيلة والخفيفة تحركها
فاذا كان المكون منفصلا من المتحرك يجب ان يكون الفاعل والمنفعل والمحرك والمتحرك متغايرين
وذهب شراح اليونان كسمبليقيوس وثمستيوس وتبعهم ابن رشد القرطبي وتوماس اقوناس بين
في ابتداء شرحهم للكتاب السابع من الثمانية وفي شرحهم للمتن الرابع والثلثين من تامن الثمانية حيث

حيث قال يحكم المص فيه بان كل ما يتحرك يجب ان يحركه الآخر وفي شرحهم للمتن الاربعين منه حيث
يقول فيه ان كل ما يتحرك يجب ان يكون قابلا للانقسام الى القابل للانقسام وانما فيستحيل ان يحرك
المحرك نفسه الى ان كل فاعل منفصل عن معلوله يجب ان يكون مغايرا له وكل فاعل غير منفصل عن معلوله
يجب ان يكون له جزء ان يفعل ويحرك باحدهما وينفعل ويتحرك بالآخر فيجب ان يكون الفاعل والمحرك مغايرا
للمعلول والمتحرك وان لا يفعل شيء في نفسه ولا ينفعل من نفسه ولا يحرك شيء نفسه ولا يتحرك من نفسه
والى هذا الرأي ذهب الشارح ايضا في الاستدلال على انه لا يجب ان يكون مخرج كل مغاير المعلوله
بل يقع ان يفعل بعض الفواعل في نفسها لما كان كل فاعل سوى الواجب تع يستدعي موضوعا
موجودا لان يفعل عمله عليه والا لفعل على المعدوم وهو مستحيل اختلف القوم في ان كل فاعل هل يجب
ان يكون مغاير الموضوع عمله اي معلوله فذهب بعضهم الى انه يجب وبعضهم الى انه لا يجب بل يفعل
بعض الفواعل في نفسه كما مر استدل اصحاب الرأي الثاني اولا بانه لو استحال ان يفعل بعض
الفواعل في انفسها لعلم استحالته من الدليل المشهور من انه لو جاز ان يفعل شيء في نفسه لزم ان
يكون شيء واحد بعينه بالقوة لقبوله وبالفعل لفعله وهو مستحيل لكنها لا تعلم منه لانه منقوض بانه
قد يقع ان يكون لبعض الاشياء في الفعل القوتي والقوة الفعلية اي ان يكون له قوة لان يفعل
فعلا لم يكن ما كان له بالفعل بل كان قابلا لان يأخذه في نفسه فهذا الشيء يمكن ان يفعل هذا الفعل بالفعل
القوتي في نفسه مثل الخمر والعقل حاران بالفعل القوتي لان لهما قوة التسخين وهما في القوة الفعلية
لانهما باردان بالفعل وقابلان لان يسخنا فكما يمكن ان يسخنا غيرهما ويسخنانه بالفعل يمكن ان يسخنا
نفسهما فيكونان فاعلين اياها في نفسهما فلا يجب ان يكون كل فاعل مغاير الموضوع فعله بل قد يكون
بعض الفواعل وموضوع فعله شيئا واحدا واستدلوا ثانيا بان الاجسام الثقيلة والخفيفة تحرك
ذاتها بالحركة المكانية ولا يمكن ان يفرق فيها الجزء المحرك والجزء المتحرك لانها اجسام بسيطة وكلما كان
كذلك فلا يجب ان يكون كل فاعل مغاير الموضوع فعله وبينوا قولهم هذا بان قالوا ليس في العناصر الا
الهيولى الاولى والصورة الجوهرية فلو قلنا ان احد جزئيها محرك للآخر بالحركة المكانية لقلنا قولا باطلا
لان الصورة لا يمكن ان تحرك الهيولى لان الهيولى قوة فقط كما قال المص في المتن الثاني والثمانين من الكتاب
السابق ولهذا قال ابن رشد في شرح المتن الثاني من الكتاب الرابع للفلكيات صورة العناصر من حيث انها
صورة تحرك ومن حيث انها في الهيولى تتحرك ولا يمكن ان تكون الهيولى محركة للصورة لانها قوة فقط
واستدلوا ثالثا بان جميع المشائين استفادوا من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان بعض
الافعال متعدية الى الغير وبعضها غير متعدية الى الغير بل باقية والباقية انما تبقى في الفواعل المصدرة
اياها مثلا الابصار والتعقل تصدران من المبصر والنفس ويبقيان فيهما فالفاعل للافعال الباقية
يفعلها في نفسه فيكون فاعلا ومنفعلا فلا يجب ان يكون كل فاعل على الاطلاق مغاير المنفعله واستدلوا
رابعا بان ماهيات الاشياء تفعل خواصها بالفعل البسيط لانه كما ان النور يصدر من الشمس

كذلك تصدر من النفس انفعالاته المختصة بها وتقبل فيها مثلا تصدر من النفس الانسانية بلا واسطة
العقل والارادة ويقبلان فيها بلا واسطة فتكون فاعلة ومنفعلة معا فلا يجب ان يكون كل فاعل
على الاطلاق مغاير المنفعل واستدلوا ايضا بان العناصر والمركبات تنفعل كيفياتها المختصة بها كبرودة
الماء والحديد بعد ان يتسخنا وهبوط الحجر بعد ان صعد قسرا فالعناصر والمركبات فاعلة لكيفياتها المختصة
بها ومنفعلة منها معا فلا يجب ان يكون كل فاعل على الاطلاق مغاير المنفعل بيان المغايرة الواجبة بين
الفاعل وموضوع عمله اي معلوله ومنفعله والقضيتين اللتين حكم بها الفيلسوف من ان كل ما يتحرك يحركه
شيء اخر ولا يمكن ان يفعل شيء في نفسه اعلم ان مغايرة كل فاعل للموضوع الذي يفعل فيه انما تفهم صدقا
وحقا بعد ان تفهم القضيتان المذكورتان اي كل ما يتحرك يحركه شيء آخر ولا يتحرك من نفسه ولا يمكن ان يفعل شيء
في نفسه اللتين ذكر المص اوليهما في المتن الرابع والثلثين من ثامن الطبيعيات وبعده وذكر الثانية في المتن الثامن
والاربعين من اول الكون والفساد لانه لو امكن ان يحرك شيء نفسه وان يفعل في نفسه لما وجب ان يكون كل فاعل
مغاير المعلوله لان الشيء الفاعل في نفسه ليس بمغاير لنفسه واذا تمهد هذا فاعلم ان مراد المص من قوله كل ما
يتحرك يحركه شيء آخر يحركه بالذات ومن قوله لا يمكن ان يفعل شيء في نفسه لا يمكن ان يفعل شيء في نفسه بالذات
لا المحرك والفاعل العام الشامل للمحرك بالعرض اذ لا مانع من ان يحرك شيء نفسه بالعرض وان يفعل في نفسه
بالعرض كما ان النفس الناطقة اذا حركت البدن بالذات تحركت نفسها بالعرض وتبعا لحركة البدن والنوتي اذا
حرك السفينة بالذات يحرك نفسه بالعرض وتبعا لحركة السفينة ومراده ايضا ان شيئا ما من حيث نفسه
وذاته لا يحرك نفسه بل يحرك بجزء ويتحرك بجزء آخر والمراد من الاجزاء هي التي يتركب منها الكل اما تركيبا جوهريا
كالهيولى والصورة الجوهريتين المركب منهما الجسم الطبيعي او تركيبا جوهريا كتركيب الفلك من جرمه ومن العقل
ويثبت هذا بانه لو لم يكن كذلك بل كان بنفس شيء من حيث نفسه تحرك نفسه وتفعل فيها لكان شيء واحد
بالنظر الى شيء معين بالقوة والفعل معا وكان مالكا لصورة معينة بالفعل ولم يكن مالكا لها بالفعل لانه
من حيث يحرك ويفعل يكون بالفعل ويكون مالكا لهذه الصورة ومن حيث يحرك وينفعل ليس بالفعل
وليس مالكا لها وكون مراده هذا يستنبط من المتن الاربعين من ثامن الثمانية حيث قال فيه يستحيل ان يكون
المحرك نفسه محركا لنفسه بالكلية ثم استدل المستند الى هذا المبني على ان المحرك نفسه اي الفلك ذو جزءين
احدهما جرم الفلك الذي يتحرك والاخر العقل الذي يحركه كما يظهر من المتن الثاني والخمسين من الكتاب المذكور
وينبغي ان تعلم انه ليس يجب كليا ان يكون المحرك والفاعل مغايرا للمتحرك والمنفعل بالوجود بان يجب
كليا ان يكون وجودهما متغاير الوجود بل انما يجب كليا ان يكون ماهيتهما متغايرة لماهيتهما وانما قلنا
ليس يجب كليا ان يكونا متغايرين لهما بالوجود لان كثيرا من المحركات والفواعل تكون متغايرة بالوجود للمتحركات
ومنفعلاتها كما اذا حرك احد حجرا او كثيرا ما لا تكون متغايرتين لهما بالوجود بل متحدتين بهما كما ان الحال
كذلك في الحيوانات فان انفسها المحركة ليست متغايرة للجسم المتحرك بالوجود ولكنهما متغايران بالماهية
بيان القضيتين المذكورتين بيان ان ظهر من الاول اعلم ان الفاعل على قسمين احدهما يسمى فاعلا

تحرك نفسه [illegible] وهو مراده بما قال فيفعل بعضه في بعض [illegible] او مركبا [illegible]

مشتركا مع معلوله في النوع وفاعلا صوريا لانه يفعل بصورة موجودة بالفعل فيه فيفعل شيئا مماثلا له كما يفعل
الانسان انسانا والنار نارا وثانيهما يسمى فاعلا غير مشترك مع معلوله في النوع وفاعلا قويا لانه لا يفعل بصورة
موجودة فيه بالفعل بل بقوة كائنة فيه كالشمس فانها انما تسخن كما انه فاعل غير مشترك بقوة ايجاد الحرارة
المتصف هي بها في نفس الامر لا بحرارة كائنة فيها بالفعل وكالخمر والفلفل فانهما انما يسخنان بقوة جعل الحرارة
المتصف بها الفلفل والخمر لا بحرارة موجودة فيهما بالفعل اذا تمهد هذا فاقول اولا اتفق جميع العقلاء
على ان كل فاعل مشترك مع معلوله في النوع يجب ان يكون مغاير المتعلق فعله ولا يمكن ان يفعل في نفسه اصلا
وسببه ظاهر لان كل فاعل مشترك في النوع مالك بالفعل لصورته التي يفعل بها صورة مشابهة لها ولا يمكن
ان يكون المالك بالفعل لصورته التي تفعل بها صورة مشابهة لها فاعلا في نفسه هذه الصورة والا لكان
تحصيلا للحاصل بالفعل وايجادا للموجود بالفعل وهو مستحيل فلا شيء من الفاعل المشترك في النوع فاعلا
في نفسه هذه الصورة فيجب ان يكون كل فاعل بهذا المعنى مغاير المتعلق فعله تفصيله الفاعل المشترك مع
معلوله في النوع اما ان يفرض ان يكون مالكا بالفعل لمجموع الصورة التي يشتهي ان يوجدها او يفرض ان لا يكون
مالكا لشيء منها اصلا او يفرض ان يكون مالكا لجزء منها دون جزء آخر فان كان مالكا بالفعل لمجموع الصورة
التي يسعى ان يوجدها فظاهر انه يستحيل ان يوجدها في نفسه وان لم يكن مالكا لشيء منها اصلا فلا يكون فاعلا مشتركا
في النوع وهو خلاف المفروض وان كان مالكا لجزء منها دون جزء آخر بان كان مثلا مالكا لاربع درجات
من الحرارة فلا يمكن ان يفعل خمس درجات منها فضلا عن ان يفعل تمامها فظهر ان كل فاعل مشترك مع معلوله
في النوع يجب ان يكون مغاير المتعلق فعله ولا يمكن ان يفعل في نفسه بمثل هذا الفعل اصلا واقول ثانيا لا يمكن
ان يفعل فاعل غير مشترك في النوع في نفسه بالذات وبلا وسطة بل يجب ان يكون كل فاعل بهذا المعنى مغايرا
لمتعلق فعله ايضا وقولنا هذا وان كان مخالفا لما ذهب اليه بعض العلماء كما نقلت في اول هذا الفصل لكنه يثبته
مقطوعا من المص في المتن الثامن والاربعين من اول كتب الكون والفساد حيث حكم فيه بان شيئا ما لا يمكن
ان يفعل في مشابهه من كل وجه واثبت هذا الحكم فيه بان قال لو امكن ان يفعل شيء ما في مشابهه من كل وجه لامكن
ان يفعل في نفسه ايضا لان كل شيء اشبه بنفسه والتالي باطل لانه لو امكن ان يفعل شيء في نفسه لما كان شيء لا قابل
الفساد او الحركة لانه قادر لان يحرك نفسه نفسه وانما انتهى تفصيله هو انه لو امكن ان يفعل شيء في نفسه لكان كل شيء
فاعلا ومنفعلا معا وكل منفعل قابل للفساد فلو امكن ان يفعل شيء في نفسه لما كان شيء لا قابل الفساد والحركة
وكذلك لا بد لايقاع الحركة من المحرك والمتحرك اي الفاعل والمنفعل فلو امكن ان يحرك شيء نفسه ويفعل فيها
لامكن ان يتحرك وينفعل كل شيء من نفسه فيلزم ان لا يكون شيء لا قابل الحركة واللازم باطل لانه مخالف البرهان
المذكور في ثامن الثمانية ومن هذا اضيفهم بان المحرك اللامتحرك فاعل غير مشترك مع معلوله في النوع بالاتفاق
واعترف الخصوم وقد علم من كلام المص المنقول انه لا يمكن ان يحرك شيء نفسه فالفاعل الغير المشترك في النوع لا يمكن
ان يفعل في نفسه ولا يمكن ان يحرك نفسه وايضا قال في المتن الثالث والتسعين من الكتاب المذكور اذا اعلى من قرنوس
القائل بان الجسيمات الصغار تنزل من انفسها ما الشيء الذي حركها لا ان المنفعل مغاير للفاعل وان حركت انفسها

انفسها انفسها لكان كل منها قابلا للانقسام محركا بجزء متحركا بآخر او لاجتمع الضدان في شيء واحد بعينه انتهى
والمحرك الذي يتكلم ههنا غير مشترك بالنوع مع معلوله الذي هو الحركة عند الخصوم وعندنا مع ان المص حكم
باستحالة كونه محركا لنفسه اذ لو كان كذلك لكان منقسما الى جزئين اي المحرك والمتحرك وهو مخالف لرأي
ذيموقراطيس او لاجتمع الضدان القوة والفعل في شيء واحد بعينه في زمان واحد وهو محال قطعا وايضا لو سلم
رأي الخصوم لانهدم البرهان الذي اثبت به المص في ثامن الثمانية المحرك اللامتحرك لانه مبني على ان كل ما يتحرك
يجب ان يحركه الغير اذ حينئذ كان لاحد ان يقول لا يصح ان ينتهي سلسلة المتحركات والمحركات الى امر بسيط محرك لنفسه
وفاعل فيها من غير ان يكون له جزءان متغايران يفعل باحدهما الحركة ويقبلها بالآخر لكونه فاعلا غير مشترك في النوع
فلا يكون البرهان المبني على المقدمة المذكورة برهانا فلا يثبت المحرك اللامتحرك مع انهم سلموه وجزموا باثباته
المحرك اللامتحرك وايضا الحركة فقط واسطة قوية لاثبات وجود المحركات اللامتحركة كما يأتي في ثامن الثمانية
ولو انسد هذا الطريق على ما يلزم مما ذهبوا اليه من ان الفاعل الغير المشترك في النوع يصح ان يحرك نفسه
وتنفعل فيها انسد لنا ولهم الطريق القوي الذي نثبت به وجود المحرك الاول اللامتحرك ومما لا يجترئ
ان يقول به احد اذ لا يبقى لنا طريق آخر قوي نصل به الى وجوده وايضا قد علم وعرف القوة الفاعلية
والانفعالية على الاطلاق في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة بان القوة الفاعلية مبدأ التبديل في الغير
من حيث انه غير والقوة الانفعالية مبدأ في المنفعل لان يتبدل من الغير من حيث انه غير فان صح هذان التعريفان
لا يصح ما قال الخصوم من ان الفاعل والمحرك الغير المشترك في النوع يصح ان يفعل في نفسه ويحرك نفسه
لما قال بعد التعريف الثاني ولهذا لا ينفعل شيء ما من نفسه لانه واحد وليس بمغاير لنفسه لكنهما صحيحان باتفاق
الشراح ومقتضى البرهان فلا يصح ما قالوا ومن هذا علم ان ما قال البعض من ان استدلال المص على ان الفاعل لا يمكن
ان يفعل في نفسه وان المحرك لا يمكن ان يحرك نفسه بانه لا يمكن ان يكون شيء واحد بعينه بالنظر الى شيء واحد
بعينه بالقوة والفعل معا ضعيف ليس بكلي لعدم جريانه في الفاعل والمحرك الغير المشتركين مع المعلول والمتحرك
في النوع قول ناشئ من الجهل لا يقبله المحققون وبعد هذا رأيت مناسبا ان اذكر بعض ادلة الخصوم واتكلم
ههنا ثم ابحث فيها استدلوا بان بعض الفواعل الغير المشتركة مع معلولها في النوع يمكن ان يكون مالكا الفعل قوي
وقوة صورية فكما يمكن ان يفعل بالفعل القوي في الغير صورة لم يملكها اولا فكذلك يمكن ان يفعل به في نفسه
تلك الصورة ومثلوا بان الخمر والفلفل يملكان فعلا قويا يعني يقدران على ان يسخنا شيئا آخر فيقدران على ان
يسخنا انفسهما واوضحوا ما قالوا بانه لما وجدت للفواعل الغير المشتركة في النوع معلولا مفعولة لصورة
مختلفة جوهرية وعرضية يمكن ان يكون شيء فاعلا الصورة كما يكون شيء آخر فاعلا لهذه الصورة ويكون هو بعينه
قابلا لهذه الصورة بعينها ومنفعلا بها فكما يمكن ان يقبل ويأخذ هذه الصورة من الغير يمكن ان يقبلها ويأخذها
من نفسه في نفسه انتهى اقول كلامهم هذا يدل على قلة علمهم بالحكمة اما اولا فلان قولهم الخمر والفلفل يملكان فعلا
قويا قول معوج لان الخمر والفلفل قبل ان نشربا ونأكلهما ليس لهما فعل قوي اي التسخين بل انما يملكان قوة لان يفعلا
فعلا اي التسخين كما ان زيدا اذا كان ساكنا لا يملك فعلا محركا لانه تحريك بل يملك قوة لان يفعل بها الحركة فان

فان قيل مرادهم من الفعل القوي قوة يقدر مالكها على ان يفعل شيئا كما يدل عليه تفسيرهم قلت الالفاظ قوالب
المعاني ولفظ الفعل القوي ليس بقالب مرادهم وتفسيرهم لا يكون تفسيرا للفظ الفعل القوي بل القوة غير
مذكورة والحكماء وان كانوا لا يلتفتون الى الالفاظ كثيرا لكن لا يتركون الالتفات عنها بالكلية ولهذا قالوا من
لا يتكلم صحيحا لا يمكن ان يكون عالما مستقيما واما ثانيا فلان كون شيء مالكا القوة يمكن ان يفعل بها في الآخر لا يستلزم
امكان فعله بها في نفسه فان النار مالكة لقوة تحرق بها الخشبة ولا يمكن ان تحرق بها نفسها وكذلك البصر مالك
لقوة يبصر بها الاشياء ولا يبصر بها نفسه واما ثالثا فلان الخمر والفلفل لا يخرجان قوتهما الى الفعل ولا يسخنان
شيئا ما وان بقيا في الوجود الف سنة بل انما يخرجها اليه فاعل آخر موجود بالفعل لان ما كان بالقوة كل — كذا يكون بالفعل كذا ما يكون بالفعل كذا ولكن لا يخرجها اليه صح
فاعل ما كان لان الخمر والفلفل لا يسخنان شيئا بوجه من الوجوه حال كونهما في القارورة او دكان العطار
او في يد الانسان بل انما يخرجها الى الفعل فاعل مناسب قادر ان يحولهما وان يخرج ما في قوتهما الى الفعل
وهذا الفاعل حرارة الحيوان مثلا حرارة المعدة فانها اذا احولتهما تخرج حرارتهما الكائنة فيهما بالقوة الى الفعل
فتسخن بهذه الحرارة المعدة بلا واسطة وانما تسخنت بالفعل تسخن الخمر والفلفل المستحيلين ويجب
ان نعلم ان الخمر والفلفل واحولتهما المعدة يتسخنان منها ولا يكونان كذلك من حيث انهما يفعلان في انفسهما
السخونة بل من حيث انهما ينفعلان من الغير فلما لم تفعل امثال هذه الفواعل من انفسها فعلا ما كان في قوتها
يكون خطأ القائلين بانها تقدر ان تفعل في انفسها فاسدا وايضا لو كانت فاعلة في انفسها الافعال
التي تكون في قوتها لكانت دائما بالفعل فيها والتالي باطل لانها لو كانت دائما بالفعل فيها لم تكن بالقوة
فيها هذا خلف ولان كونها دائما بالفعل فيها خلاف الواقع لان الخمر والفلفل باردان قبل ان يتسخنا من
الخارج وايضا اذا اخرج الفاعل المناسب اعني حرارة الحيوان قوة الفلفل المسخنة الكائنة فيه بالقوة
الى الفعل ووجد فيه الحرارة بالفعل يحصل منهما اي من ذات الفلفل المستحيل الموجود في الخارج والحرارة الموجودة
فيه ايضا مركب بالفعل وهذه الحرارة تفعل بالفعل وتسخن بالفعل وذات الفلفل ينفعل منها ويتسخن فثم
لا يفعل شيء واحد في نفسه بعينه ولا يكون شيء واحد بعينه فاعلا ومنفعلا معا بالنظر الى شيء واحد بعينه
بل الفاعل شيء والمنفعل شيء آخر وان كان كل شيء منهما في المركب المذكور وهكذا قس امثاله مثلا
ان المكون خفيفا من ثقيل اي هواء من ماء يخرج الفاعل على ما قال المص في المتن الثاني والثلثين من ثامن
الطبيعيات من قوة الثقيل صورة الخفيف والخفة التي يصعد بها الهواء المكون الى الفوق ان لم يمانعه
شيء ويوجد فيه جزءان الخفة الفاعلة والمحركة لجسم الهواء الى الفوق الكائن اولا في قوة الماء الثقيل
وجسم الهواء المتحرك المنفعل من الخفة فلا يفعل ههنا شيء واحد بعينه في نفسه وليس ههنا شيء واحد
بعينه فاعلا ومنفعلا بعينه معا بالنظر الى شيء واحد بعينه بل الفاعل والمحرك شيء والمتحرك والمنفعل
شيء آخر وهذا ظاهر في افعال الاحياء كذلك الحال في الخمر والفلفل وامثالهما وتعرف ما ذكرنا معرفة
ان لو نظرت في بعض كلمات بعض الخصوم فانه اذا اورد عليهم ان الفاعل الغير المشترك في النوع لو كان
قادرا ان يفعل في نفسه بالفعل القوي صورة وفعلا تاما كان قابلا لها بالقوة ولم تكن فيه بالفعل مثلا

لو كان ممكنا ان ينفعل الفلفل والخمر في نفسيهما الحرارة التي انما بلين لها وليست بموجودة بالفعل فيهما بل
بالقوة لم لم ينفعلا بها فيهما الا ان يدعي انهما باردان بالفعل اجاب بعضهم كفرفوريوس بان الفواعل الغير المشتركة
في النوع لا تحيل انفسها بكيفيتها القوية لان الطبيعة لم يعطها تلك الكيفية لان تنفعل بها في انفسها بل في
الاغيار كما ان الفلفل والخمر لا يمكن ان يسخنا نفسيهما بالحرارة القوية المملوكة لهما بل غيرهما واجاب البعض
منهم كالشارح اولا بان مثل هذه الفواعل مالكة لطبيعة واستعداد وطبيعي ما ينفعل لان تفعل كيفيا تها القوية
صورا وافعالا في انفسها وثانيا بان مثل هذه الفواعل كالخمر والفلفل وامثالها ليست بمالكة لقوة
التسخين بالتمام الا اذا عالجها امر خارج ليست فقط غير قادر لان تفعل في الغير لو لم يخرجها امر خارج
عنها الى القوة القريبة لانه اذا وضع الخمر او الفلفل وامثالها على اليد لا يحس حرارتها اصلا لكن اذا تناولها
امر خارج عنها تسخن بعض الاشياء الآخر وتسخن انفسها ايضا ثم اعترض عليهم بعض متفقهم في هذا
الرأي بان الجوابين الاولين يدلان دلالة ظاهرة على ان الفواعل الغير المشتركة في النوع لا تفعل في انفسها
شيئا بل في الاغيار فسلموا ما ينكرونه واعانوا خصومهم فجوابهم لم يدفعا ما اوردوا عليهم فليسا بشيء ولكن الجواب
الثالث اولا بانه لما لم يكن امثال هذه الفواعل مالكة لقوة الفعل بالتمام فلا تقدر ان تفعل في انفسها
كما اعترف به المجيب حيث قال غير قادرة لان تفعل في انفسها وثانيا بان المجيب لما قال لكن اذا عالجها امر
خارج فهي تسخن بعض الاشياء الآخر وتسخن انفسها ايضا فقد اقر انها لا تفعل افعالها في انفسها
بالذات وبلا واسطة بل بالواسطة وبالعرض وليس فيه نزاع هذا ما قال الشارح الكنجي اقول ان ما قال
في اول هذا الفصل من ان ابن سينا ذهب الى انه لا يجب ان يكون كل فاعل مغاير المعلوله بل بعض الفواعل
ينفعل في نفسه وان كان بحسب الظاهر مطابقا من وجه لما نقل عنه فيه لكنه ليس بمطابق لما قصده اصلا
ولا لما صرح به ايضا بعد كلامه المنقول من ان الاجسام المتحركة بهذه الحركات انما تتحرك عن قوى فيها
هي مبادي حركاتها وافعالها فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير ارادة وقوة
كذلك مع ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل من غير ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل مع الارادة
وكذلك القسمة من جانب السكون فالاول من الاقسام هو كما للحجر المصعد في هبوطه ووقوفه في الوسط
ويسمى طبيعة والثاني كما للشمس في دورانها عند محصلي الفلاسفة ويسمى نفسا فلكية والثالث كما للنباتات
في تكونها ونشوها ووقوفها اذ يتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تعريضا وتشعيبا للاصول وتعريضا
وتطويلا ويسمى نفسا نباتيا والرابع كما للحيوان ويسمى نفسا حيوانية انتهى بعبارته اما انه ليس بمطابق
لما قصده عنه اصلا فان ابن سينا وان قال فيه ونجد بعضها تصدر عنها افعال وحركات صدورا عن انفسها
والطاء منه ومن قوليه بعد بكلمات قليلة اي من قوله وقد يكون عن ذواتها ومن قوله ثم الذي يكون عن ذاتها
ومن تمثيله ببرودة الماء وهبوط الحجر ان تنفعل ذوات الاجسام تلك الافعال في انفسها في لا يجب
ان يكون كل فاعل مغاير المعلوله لكن قوله فيه من غير ان يستند صدورها الى سبب غريب وقوله في هبوط طلبا
لا من خارج نفسيا لا نفسها وذواتها ولانه ظاهرة على ان مراده من انفسها وذواتها ما ليس بخارج عنها

عنها وقوله في التمثيل بردها بطباعه وهبوطه بطباعه يدل على ان سبب الفعل هو الطباع اي صورة الماء
والحجر لا مجموع ذات الماء المركب من الهيولى والصورة ولا مجموع ذات الحجر المركب منهما ايضا واما انه
ليس بمطابق لما صرح به المص بعد كلامه المنقول اولا فانه صرح ان الاجسام المتحركة بهذه الحركات
انما تتحرك عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها اي فواعلها لما قال فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر
عنها الفعل ويسمى طبيعة وفسر الطبيعة بعد بانها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض
وفسر المبدأ بعده بالفاعل حيث قال معنى قولنا مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك
في غيره وهو الجسم المتحرك وكلماته هذه صريحة في ان الفاعل والمحرك هو الطبيعة والمنفعل والمتحرك
غيرها اي الجسم واذا علمت هذا تعلم ان رد الشارح عليه مردود وقطعا بان ان الفواعل المصدرة
للخواص اللازمة لذواتها مغايرة لها وفواعل الافعال الباقية مغايرة لها وبيان ان شيئا ما لا يكون
فاعلا ومنفعلا معا بالنظر الى شيء بعينه اعلم ان التفصيل المذكور بين القائلين بان كل ما يتحرك
يحركه الآخر ولا يمكن ان ينفعل شيء في نفسه وان ذكرهما المص للفاعل والمنفعل والمحرك والمتحرك الطبيعية
التي تفعل وتنفعل وتحرك وتتحرك بالحركة الطبيعية الحقيقية التي يبحث عنها المص في ثامن الطبيعيات و
في اول الكون والفساد لكني لما ظننت انهما يمكن ان يجريا في الجبليات والصدور البسيط الذي تصدر به
خواص الماهيات ولوازمها وكل اعراضها الذاتية او غيرها الذاتية الصادرة عنها بالذات وفي الافعال
الباقية اردت ان ابين كيفية جريانهما في صدور لوازم الماهيات عنها اولا ولما كان هذا البيان موقوفا
على بعض الامور اردت ان اذكرها فاقول اولا ان جميع قوى ذوي الانفس اي الانسان والحيوان
والنبات وجميع القوى التي بها تنفعل سائر الاجسام الطبيعية افعالها قريبا كقوة جذب المغناطيس
الحديد وحرارة النار مغايرة في الخارج للماهيات التي تصدر هي عنها وكيفيات من النوع الثاني من مقولة
الكيف كما يستفاد من المتن الثالث من تاسع ما بعد الطبيعة والمتن السادس والعشرين من الثاني
عشر مما بعد الطبيعة لانه لما كان الموجود وكل جنس منه منقسما الى القوة والفعل بحيث يكون كل منهما
من جنس واحد وظاهر ان افعال الاشياء اعراض فيكون قواها ايضا اعراضا وثانيا ان هذه
القوى العارضة تصدر صدورا بسيطا ذاتيا عن الصور الجوهرية للاجسام التي هي لها القوى
فهي انفوسا كانت تلك الصور او لا كما قال اقوناس في مواضع كثيرة وبينه ايضا في مواضع
عديدة والصدور البسيط الذاتي الدائمي ليس الا بروز بسيط لا بفعل وحركة طبيعية حقيقية
بل يجب بان يكون ذاتي ضروري كبروز النور من الشمس وثالثا ان الخواص واللوازم المذكورة الملحوظة
على الاطلاق تنقسم الى قسمين بعضها هيولانية جسمية كجميع قوى النفوس الحيوانية والنباتية والقوى
القريبة لغير ذوي الانفس كحرارة النار وقوة المغناطيس وبعضها لا هيولانية غير جسمية وهي التي توجد
تحت ذلك القسم الآتي للانسان كالعقل الفاعل والقابل والارادة وكلا قسمي الخواص الكائنتين
في ذوي الانفس تصدر ان عن نفوسها ولهذا لا تنظرها ان عنها اذا ذهبت عنها ولا افعالها ايضا والحق

جميع قوى ذوي الانفس وقوى سائر الاجسام
الطبيعية التي تفعل هي بها مغايرة
في الخارج في الخارج لها وكيفيات
لها

الهيولانية الجسمية توجد بلا واسطة اما في جموع المركب كقوة المغناطيس وحرارة النار او في جزء منه
كقوة الابصار في العين وقوة السمع في الاذن والخواص اللاهيولانية الموجودة تحت فلك القمر
في الانسان توجد في نفسه الناطقة بلا واسطة واذا تمهد هذا فاقول اولا الفواعل التي تصدر منها
بالصدور الجائز البسيط قويها وخواصها اللازمة هيولانية كانت او لاهيولانية مغايرة لمعلولاتها
اي لتلك الخواص في الخارج ولا يكون شيء منها فاعلا في نفسه بل في غيره لان هذه الفواعل هيئات
الاشياء اي صورها التي هي جواهر ومعلولاتها اي الخواص اللازمة والقوى المختصة بها اعراض
كما مر والجواهر مغايرة للاعراض في الخارج ففواعل هذه الخواص مغايرة لها في الخارج ثم اقول
تلك الفواعل مغايرة لموضوعات هذه الخواص لكن لا بوجه واحد لان الفواعل المصدرة للخواص
الهيولانية مغايرة لها في الخارج مغايرة الجزء للكل فيه والفواعل المصدرة للخواص اللاهيولانية
مغايرة لها في العقل مغايرة معتبرة لا في الخارج اما مغايرة الاول لموضوعات الهيولانية في الخارج فلانها
اجزاء منها والجزء مغاير في نفس الامر للكل ففواعل القوى الهيولانية مغايرة لموضوعات الهيولانية فلم
تكن فواعل القوى الهيولانية فاعلا في نفسه شيئا واما مغايرة الثانية لموضوعات القوى الهيولانية
اي مغايرة النفوس الناطقة الفاعلة لتلك القوى اللاهيولانية القائمة بها بلا واسطة لموضوعات
تلك القوى التي هي انفس النفوس الناطقة في العقل مغايرة معتبرة في نفس الامر فان النفس الناطقة
لا تقبل قويها من حيث تصدرها وتكون فاعلة لها ولا تصدرها من حيث تقبلها وتنفعل منها لكنها تفعلها
من حيث انها فعل وتقبلها من حيث انها قوة فانها وان كانت بسيطة لكنها ليست فعلا صرفا كالواجب
بل مجبولة من القوة والفعل ولهذا قال المصنف في المتن السادس والثلثين من ثاني النمط ان النفس
مبدا وعلة في الاجناس الثلثة اي العلة المادية والغائية والفاعلية وانما تكون كذلك باعتبار
الوجوه المختلفة واذا كان الامر كذلك فلا يكون فواعل القوى اللاهيولانية اي النفوس الناطقة المصدرة
اياها بالتجرد والاصدار الذاتي لا بحركة طبيعية حقيقية فاعلة في نفسها بالنظر الى شيء واحد ومنفعلة بالنظر اليه
بعينه وايضا تلك القوى والخواص تصدر عن النفس الناطقة تفيضها بالذات لان اصدارها وافاضتها
مقتضى ذاتها الموجودة في الخارج كما ان اصدار الشمس مثلا افاضتها النور مقتضى ذاتها الموجودة فيه واما
كونها مقبولة فيها فكانه بالعرض لانها اعراض والاعراض لا تتقوم بذاتها بل تستدعي موضوعا تتقوم
به ولما لم يمكن ان يكون لها موضوع سوى النفس قامت بها فكان النفس قبلتها بالعرض لا بالذات
حتى لو كانت القوى المذكورة جواهر قائمة بانفسها لاصدرتها وما قبلتها فعلم من هذا ان شيئا واحدا
بعينه لم يفعل شيئا في نفسه بعينه في صدور القوى اللازمة ايضا فلم تكن فاعلا ومنفعلا معا بالنظر
الى شيء واحد بعينه ومما حقق تعرف ايضا ان فواعل الافعال الباقية ليست فاعلة لها ومنفعلة منها معا
بالنظر الى شيء واحد بعينه فان تلك الفواعل كالحس والعقل تفعل افعالها الباقية فيها وتنفعل منها كما هو
ظاهر من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة لكن لا بالنظر الى شيء واحد بعينه وبالذات بل انما تفعل

تفعل بوجه وتنفعل بوجه آخر بل تنفعل من اشياء اخر فان الحس مثلا ينفعل باخذ الصورة الآتية اليه
من المحسوسات وقبولها وبعد كونه مصورا بها انما يفعل بان يحسها ولما كان الاحساس فعلا باقيا في الحس
وكان من خاصته ان يقبل غيره البتة فكانه يقبل غيره بالعرض لا بالذات ولما قبل فيه هكذا انفعل الحس فعلم
من هذا ان قولي المصنف المذكورين جار في الافعال الباقية ايضا وينبغي ان تعلم ان افلاطون ايضا ذهب
في جواب الكبير الى ان شيئا واحدا لا يمكن ان يفعل في نفسه ولان تعرف ما قلنا كما ينبغي يجب عليك ان تعرف
بطلان الادلة المذكورة على خلاف ما قلنا **رد ادلة الراي المقابل لراينا** الصدق نور العقل بحيث ان النور
به يرتفع عنه ظلم الكذاب فان كان ما ذكرنا الى ههنا صدقا يعلم منه بسهولة بطلان الادلة المقابلة له وقد
سبق الجواب عن الدليل الاول لما قال آنفا وبعض اخذ ان لفظ القوة الواقع في الدليل المشهور
من انه لو جاز ان يفعل شيء في نفسه لكان شيء واحد بعينه بالقوة وبالفعل معا الى آخره مقول بالاشتراك
الاسم لان له معنيين احدهما قوة العمل كقوة الشمع والحركة وان اريد به فيه هذا المعنى فلا يستحيل ان يكون شيء واحد
بعينه بالقوة والفعل معا فان من له قوة العمل يفعل بتلك القوة في آن وجود القوة فيه فيكون في قوة العمل
والفعل الذي يعمله بقوته معا كما ان العلة الاولى اي الواجب تع والعلل الثانية تكون في قوة ان تفعل والفعل
معا حين تفعل بقويها افعالها وثانيهما عدم الفعل فان اريد به هذا المعنى فالحق انه يستحيل ان يكون شيء
واحد بعينه بالقوة والفعل معا لكن هذا لا يلزم من ان يفعل شيء في نفسه لان الهيولى اذا تعلقت بالقابلية في نفسها
الصورة تكون في القوة والفعل معا اما كونها في الفعل فلحصول الفعل اي الصورة فيها بالفعل واما كونها
في القوة فلان لها قوة القبول انتهى اردنا ان نجيب عنه اولا بان نقول المراد به فيه هو المعنى الثاني وللملازمة
حقة لانه اذا كان زيد مثلا يكتب بالفعل في وقت يكون بالضرورة في فعل الكتابة وفي قوتها لكنه ليس في قوة
في نفسها هذه الكتابة المعينة بل في قوة الكتابة الاخرى التي يمكن ان يفعلها في وقت آخر كذلك الهيولى اذا
قبلت الصورة في نفسها انما تكون في القوة بالنظر الى صورة اخرى مغايرة للمقبولة بالفعل فمعنى الملازمة
لو جاز ان يفعل شيء في نفسه بلا مغايرة ما فعلا ما او صورة ما لكان بالقوة والفعل معا بالنظر الى هذا
الفعل المعين والى هذه الصورة المعينة وهذا اللزوم الضروري يقع بالضرورة لو فعل شيء واحد بعينه
في نفسه بعينه لانه من حيث يفعل فعلا وصورة في نفسه يكون بالفعل بالنظر الى هذا الفعل المعين الذي
يفعله والصورة المعينة التي يفعلها لان كل شيء انما يفعل من حيث انه بالفعل ومن حيث ينفعل منهما يكون
بالقوة بالنظر الى هذا الفعل الذي يقبله في نفسه او بالنظر الى هذه الصورة التي يقبلها في نفسه لان كل شيء
انما ينفعل من حيث انه بالقوة فيكون شيء واحد بعينه بالفعل ولا يكون بالفعل معا بالنظر الى شيء واحد بعينه
ويكون بالقوة ولا يكون بالقوة معا بالنظر الى شيء واحد بعينه ويجاب عما استدل به ثانيا بان صور الاجسام
الثقيلة والخفيفة تحرك هذه الاجسام قريبا وتحركها المحرك الخارج بعيدا والعناصر وان كانت بسيطة لكن توجد
فيها شيئان متغايران في نفس الامر اي الهيولى والصورة والمحرك هي الصورة كما اذا تكون خفيف عن الثقيل
مثلا عن الماء هواء فان كان فيه اولا بالقوة وخفيف الآن ويفعل في الحال الآن بعينه مانع على ما قال المصنف

في المقالة الثانية والثلثين من تاسع الثمانية لكن انما يصعد صورة لانه كان لا يصعده اولا الشيء المتحرك الا الهيولى
المجردة بل مع الهيولى الملبسة بالصورة اي الجسم المركب منها ومن الصورة وكونه قابلا لان يتحرك يكون له بسبب
اشتماله على الهيولى لانه لو لم يكن مشتملا عليها لم يكن جسما ولو لم يكن جسما لما امكن ان يتحرك حركة طبيعية لما قال المصنف
في سادس الثمانية ان كل ما يتحرك حركة طبيعية يجب ان يكون جسما والمستدل اخطا وظن ان الهيولى والصورة
الجزئيتين للجسم مرادان متميزان في الخارج تميز زيد وعمرو وقال اما ان يكون الصورة محركا للهيولى او الهيولى للصورة
والثاني باطل بقسميه فثبت ان الجسم محرك لنفسه وليس الامر كذلك بل من تركيب كل منهما بالاخر ويحصل
منهما كل واحد بالذات تكون الصورة فيه سبب التحريك والهيولى سبب التحرك ومما حققنا يعلم الجواب
عن الدليل الثالث المجعول من الافعال الباقية وعن الرابع المجعول من صدور لوازم الماهيات ويجاب عن الخامس
بان صور العناصر والمركبات تفعل كيفياتها المختصة بها مثل صورة الماء والحديد المتسخنين هي المعيدة اياهما
الى برودتها الاصلية **الفصل السادس في انه هل يجب ان يكون الفاعل من حيث انه فاعل قريبا من منفعله
حتى يفعل فيه ام لا بل يفعل فيه وان كان بعيدا منه** هذا البحث مشكل بينهم لاشتماله على مطالب كثيرة فانه
يسئل اولا هل يجب ان يكون كل فاعل من حيث انه فاعل واجبا كان او لا قريبا قربا مكانيا من متعلق فعله ام لا
او يجب ان يكون من الفاعل المخلوق فقط قريبا منه كذلك لكونه محدودا وثانيا هل يجب ان يكون كل فاعل مخلوق
جسميا كان او لا جسميا قريبا منه وثالثا هل يجب لا اقل ان يكون جميع الفواعل الجسمية الطبيعية قريبة من
منفعلاتها ام بعضها بسبب تشخصاتها وهذه المطالب تعلم تفصيلا من كتب متكلمي نصاري اللاتين
فان ما يتعلق بالفاعل الواجب تعالى قد فصل فيها وكذا ما يتعلق بالفاعل المخلوق الروحي قد بين
فيها وفيما بعد الطبيعة والطبيعيات ايضا **في ان كل فاعل من حيث انه فاعل هل يجب ان يكون قريبا قربا مكانيا
من منفعله حتى يفعل فيه حتى ان الفاعل الاول اي الواجب تعالى يكون اينما يفعل فيه ام لا** ذهب بعض
متكلمي نصاري اللاتين كغرغوريس وآكنو وسقوتس واوقامس رجابرال وآسقونج
وآورسا وماسترس وتبتس وبعض آخر الى انه لا يجب ان يكون كل فاعل قريبا قربا مكانيا
من متعلق فعله بل انما يجب ذلك في بعض الفواعل المحدودة واما الفاعل الاول الغير المتناهي اي الواجب
تعالى فلا يجب كونه قريبا قربا مكانيا من متعلق فعله ليفعل فيه وكونه في نفس الامر حاضرا في كل شيء ليس لاجل
ان يفعل فيه بل لكون وجوده غير متناه واستدلوا اولا بان الواجب تعالى يفعل بارادته العقلية و
الاشياء القريبة والبعيدة على السوية بالنسبة اليها لانه تعالى يفعل بها الاشياء المعدومة الغير القريبة
لانعدامها كما يفعل في الاشياء الموجودة فلا يجب ان يكون قريبا من متعلق فعله ليفعل فيه وثانيا بان الواجب
يقدر ان يفعل فيما ليس موجودا لانه يقدر بلا ريب ان يخلق الان في البعد الموهوم فوق العالم جسما او ملكا
مع انه ليس بموجود فيه الان فلا يجب ان يكون قريبا من متعلق فعله وثالثا بان خلقه شيئا مقدم من كونه تعالى
قريبا منه واذا كان كذلك فيقدر ان يوجد شيئا لم يكن قريبا منه لكنه كذلك فيقدر ان يوجد شيئا لم يكن قريبا
منه اما الملازمة فلان ما هو مقدم من شيء لا يتوقف على ذلك الشيء ويمكن ان يوجد بدونه واما حقية

حقية المقدم فلان كونه تعالى قريبا من شيء يتوقف على وجود هذا الشيء ووجوده متوقف على خلقه فخلقه مقدم
اياه من كونه تعالى قريبا منه وذهب اقوناس وآلبرتس آجديس وفرآندس والاستاد آبغنش
وناز آريس وفرآريس وشاآرج وقونمبرجيسس وپآولس ورويس الى ان كل فاعل من حيث انه فاعل
يجب ان يكون قريبا قربا مكانيا مما يفعل فيه ليفعل فيه حتى ان الواجب تعالى اينما يوجد يفعل بقدرته الفاعلة
فيه حتى اثبت اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه كونه تعالى في كل مكان المسلم عند متكلمي النصاري بكونه
فاعلا في كل شيء فان كونه تعالى في كل شيء ليس لكونه جزءا ذاتيا او عرضيا له بل لكونه فاعلا فيه لان كل فاعل
يجب ان يماس بما يفعل فيه بلا واسطة ويتصل بقوته معه ومعلول الواجب الفاعل في الكل هو وجود الاشياء
اللاحق بها قبل جميع الاوصاف لحوقا باطنيا فالواجب تعالى الفاعل في الكل يماس به تماسا باطنيا قال الشارح
وهذا الرأي يري اقوي من الاول ويثبت بما قال لوقا احد اربعة ناقلي الانجيل من ان انه تعالى ليس ببعيد من واحد
منا لانا به نحيي ونتحرك ونوجد فانه اثبت عدم بعده منا بانه يفعل فينا الحيوة والحركة والوجود وبما قال داود
عليه السلام في الزمور التاسع والثلثين بعد المائة اين اذهب من روحك ومن وجهك اين اهرب ان صعدت
الى السماء فانت هناك وان نزلت الى الجحيم فانت حاضر فان يدك تهديني هناك وتمسكني يمينك فانه بين
كونه تعالى في السماء بان يده توصله اليه وايصاله اليه فعله فبين كونه فيه بكونه فاعلا فيه وبما قال سليمان عليه السلام
في الفصل السابع من كتابه يتصل انه بكل موضع بسبب طهارته وفي الفصل الثامن منه يصل بقوته من نهاية الى نهاية
ويرتب الجميع باللطيف فانه بين اتصاله ووصوله بطهارته وقوته ولما كان حاضرا في كل مكان وكل شيء بفعله
وقوته عين ذاته تعالى كان ذاته حاضرا فيه وتوضيح هذا الرأي ان معنى كون الجسم في المكان هو ان يماس سطحه
الظاهر بالسطح الباطن للجسم الحاوي له حتى لو كان الجسم المحوي مجردا عن الكم لما كان في المكان كذلك ومعنى كون
الجوهر الروحي في المكان هو تماس قوته الفاعلة بمعلوله واذا تماس قوته به يماس بتوسطه ويحيطه الجوهر الروحي
الشيء الذي يقال هذا الجوهر حاضر فيه كما في المكان ولهذا قال اقوناس ان الملك يقال انه في المكان الجسمي بسبب
وصول قوته في شيء باي وجه كان فكما تستنتج في الاجسام من الاول بان هذا الجسم مماس بالمكان فيكون
فيه بجوهره كذلك تستنتج في الجواهر الروحية من الاول بان جوهر الاه قريبا فاعل في شيء فيكون فيه على ما
يليق بمرتبته واجاب اصحاب هذا الرأي عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول بان كون الواجب تعالى فاعلا
بعلمه وارادته مسلم وانه يفعل كل ما يشاء بلا فرق لكنه اذا فعل وخلق شيئا يكون حاضرا فيه لانه لا شيء
بعيد عنه تعالى بمعنى ان لا يحضر هو فيه بل انما يكون بعيدا عنه بسبب خلاف ذاته وصفاته لذاته تعالى وصفاته
العلى وعن الثاني بانه تعالى اذا خلق في البعد الموهوم فوق العالم جسما او ملكا يكون حاضرا معهما بلا ريب
لما مر وايضا ان ايجاده تعالى شيئا في البعد الموهوم ينفعل قبل وجود هذا الشيء فيه لانه علة له والعلة
ينفعل قبل معلوله وعن الثالث بان الملازمة الواقعة فيه ليست بشيء قولهم في اثباتها ان ما هو مقدم من شيء
لا يتوقف عليه ويمكن ان يوجد بدونه لان الملزوم كالنار مثلا مقدم من لازمه كالحرارة وهو ان كان لا يتوقف
عليه لكنه لا يمكن ان يوجد بدونه واللازم يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما ويحصل مما ذكرنا انه لما علم انه يجب

ان يكون الفاعل الاول اى الواجب تع قريبا من معلوله وحاضرا معه حتى يفعل فيه علم ايضا ان كل فاعل
من حيث انه فاعل يستدعى من ذاته الفاعلة ان يكون قريبا من معلوله وحاضرا معه ويعلم منه انه لا يفعل فى البعيد
ما لم يفعل فى المتوسط وان خالف بعض العلماء فيه ايضا **فى اثبات ان العلل الفاعلية الطبيعية تفعل فى البعيد**
من غير ان تفعل فى المتوسط يثبت اولا بان الشمس تسخن كرة الهواء والارض وما عليها من غير ان تسخن الافلاك
المتوسطة بينهما مع انها بعيدة منها غاية بعد وكذا القمر يحرك البحر بالجزر والمد من غير ان يحرك الهواء المتوسط
بينهما مع انه بعيد عنه غاية البعد وايضا الشمس وسائر الفواعل الفلكية تفعل فيما تحت فلك القمر
افعالا كثيرة عرضية كالالوان والحرارات واليبسات وحركات الهواء والصحة والمرض كما شهد به المصنف فى كتب
جو الكائنات وجوهرية كالحيوانات المتولدة من التعفن مع انها بعيدة مما تفعل فيها زيادة بعد ومن غير
ان تفعل فيما هو متوسط بينها وبين ما تفعل فيها وكذا الفواعل المذكورة تفعل فى جوف الارض المعادن
مع غاية بعدها منه ومن غير ان تفعل فى المتوسط فالفاعل الطبيعى لا يجب ان يكون قريبا مما يفعل فيه بل يفعل
فى البعيد ايضا افعالا محكمة عجيبة من غير ان يفعل فى المتوسط وثانيا بان الحيوانات المتولدة من البذر توجد معلولاتها
البعيدة عنها مثلا الفرس الفاعل توجد فى رحم الفرسة صورة الفرس المتولدة منه فيه البعيدة عنه حتى قد يقع
ان يوجد تلك الصورة فيه بعد ان يهلك الفرس الفاعل لا يقال ان مثل هذه الصورة حدثت من قوة الفرس
الفاعل المودعة الباقية فى البذر فانها تفعل وان هلك الفاعل الاصلى بالفعل لانا نقول القوة المذكورة امر
عرضى والعرضى لا يصدر عنه معلول جوهرى لان المجانسة بين المصدر والصادر واجبة وثالثا بان الخيال
الكائن فى الدماغ قد يحرك شوق الانسان فى القلب بلا تحريك عضو واقع بينهما مع ان بينهما بعد وبان الخيال
اذا تخيل امرا مفرحا ملايما لنفس الانسان او امرا مضرا فيحرك اعضاءه البعيدة ايضا وبان اعين بعض الناس
قد تفعل وتصيب فى اشياء بعيدة من غير ان تفعل فى المتوسط كما قال اسكندر الافروديسى وابرسطو فوناس
وبان الصل يهلك بشامته الحيات وبباصرته الحيوانات والطيور مع بعد واقع بينهما ومن غير ان تؤثر
فى الهواء المتوسط بينهما كما قال بكنيش وارورس مؤلف كتب الحيوانات وبان السمك المسمى بالرعاد
يخدر يد السماك وعضده من داخل الشص ويخدر بقوته المخدرة السمك التى يشتهيها فيأخذها
ويأكلها وقد يخفى نفسه فى الرمل والطين فاذا مرت السمك التى يشتهيها تخدر بقوته المخدرة فيمسكها ويأكلها
ويفعل فعلها من غير قرب واتصال من متعلق فعله وبان المغناطيس يجذب بقوته الجاذبة الحديد من بعيد وبان
اصل نبات وكذا النفط قد يشتعلان من النار مع بعدهما منها **فى اثبات ان العلل الفاعلية الطبيعية يجب ان تكون**
مقارنة بما تفعل فيه اما بالذات او بالقوة وبيان انها لا يمكن ان تفعل فى البعيد من غير ان ينفذ فعل قوى
من المتوسط اليه اعلم ان اتصال الفاعل بالمنفعل ومعيته به على ضربين احدهما اتصال ذات الفاعل بالمنفعل
ومعيته به ويسمى اتصال الحضور واتصالا بالذات واتصالا صوريا ويكون اذا ماس جسم جسما آخر كما اذا
ماست نار خشبة واتصل سطحها بسطحها وثانيهما اتصال قوة الفاعل بالمنفعل فقط كما اذا لم يماس
سطح النار لسطح الخشبة بل تسخن الخشبة بقوتها مع كونها بعيدة عنها ولا يجب كون الفاعل مماسا بنفسه مماسا

مماسا ذاتيا لينفعل فيه فانا نعلم بالتجربة التامة الصحيحة ان النار تسخن الاشياء البعيدة عنها الداخلة
تحت كرة قوتها المسخنة بل تحدث فى بعضها نارا كاصل النبات والنفط المذكورين بل انما يجب ان يكون
متصلا ومقترنا معه اما ذاتا وصورة او قوة والى هذا الرأى ذهب المص فى الفصل الثانى من سابع الثمانية
واثبته باستقراء الفواعل الطبيعية الاربعة حيث قال المحرك لشىء بالحركة المكانية والمحيل له بالاستحالة
والمنمى بحركة النمو والمذبل يجب ان يكون مقارنة مع معلولاتها ولما لم يذكر المكون قال ابن رشد لم يذكر
المكون لانه ظاهر انه يجب ان يكون المكون مع المكون وجوبا ازيد من وجوب معية المحركات المذكورة
بمحركاتها واليه ذهب جميع شراح اليونانيين واقوناس وانما وقع الخلاف بين المتأخرين بعد اقوناس
وهم وان ذكروا بعض ادلة على خلاف رأى القدماء لكن ستعرف بطلان جميعها فعلم مما ذكرنا ان كل فاعل
طبيعى يجب ان يكون متصلا ومقارنا بما يفعل فيه اما بذاته او بقوته واما انه لا يمكن ان يفعل فى البعيد
من غير ان يلقى قوته فى المتوسط فيثبت بان النار الواقع فى تنور الحمامات لا تسخن ابدان افراد الانسان
بدون ان تسخن المتوسط اولا بل تسخن اولا الاحجار المفروشة تحت الاقدام والجدران المقارنة
هى بها بذاتها او بقوتها ثم تسخن هذه الهواء المماس بها ثم يسخن الهواء المماس بالابدان اياها وهكذا
قال يحيى النحوى وبرهانه هذا ينبغى ان يؤخذ من طباع فعل الفاعل الطبيعى الذى هو حركة صادرة من الفاعل
واقعة على المفعول على ما قال المص فى الفصل الثانى من ثالث الطبيعيات بان يقال ان هذه الحركة تستدعى من ذاتها
موضوعا تقوم به ويوجد فيه وهذا الموضوع الذى تقوم به وتوجد فيه هذه الحركة ليس الا الفاعل كما سيجئ
وليس هو المفعول من غير ان تنفذ اليه من المتوسط بينهما فانه لا يمكن ان تخرج من الفاعل اليه من غير ان تنفذ من
المتوسط ولو امكن طفرها منه اليه لزم ان يكون حركة كما هو المفروض وان لا تكون حركة لوقوعها دفعة من غير
وقوعها على المتوسط الواقع بينهما والتالى باطل فكذا المقدم فلا يفعل فاعل طبيعى فى امر بعيد من غير ان يفعل
فى المتوسط بينهما وبان يقال لو كان فى مكان نار وكان فوقها هواء بمقدار شبر وكان فوقه خلاء بمقدار
ذراع وكان فوقه جسم قابل الاحتراق لا تؤثر النار من جوف الخلاء فى قابل الاحتراق لانه اذا وصل فعلها
وحركتها الى نهاية الهواء المماس بالخلاء لا يقبلها الخلاء حتى ينفذ منه ويصل الى قابل الاحتراق ولهذا حكم
عامة حكماء المشائين مع الفيلسوف فى رابع الطبيعيات بانه لو وجد الخلاء لما امكن ان يقع حركة ما منه وقال الفيلسوف
فى المتن الرابع والسبعين من ثانى النفس ردا على دمقراطيس القائل بانه لو كان بين السماء والارض خلاء
وكان فى السماء نملة لرأيناها من الارض ان ما قاله امر مستحيل لانه انما يقع الابصار اذا انفعلت الباصرة ويستحيل
ان تنفعل من لون النملة الواقعة فى السماء لانه لا يمكن ان يؤثر من طريق الخلاء فيها ولهذا السبب قال فى الفصل
الثانى من اول جو الكائنات ان هذا العالم السافل يجب ان يكون متصلا بالاعالى المتحركة ليحفظ منه كل قوته
فعلم مما ذكرنا ان كل فاعل طبيعى يجب ان يكون متصلا بذاته او بقوته بما يفعل فيه حتى ينفعل فيه ولا يمكن ان يفعل
فاعل ما فى شىء بعيد منه بلا واسطة ومن غير ان ينفذ فعل قوته وحركتها منها اليه واعلم انه اذا تجاوز حركة
الفاعل وفعله من المتوسط الى المنفعل البعيد فان كان المتوسط امرا قابلا لان ينفعل من هذه الحركة

والنفل ينفعل بها اولا ثم ينفعل بتوسطه الامر البعيد وان لم يكن قابلا لان ينفعل منها لا ينفعل منها بل لا يمكن ان
ينفعل منها وانما ينفعل منها الامر البعيد الواصل اليه حركة الفاعل وفعله ثم اعلم ان [illegible] زعم
ان اسكندر الافرودسي اجاب عن سؤال الوجه الذي يفعل به الشمس في هذا العالم الاسفل مع وقوع البعد
بينهما بانه ليس بلا مناسب ان يوجد في الطبيعة فاعل طبيعي يفعل في امر بعيد منه غير متصل به من غير ان
يفعل في امر متوسط بينهما وايده بمثال السمك الرعاد ثم رد عليه بان هذا الجواب باطل لان الفاعل الطبيعي
لا يمكن ان يفعل في البعيد منه من غير ان يفعل اولا في المتوسط لما قال المص في سابع الثمانية ان كل فعل طبيعي
يجب ان يكون بالتماس وكذا رد عليه قبل زمان ابن رشد واكثر الفضلاء بعده لكن هؤلاء الفضلاء افتروا
عليه فانه لم يقل ان الفاعل يفعل في البعيد من غير ان يفعل في المتوسط لانه انما قال يمكن ان يفعل فاعل طبيعي
في البعيد فعلا لم يفعله في المتوسط الغير القابل له مع كونه فاعلا بهذا الفعل فيه بنفوذ فعله منه اليه وبتوسطه
وترجمة عين عبارته في الفصل الثاني من اول جو الكائنات هي هذه كثير من الاجسام التي تكون غير قابلة
للانفعال مع كونها غير قابلة للانفعال لا مانع من ان ينفعل غيرها كثيرا ما بتوسطها لان قوابل الانفعال لا يمكن
ان ينفعل من كل فاعل لانه من طبع الاشياء ان ينفعل بعضها من البعض لا من كل شيء ومثل لهذا بمثالين وقال
لان الشمس تحرق الاصطبة بواسطة القارورة المملوة بالماء البارد من غير ان يغير الماء فيها والرعاد الصيد
يخدر يد السماك بتوسط الشص والحبل والقصب المربوط به الحبل مع عدم تخديره شيئا منها لانها ليست
قابلة للانخدار وليس شيء من هذه بقابلة له **رد الادلة المورودة لاثبات الرأي المقابل لهذا الرأي**
يجيب عن الاول بان الشمس تسخن الهواء والارض وما عليها باتصال قوتها اي نورها وحركتها وتاثيرها
بها وان لم تتصل بها بذاتها كما بين في جو الكائنات ولا تسخن الافلاك القريبة منها لعدم قابليتها
للسخونة بخلاف المذكورات لانها قابلة لها والقمر يحرك البحر باتصال نوره وحركته وتاثيره به كما سنتكلم
لهذا في مواضع آخر وكذلك الشمس وسائر الفواعل الفلكية تفعل فيما تحت فلك القمر الحيوانات
المتكونة من العفونات بانوارها وحركاتها وتاثيراتها كما بينت في الفصل الثامن من بحث المبادي الصورية
في خاتمة شرح الكتاب السابق وتفعل الالوان والحرارات واليبوسات والصحة والمرض بها ايضا وكذا تفعل
بها معلولات كثيرة عجيبة في بطن الارض والماء وعن الثاني بان الحيوانات المتوالدة توجد امثالها
بالقاء قوتها المولدة والمصورة في البذر الذي ادخلتها في ارحام الاناث وهذه القوة تتصل بالمنفعل
وتهيئ مادته وتصور اجزاءه وتولد معلولا مماثلا بالفاعل الاصيل كما حققه المص في مواضع كثيرة
لا سيما في الفصل الاول من ثاني تكون الحيوانات وما قيل فيه من ان امرا عرضيا لا يمكن ان يوجد معلولا
جوهريا يدفع بان الامر العرضي ان فعل بقوته نعم لا يمكن ان يوجد امرا جوهريا لانه ادون من الجوهر من كل وجه
لكن الامر ليس كذلك فيما نحن فيه بل انما يفعل ههنا بقوة الفاعل الجوهري اي الحيوانات المتوالدة
وعن الثالث بان الخيال قوة اعلى من الشوق شهويا كان او غضبيا والقوة الاعلى يمكن ان تحرك الاسفل
طبعا وتحركه بالارواح والرطوبات المتحركة من تخيل الخيال واذا تحولت تحرك وتفعل الشوق فاما الدفع

لدفع المضر او لطلب الملايم لان مجموع هذه توجد في حيوان واحد وهكذا تحرك الاعضاء البعيدة ان تخيل امرا
ملايما او مضرا وعن الرابع بان بعض الناس سيما بعض العجايز المبتلين بالحسد المفرط والشر الكثير اذا راوا
مثلا انسانا ملتبسا بلباس الحسن او الدولة والاقبال يلاحظون صورته في الخيال بالشر والحسد فيتغير من
من ذلك التخيل وتلتهب ارواح ابدانهم سيما ارواح دماغهم الرقيقة النازلة الى اعينهم وتلك
الارواح الملتهبة الرقيقة النازلة اليها تصير كالسمام وتختلط بالاشعة البصرية فتسري سميتها
الى الهواء الملاصق بانسان العين فتصيب المبصر فتسري السمية اليه فيمرضه او يهلكه هكذا يستفاد
من كلام اسكندر الافرودسي والبرتس الكبير واقوناس وقد ذكر المص ايضا تاثير العين في الفصل
الثاني من كتاب الرؤيا وقال فيه كما ان البصر ينفعل كذلك يفعل شيئا لان النساء الحائضة اذا جاءت قرب
المرايا الصقيلة ونظرت اليها قد يصير سطحها كالسحاب الدموي ولو كانت المرآت جديدة لا يزول عيبه
بسهولة وبمثل هذا يجاب عن السؤال وقد علم في الجملة الجواب عن السؤال بالرعاد فانه يتجاوز فعل
قوته من الشص والحبل والقصب الى يد السماك فيخدرها بسبب برودة مزاجه الشديدة او بسبب
بخار مضر خارج منه واصل منها اليها او بسبب خاصة مخصوصة به مضادة بالطبع لطبيعة الحركة
الحسية من غير ان يخدر شيئا منها فانها غير قابلة للانخدار لعدم كونها مالكة للحس ومما ذكر يعلم الجواب
عن السؤال بجذب المقناطيس ويجاب عن السؤال باصل النباتات والنفط المحترقين بانها
تحترق بحرارة النار الواصلة اليها من الهواء الغير القابل للاحتراق لحرارتها ويبوستها **في انه هل يجب
ان يكون الفاعل الطبيعي مماثلا لمعلوله ام لا** اعلم ان الفاعل بالذات الطبيعي القريب ومعلوله يمكن
ان يلاحظا على وجهين يلاحظان في ابتداء الفعل والانفعال وفي نهايتهما والملحوظان في نهاية
الفعل والانفعال وتمامهما يجب ان يكونا متماثلين كما ان النار اذا فعل في الخشبة وصيرها نارا بالفعل
او متجانسين كما ان الفرس اذا فعل ببذره بغلا بالفعل لكن الفاعل الملحوظ في تلك الحال لما انقطع
عمله لا يقال في تلك الحال فاعلا حقيقة لانه لما انقطع فعله فيه ليس بفاعل الا باعتبار حالة السابقة
والملحوظان في ابتداء الفعل والانفعال يمكن ان يلاحظا ايضا على وجهين اما بالفعل وبالنظر الى الصورة
او بالقوة وبالنظر الى الهيولى والفاعل والمعلول الملحوظان بالنظر الى الهيولى لا يقال انهما متماثلين ولا
لا متماثلين لان المماثلة تنشأ من الصورة بل يقال انهما موافقين في المادة لانه لو لم يوافقا فيها لما امكن ان يقع
الفعل والانفعال لان الاشياء التي يكون فيها فعل وانفعال يجب ان يكون هيولاها واحدة كما قال
المص في المتن الثامن والاربعين من اول الكون والفساد والملحوظان بالنظر الى الصورة يجب ان يكون
الفاعل ومنفعله غير متماثلين بل متضادين لان الفعل يدور بين الضدين ولان التكون يكون من الضد
ولما كان الفاعل انما يفعل في شيء من حيث انه بالفعل وبصورته يستدعي ان يكون الفاعل المقول حقيقة
غير مماثل لمنفعله حتى يفعل فيه على ما قال الفيلسوف في المتن الخامس من ثاني النفس وفي المتن الثامن
عشر من اول الكون والفساد وما فصلنا للعلة الفاعلية يكفيك فلنبحث عن العلة الغائية **البحث السادس**

في بيان العلة الغائية الغاية تقال بوجه لنهاية شيء تحدده كالنقطة المحددة للخط والخط المحدد للسطح والسطح
المحدد للجسم التعليمي وكالخاتمة المتممة للكلام ومنتهى الحركة المحدد لها وهذه الغاية ليست بعلة غائية
بل هي مقابلة للمبدأ او الذي يبتدئ منه الاشياء وبهذا المعنى لاحظها المص حيثما قال في الفصل الثالث
من خامس ما بعد الطبيعة من ان مبدأ الحركة مقابل لغايتها ولا نبحث هيهنا عنها وتقال بوجه آخر لما يختار
ويصير غيره لاجله وهذه تظن ان تكون امراً حسنا وخيراً ونبحثها هيهنا ليس الا للغاية الملحوظة بهذا المعنى
والى هذا التقسيم اشار المص في المتن الثالث والخمسين العشرين من هذا الكتاب حين قال ليس
كل غاية خيراً بل ما هو خير والغاية بهذا المعنى هو العلة الغائية وهي وان كانت اقدم من كل علة من حيث
انها تحرك وتعين الفاعل لتهيئ الهيولى وتخرج الصورة عنها حتى قال المص في الفصل الاول من اجزاء
الحيوانات من ان آية علة من الاربع يجب ان تكون اقدم وآية مؤخرة يرى ان يأخذ الرياسة التي تدل
عليها بقولنا لاجلها انتهى لكن المناسب ان يبحث عنها بعد العلل الثلث لان طبعها وعليتها مظنة انما تصل
اليها بعد معرفة سائرها ولانها مؤخرة بالوجود الخارجي وان كانت متقدمة بالوجود الذهني ولانها
لم يعرفها اكثر القدماء حتى اخطأ الجمهور بها في مواضع كثيرة على ما يشهد به المص في الفصل الثالث من اول
ما بعد الطبيعة ولهذا نبحث عنها بعد البحث عن الثلث السابقة وهذا البحث مشتمل على فصول الفصل
الاول في تقسيمات الغاية تنقسم اولا الى التي توجد في الخارج قبل فعل الفاعل والى التي لا توجد فيه قبله
بل بعده احيانا لكن توجد في ذهنه اولا والاولى تقصد لا كالذي يحصل بل كالذي يسيل كمركز العالم
لحركة الاجسام الثقيلة وجهة الفوق لحركة الخفيفة فان الاجسام الثقيلة تتحرك لتنيل المكان الاسفل
والخفيفة لتنيل المكان الاعلى لا ان تجعلها او توجدها وكالدراهم للبخيل وهذه الغاية تسمى منظورة
وسنبحث عنها بعد والثانية تقصد لتحصل كما ان الصحة غاية للمشي في بعض المشي يكون لحصولها وهذا
التقسيم مأخوذ من الفصل السادس من الحادي عشر من ما بعد الطبيعة وتنقسم ثانيا الى غاية لاجلها
وغاية فيها والاولى هو الشيء الذي يحرك الفاعل بلا واسطة الى العمل لان يحصله كالصحة التي يمشي المريض
او يتناول الدواء او المر لتحصيلها والثانية هو الشيء الذي تقصد ان يحصل فيه الغاية لاجلها كالانسان
المريض الذي تقصد ان يحصل فيه الصحة وهذا التقسيم ايضا يستفاد من المتن الرابع والعشرين
من هذا الكتاب ومن المتن السادس والثلثين من ثاني النفس واختلف علماء اللاتينيين في كون كل واحد
من هذين القسمين غاية حقيقة فقال جابرآل واوقامس وآبرقس ان الغاية فيها هي الغاية حقيقة
والغاية لاجلها ليست بغاية حقيقة بل كالتابعة والآلة للغاية فيها واستدل عليه بان المص حين كان
يبين الغاية في المتن الثامن من ثاني ما بعد الطبيعة قال في الغاية تكون بحيث لا تكون لاجل غيرها انتهى
وهذه الحال لا توجد الا في الغاية فيها لانها فقط هي التي لا تكون لاجل غيرها واما الغاية لاجلها فتطلب
لاجل الغاية فيها وبان الغاية فيها يسكن قصد الفاعل فيها فقط لانه انما يسكن قصد المريض والطبيب
وفعلهما اذا صح المريض ولا يسكن في الاولى والغاية حقيقة هي التي يسكن فيه قصد الفاعل فالغاية

فالغاية فيها غاية حقيقة لا الغاية لاجلها وذهب بعضهم الى ان الغاية لاجلها هي الغاية حقيقة فقط والغاية
فيها ليست بغاية حقيقة بل هو موضوع الغاية لاجلها واستدل عليه بانا نكون غاية لكننا لسنا غاية
حقيقة بل بوجه ما لما قال المص في المتن الرابع والعشرين من هذا الكتاب ونكون نحن غاية بوجه ما للكل
وبان الغاية فيها موضوع للغاية لاجلها والموضوع ليس علة لما يوجد فيه بالغائية بل بالمادية فالغاية
فيها ليست غاية حقيقة بل الغاية لاجلها لكن الحق هو ما ذهب اليه المص وهو ان كلا منهما غاية حقيقة
فانه قال في المتن الرابع والعشرين من هذا الكتاب لان الغاية ضربان وقال في المتن السادس والثلثين
من ثاني النفس الغاية تقال على ضربين لاجلها وفيها وعلى هذا التصريح يكون كل منهما غاية حقيقة
لا واحدة منهما فقط ويستدل عليه بان كلا منهما يحرك ارادتنا لتحصيل المبادي الموصلة اليه وكل ما
كان كذلك غاية حقيقة فكل منهما غاية حقيقة ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان هاتين الغايتين
يمكن ان تلاحظا بالانفراد ويمكن ان تلاحظا معا فان لوحظ كل منهما منفردة فالغاية لاجلها صورة وكمال
عرضي والغاية فيها موضوعها ومن ثمه يكون كل منهما اخيرا اي غاية حقيقية في جنسه لانه كما انه لو لوحظ
هيولى الماء وصورته منفردتين يكون كل منهما اولا اي مبدأ حقيقيا في جنسه كذلك يكون كل من الغايتين
اخيرا اي غاية حقيقية ثم انهما يجتمعان ويحصل منهما امر تام وغاية تامة اي الانسان الصحيح كما يحصل
من الهيولى والصورة الجسم الطبيعي التام وهذا الامر التام يحرك ارادتنا لتحصيل المبادي الوسائط
الموصلة التي هي كالمشي والتنقية والفصد ومما ذكرنا تعرف ان الغاية لاجلها ليست واسطة للغاية
فيها لان الغاية لاجلها غاية حقيقية كاملة والواسطة من حيث انها واسطة ليست لغاية فالغاية لاجلها
ليست بواسطة ولانه يحصل من تينك الغايتين امر ثالث مركب هو الغاية التامة ولا يحصل من الواسطة
والغاية امر ثالث مركب اي الغاية التامة فليست هذه الغاية بواسطة ومما ذكرنا تقدر ان تجيب
عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول بان المص يتكلم في المحل المذكور فيه للغاية من حيث انها غاية على الاطلاق
لا من حيث انها غاية مجتمعة مع غيرها وان كلا من الغايتين اي الغاية لاجلها والغاية فيها اذا لوحظت منفردة تكون
اخيرة والاخير من حيث انه اخير لا تتهيأ ولا تطلب لغيره وعن الثاني بان قصد الفاعل انما تسكن تاما
بحصول المجتمع منهما كما بينت انفا ويجاب عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الثاني بما بينا وجه كون
الانسان غاية للموجودات في هذا العالم وليس مراد المص من قوله بوجه ما في قوله ونكون نحن غاية بوجه ما
للكل بوجه مجازي كما زعم اصحاب هذا الرأي الثاني بل مراده ان للموجودات الكائنة في هذا العالم غايات
ونكون نحن ايضا غاية لها لكن بوجه مغاير للغايات الاخرى وعن الثاني بما بينا من ان الغاية لاجلها صورة
وكمال عرضي والغاية فيها موضوعها وان كلا منهما امر اخير وغاية في جنسه ويحصل من اجتماعهما غاية تامة
اخرى وتنقسم ثالثا الى الاخيرة واللااخيرة والاخيرة هي التي يكون لاجلها غيرها ولا تتهيأ لغاية اخرى
وهي تنقسم ايضا على قسمين احدهما هي الاخيرة في جنس واحد كما ان الاشرف غاية للتعيش التلذذ على ما
قال المص في الفصل الرابع من اول الاخلاق والاخرى هي الاخيرة على الاطلاق وهي التي يفعل سائر الافعال

لاجلها كالدولة والسعادة قال المص في الفصل السابع من اول الاخلاق الشيء الذي يطلب لذاته نقول انه
تمام مما يطلب لغيره والذي لا يطلب اصلا الاخير غيره اكمل من الاشياء التي تطلب لذاتها ولغيرها والكامل على الاطلاق
هو الذي يطلب لذاته ولا يطلب لغيره اصلا ويري ان يكون السعادة وكذا لانا نطلبها لذاتها لا لاجل غيرها اصلا
واما الشرف والتعيش والعقل وكل فضيلة فنطلبها لاجلها ايضا لانا لو كنا نطلبها وان كان لم يحصل شيء
منها فينا كنا نطلبها لاجل السعادة ايضا ظانين ان سنكون سعداء منها ولم يطلب احد السعادة لاجل
شيء منها ولا لاجل شيء اخر اصلا انتهى واللااخيرة المتوسطة هي التي تصير شيء لاجلها بلا واسطة وتفعل
لاجل غاية اخري كما ان الدراهم والدنانير غاية لا اخيرة متوسطة لاهل الصنائع لانهم يصنعون لاجل تحصيلها
ويحصلونها لاجل التعيش وتقسيم الغاية الى هذين القسمين هو تقسيمها الى القريبة والبعيدة ويستفاد
من المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب ومن الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة ومن الفصل السابع
من اول الاخلاق واختلف علماء الالهيين في ان الغاية اللااخيرة المتوسطة غاية حقيقة ام لا فذهب
بعضهم الى انها ليست بغاية حقيقة لانها لا تختار لاجل نفسها بل لاجل غاية اخري والغاية حقيقة هي
التي تختار لاجل نفسها لا لاجل غيرها بل تحب وتختار غيرها لاجلها والحق ان يقال انها علة غائية حقيقة
لما قال المص في الكتب المذكورة ولما قلنا في شرح المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب ولما قال
المص ايضا في الفصل السابع من اول الاخلاق بعد ان بين ان صحة المريض غاية المعالجة والغلبة غاية
المحاربة وغاية التبنية هي البيت لانه يري ان يكون الغايات كثيرة ونطلب بعضها لاجل غيرها كالغناء
والموسيقار وسائر الالات ثم بين ان الغاية الاخيرة التي هي الكل وهي السعادة فعلم مما ذكرنا ان الغاية
المتوسطة غاية حقيقة عنده ويستدل على انها علة غائية حقيقة بان الغاية المتوسطة تفعل لاجلها بعض
الافعال كصحة المريض التي تفعل العلاج لاجلها لان السعادة هي الغاية الاخيرة على ما قال المص فكل
ما يفعل لاجله بعض الافعال كالمشي وتناول الدواء والفصد للصحة علة غائية حقيقة فالغاية
المتوسطة علة غائية حقيقة ويرد دليل الخصم بان يقال انما ينظر في الغاية امران الاول هو ان يكون
هو الشيء الذي يكون شيء آخر لاجله وهذا يوجد في كل علة غائية وبهذا عرفها المص والثاني ان يكون
محبوبة ومختارة لاجل نفسها اما على الاطلاق او بالنظر الى الوسائط لا كالوسائط التي تحب وتختار
لا لانفسها بل لاجل الغاية لان الغاية من حيث انها غاية للوسائط والواسطة من حيث انها واسطة
للغاية وهذا الامر يوجد في الاخيرة على الاطلاق وفي اللااخيرة بالنسبة الى وسائطها كما
يستفاد من حد المص علة غائية واذا علم هذا يعلم ان صغري دليل الخصم باطلة لان الغاية المتوسطة
تختار لاجل نفسها ولو بالنسبة الى واسطتها وان كبراه ايضا فاسدة لان مطلق الغاية حقيقة لا يجب
ان لا تختار لاجل غيرها بل قد تختار لاجله ايضا بعد ان تختار لاجل نفسها كما قال المص انه يري ان يكون
الغايات كثيرة وتطلب بعضها لاجل غيرها انتهى نعم الغاية الاخيرة فقط يجب ان تحب وتختار لاجل نفسها
لا لاجل غيرها بل تحب وتختار غيرها لاجلها كما بينها المص في الفصل الاول من اول الاخلاق كما انه انما

يجب في العلة الفاعلية ان يكون لها قوة مؤثرة على الاطلاق سواء كانت تحت فاعل اخر كالفواعل الثانية
او لا كالعلة الاولى ولا تستدعي ان لا تكون تحت فاعل آخر بل انما يجب ذلك للعلة الفاعلية الاولى
لا للثواني ولهذا تكون العلل الفاعلية الثانية عللا فاعلية حقيقة وكما انه انما يجب ان يكون لكبري الدليل نتيجة
مع الصغري النتيجة ولا يجب ان لا تكون نتيجة لمبدا آخر وانما يجب ذلك للمبادي الاول وكذلك الحال
في الاجناس فانها لا يجب ان تكون فوق الكل ولا يكون فوقه جنس آخر فان هذا انما يجب في الجنس العالي
لا في الاجناس المتوسطة فكما ان العلل الفاعلية الثانية علل فاعلية وان كانت تحت الاولى وان المبادي
الثانية مباد حقيقة وان كانت تحت الاولى والاجناس المتوسطة اجناس حقيقة وان كانت تحت العالي
فكذلك العلة الغائية المتوسطة علة غائية حقيقة وان كانت تحت الاخيرة وتنقسم رابعا الى الغاية المقصودة
وتسمى في عرفهم غاية هي يعني غاية هي مقصودة بالذات والى الغاية الصورية وتسمى غاية بها يعني غاية
بها يقع الانتفاع والتمتع من الغاية المقصودة والاولى هو الشيء الذي يتعلق به المحبة بالذات والثانية
هو تحصيل هذا الشيء بالفعل والتمتع به بالفعل مثلا الغناء غاية مقصودة لمن يحبه واكتسابه والتمتع به
بالفعل غاية صورية هكذا قسمها ثوماس اقوناس في مواضع كثيرة اخذا اياه من الفصل الثاني من خامس
ما بعد الطبيعة وبما قرر تعرف ان الغاية المقصودة يجب ان تكون موجودة قبل فعل الفاعل الذي يفعله
لاجلها لان الدراهم والدنانير توجد قبل التمتع بها وصرف الكاسب اياها في مصارفه والغاية الصورية
هو فعل الفاعل وتنقسم خامسا الى غاية الفعل وغاية الفاعل وغاية الفعل هي التي يترتب ويتهيئ الفعل
من طبعه اليها كما ان معرفة الصدق غاية لفعل التعلم في العلوم النظرية كما يظهر من المتن الثالث من ثاني ما بعد
الطبيعة والسكون غاية فعل البناء وغاية الفاعل هي التي يفعل الفعل من ارادة الفاعل فقط لاجل تحصيلها
كما لو تعلم احد العلوم النظرية لتحصيل الجاه والشهرة وتنقسم سادسا الى فعل الفاعل والى ما يحصل بفعل
الفاعل والاول كضرب الطنبور على مقتضي اصول الموسيقي والرقص الحابي والثانية كصحة المريض وشفائه
الحاصل بالمعالجة والمداواة والبيت الحاصل بالبناء وهذا التقسيم اخذ من الفصل الاول من اول الاخلاق
ومن الفصل الثالث من اول الاخلاق الكبيرة

الفصل الثاني في ان الغاية هل هي علة بالفعل موجودة في الواقع ام لا

كون الغاية علة بالفعل موجودة في نفس الامر رابعة العلل الطبيعية متفق عليه بين الجمهور
من زمن ارسطو الى يومنا هذا لكن ذهب شقوتش واتباعه الى انها ليست علة موجودة في نفس الامر
بل علة عقلية صرفة واستدل عليه اولا بان الغاية من حيث تكون علة بالفعل لا تستدعي الوجود
في حد ذاته الذي يقال انها علة فيه وليس عليتها علية واقعة هي عبارة عن الاضافة الى المعلول وكل علة
موجودة في نفس الامر تستدعي الوجود في نفس الامر الذي يقال انها علة فيه علية واقعة في نفس الامر هي عبارة
عن الاضافة الى المعلول فالغاية التي تكون علة ليست بعلة موجودة في نفس الامر وتثبت الصغري
بالنظر الى جزئه الاول بان الغاية انما تكون علة بالفعل من حيث توجد في الذهن ووجود الشيء في الذهن
ليس وجودا له بالفعل واقعيا والا لكانت المحالات موجودة في نفس الامر اذا وجدت في الذهن وبالنظر

الى جزئية الثانى بان علية العلة الغائية لا تستدعى مبنى موجودا فى نفس الامر وكل علية واقعة هى اضافة الى المعلول وتوضيحه العلة الغائية ليست بموجودة فى نفس الامر حتى تكون علة وما ليس بموجود فى نفس الامر لا يمكن ان يضاف الى المعلول الخارجى وكل علة موجودة فى نفس الامر يجب ان يضاف وينسب الى معلوله فى نفس الامر لما قال المص فى المتن السابع والثلثين ان العلل الموجودة بالفعل الجزئية ومعلولاتها توجد معا ولا توجد معا فالعلة الغائية ليست بعلة موجودة فى نفس الامر وثانيا بان العلة الغائية لا يمكن ان تؤثر فى معلولها فى نفس الامر طبعا لانها لو اثرت فيه كذلك فاما ان تؤثر حين توجد فى طبيعة الاشياء اى فى الخارج وهو محال لانها حين توجد ينقطع فعل الفاعل ولكون معلولة له فلا تؤثر واما ان تؤثر حين لا توجد فيها وهو محال ايضا لان ما لا يوجد فى نفس الامر لا يمكن ان يؤثر فى معلوله فيها لتوقف كل تاثير فيها على وجود المؤثر فيها ولان التاثير الطبيعى يستدعى ان يماس المؤثر بالمتاثر وما ليس بموجود فى نفس الامر لا يمكن ان يماس بشئ يمكن ان يؤثر وكل علة طبيعية موجودة فى نفس الامر يجب ان تؤثر فى معلوله فى نفس الامر طبعا فالعلة الغائية ليست بعلة طبيعية موجودة فى نفس الامر وثالثا بان العلة الغائية انما تحرك مجازا لما قال المص فى المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد من ان الصحة ليست بفاعل الا مجازا ولا شئ من المحرك مجازا فقط علة موجودة فى نفس الامر لكن الحق ان العلة الغائية علة بالفعل موجودة فى نفس الامر والى هذا ذهب المص فى المتن الثامن والعشرين وفى السبعين من هذا الكتاب وفى الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة وفى الفصل الثانى من خامسه فانه بين فى هذه المواضع ان اجناس العلل الطبيعية اربع وعد العلة الغائية منها ثم من جاء بعده من حكماء العرب والفارس واليونان واللاتين ذهبوا الى ما ذهب اليه ولان تعلم هذا كما ينبغى يجب ان تعلم ان الغاية تلاحظ من حيث انها فى ذهن الفاعل والمريد ومن حيث انها فى الخارج والغاية المأخوذة بهذا الاعتبار ليست بعلة بوجه ما لانها لما كانت منتهى حركة الفاعل ومعلوله وكان كل علة مبدا الحركة واصل الفعل هو اقدم من معلوله لا يمكن ان يتصادقا اصلا فلا تكون علة ولان الغاية اذا وجدت فى الخارج لا تؤثر فى معلولها بل ينقطع بوجودها افعال سائر العلل كما هو ظاهر فى كل غاية وكل علة يجب ان تؤثر فى معلوله فالغاية الموجودة فى الخارج ليست بعلة لكن الغاية الملحوظة من حيث انها فى ذهن الفاعل ومحركة اياه الى العمل علة موجودة فى نفس الامر اما اولا فلانها يكون ويصير لاجلها شئ اخر موجود فى نفس الامر لانه لو سئلنا لم يمشى المريض والصحيح فى داره نجيب لتحصيل الصحة او لبقائها مظهرين العلة المشئ الموجود فى نفس الامر على ما قال المص فى المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب وفى الفصل الثانى من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما يكون ويصير لاجله شئ آخر موجود فى نفس الامر علة موجودة فى نفس الامر لانها على ما بينا فى الفصل الثانى من البحث الاول من هذه الابحاث هى التى يكون ويصير لاجلها شئ آخر فالغاية الملحوظة من حيث انها فى ذهن الفاعل ومحركة اياه الى العمل علة موجودة فى نفس الامر واما ثانيا فلان الفاعل الطبيعى المريد لما

لما كان فعل الاضداد الطبيعية عنده على السوية بحيث يقدر ان يفعل الحركة او السكون وان يقرا البيت او يجر به مثلا وجب ان يتخصص ويتعلق طبعا لان يكون فعل احدهما اولى من فعل الاخر عنده بعلة معينة مخصصة تكون سببا لترجيح احدهما دون الاخر والا لما امكن ان يفعل شيئا منها والا لزم الترجيح من غير مرجح وهذه العلة المعينة المخصصة هى الغاية فلو لم يكن هذه الغاية التى يتخصص ويتعلق بها الفاعل المريد طبعا لان يفعل شيئا طبيعيا موجودا فى الخارج علة طبيعية موجودة فى نفس الامر لما كانت البديهيات صادقة والتالى باطل فكذا المقدم واما ثالثا فلان كل واحد من العقلاء يعلم بالتجربة الواقعة كل يوم انه يفعل بمقتضى عقله وارادته افعاله ويرتبها ويقيدها لاجل غاية محققة فى ذهنه معلومة قبل الفعل هى خير وحسن فى نفس الامر او فى اعتقاد المحرك له طبعا لاكتسابه بسبب تصيره مشتاقا اليه فيطلب وسائط تحصيله ويسعى ويتحمل المشاق ولا ينام لاجله كما يرى فى المريض فان الصحة التى هى خير فى نفس الامر او فى اعتقاده تحركه طبعا وتصيره مشتاقا الى تحصيلها واعادتها فيطلب الطبيب ويصرف الدراهم والدنانير ويشرب الادوية المرة التى تستنكف عن تناولها طبعه وقد يرضى ان يقطع يده او رجله ولما كانت هذه الوسائط والافعال موجودة فى نفس الامر يكون العلة التى فعل هذه الوسائط والافعال لاجلها موجودة فى نفس الامر لا عقلية صرفة معدومة فيها والا لزم ان يكون الامر المعدوم فى نفس الامر علة لهذه الافعال الموجودة فى الخارج واللازم بين البطلان فكذا الملزوم ولان نقدر على رد ادلة الخصم ينبغى ان نعلم ان العلة الغائية الموجودة فى ذهن الفاعل المشوقة له والمحركة لارادته لتحصيلها خير وحسن البتة اما فى نفس الامر او فى اعتقاده اذ لو لم يعلم انها حسن وخير لما اشتاق اليها ولم يحرك ارادته لتحصيلها اصلا لانه لما لا يريد احد ما ليس بخير له وسببه لان الارادة قوة مشبهة عند القوم بالاعمى لا تقدر ان تتحرك الى شئ قبل ان يعلمه العقل وبعد ان عرفه يقودها اليه فالعقل يدرك اولا امرا حسنا محبوبا قابلا لان يشتاق اليه ويحصل ثم يضعه قدام الارادة ويعلمها ما يليق ان يطلب ويكتسب فاذ لم تركها تحبه وتميل وتشتاق اليه وترجح حصوله على عدمه فتامر بامر القوى العملية لاكتسابه فتمتثل بامرها فتحصلها ولما كانت الغاية الملحوظة المرادة امرا حسنا وخيرا محبوبا مشتاقا محركا للعقل والارادة لاكتسابها يكون القول بانها ليست امرا واقعيا موجودا فى نفس الامر بل امرا عقليا معدوما فى نفس الامر باطل فالعلة الغائية امر موجود فى نفس الامر خير فيها او فى اعتقاد الفاعل وهذا الخير الموجود مبنى العلية واضافة العلة الغائية ثم اعلم ان هذه الغاية الموجودة فى ذهن الفاعل يمكن ان تلاحظ على وجهين فى الفعل الاول وفى الفعل الثانى اى بالقوة وبالفعل مثلا اذا لاحظ احد الصحة على انها خير له وقابلة لان يشتاق اليها وان ينتظم بها احوال النفس والبدن وان يندفع بها الاوجاع والغموم تكون غاية فى الفعل الاول اى بالقوة ثم اذا حركت المريض الى دعوة الطبيب وتناول الدواء المر وصرف الدراهم والدنانير بالفعل والحمية من اكل المضرات وشربها المائل هو اليها طبعا تكون غاية فى الفعل الثانى اى بالفعل والغاية بالقوة تكون عليتها واضافتها بالقوة القريبة والغاية بالفعل تكون عليتها واضافتها بالفعل

وانا علمت ما ذكرنا تجيب عن الاول بان صغراه باطلة لما عرفت من ان العلة الغائية تستدعي الوجود في حد
ذاتها ولها نسبة الى المعلول ورد ما قيل في اثباتها من انها انما تكون علة من حيث توجد في الذهن الى اخره بان
وجود الشيء في الذهن ووجوده في نفس الامر وهذا لا يستلزم ان يكون المحال موجودة في نفس الامر
وحد ذاتها كما قيل في الدليل المذكور اذ المحال لا ماهية ولا ذات لها اذ هي اعدام صرفة والاعدام الصرفة لا توجد
في الذهن الا بطريق الفرض والتشبيه وبهذا اندفع ما قيل في توضيحه من ان الغاية ليست بموجودة
في نفس الامر الخ وهو ظاهر واندفع ما قيل في الدليل الثاني من ان العلة الغائية لا يمكن ان يؤثر في معلولها
في نفس الامر طبعا لانها لو اثرت فيه كذلك فاما تؤثر حين توجد في طبيعة الاشياء ولان العلة الغائية
وان لم تكن موجودة في طبيعة الاشياء اي في الخارج لكنها موجودة في نفسها لانها محركة في نفسها وللوجود
في نفسها وحد ذاتها يصح ان يكون علة ومحركا كما عرفت وتجيب عن الثالث بان المستدل به قد نقص
عبارة المص الواقعة في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد والتي هي هكذا على ترجمتها
لان الفاعل من حيث يكون منه ابتداء الحركة والغاية ليست بفاعل ومن ثمة لا تكون الصحة فاعلا الا
مجازا انتهى وسوى ان يثبت مطلوبه بعبارته الناقصة لكن المص يريد انها ليست بفاعلة كالعلة
الفاعلية بل علة مجازا الا كالفاعل ولا يريد انها ليست بفاعل على الاطلاق بحيث لا يفعل شيئا اصلا
فانها محركة للفاعل عنده ولا انها فاعلة مجازا على الاطلاق بحيث لا يكون فعله فعلا حقيقيا بل مجازيا
فان تحريكه للفاعل فعل حقيقي ولا يلزم من عدم كونها فاعلة كالعلة الفاعلية بل مجازا الا كالفاعل
ان لا تكون علة طبيعية في نفس الامر اصلا وانما لم تكن فاعلة كالعلة الفاعلية لان العلة الفاعلية تحرك
وتفعل من حيث توجد في الخارج ولهذا تكون عليتها ظاهرة والعلة الغائية لا تحرك ولا تفعل من حيث
توجد في الخارج بل من حيث توجد في الذهن **الفصل الثالث في بيان ان العلة الغائية باي شيء تكون
علة غائية في الفعل الاول والثاني** لما علم مما ذكرنا الى ههنا ان العلة الغائية علة طبيعية حقيقية واقعة
في نفس الامر وان كونها علة كذلك مشترك بين سائر العلل بمنزلة الجنس لجميعها لانها علل طبيعية واقعة
في نفس الامر وجب ان يعلم بعده الامور المختصة بها كما علمت في سائر العلل فينبغي ان يعلم اولا الامر
الذي هو بمنزلة فصلها وصورتها المعين اياها لان يكون علة في الفعل الاول اي بالقوة لانه اذا امكن
ان يكون شيء واحد مثلا صورة واحدة علة صورية وعلة فاعلية وغائية كما يفهم من المتن السبعين
من هذا الكتاب اقتضى وجه التعليم ان نبين الوجه الذي يكون به هذا الشيء علة غائية ويفترق من سائر
العلل وهذا بعينه هو ان يبين علية العلة الغائية بالقوة وان يعلم ثانيا علية العلة الغائية بالفعل
وان يعلم ثالثا معلولها ورابعا شروطها التي بها تكون علة وسيذكر في هذا الفصل الاول لان **في بيان
الوجهين الاصلي والقريب المعينين للعلة الغائية في الفعل الاول** ولان تعرف هذا ينبغي ان نعلم انه
كما ان العلة الفاعلية مثل الملحوظة في الفعل الاول اي بالقوة تتعين وتصير علة فاعلية بالقوة بالمبدأين
المرتبين اللذين يكون احدهما تحت الاخر ويكونان من وجهي فعل الفاعل بحيث يكون احدهما اصليا وصورته

صورته الجوهرية والاخر قريبا وهو قوته كما بينا في الفصل الثالث من البحث السابق وكما يكون في العلة
المادية قوتان احديهما اصلية والاخرى قريبة كما بينا في الفصل الثالث من البحث الثاني كذلك يكون في العلة
الغائية مبدآن ووجهان لعليتها بالقوة تصير بهما علة في الفعل الاول احدهما اصلي والاخر قريب لان العلة الغائية
علة طبيعية موجودة في نفس الامر وحد ذاتها كسائر العلل الثلث فكما يتغاير فيها الوجهان المذكوران للعلية
كذلك تتغايران في العلة الغائية والوجه الاصلي لعلية العلة الغائية هو الحسن والخيرية الملحوظة والوجه
القريب لعليتها هو كون الخيرية قابلة لان تشتاق اليها وبهذين الوجهين تكون الغاية علة غائية في الفعل
الاول اي بالقوة ويتبين هذا بقياس العلة الغائية الى العلة الفاعلية فانه كما يلاحظ اولا في الفاعل
مثلا في النار كونها شيئا موجودا ثم يلاحظ كونها قادرة لان تحرق بصورتها ثم يلاحظ كون هذه
الصورة موجدة للحرارة كذلك يلاحظ في الغاية كونها شيئا موجودا ثم يلاحظ فيه الخيرية كصورة ما
لها وانه خير لان الموجود والخير متعاكسان لكن الموجودية تؤخذ كالمبنى والخيرية كالصورة ثم يلاحظ كون هذه
الخيرية منشأ لكون الغاية قابلة لان يشتاق اليها والموجودية مشتركة بين جميع العلل والخيرية وقابلية
الاشتياق مختصة بها مخصصة ومعينة اياها لان تكون علة غائية بالقوة ويثبت ما قلنا ايضا نقلا بما قال
المص في المتن الثالث والعشرين من هذا الكتاب وفي الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وفي الفصل
السابع من اول الاخلاق ليس كل متأخر غاية بل الذي هو خير وقال في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب
بعض العلل يكون كالغاية وخير الاغيار وقال في الفصل الاول من اول الاخلاق الخير هو الذي يشتاق
اليه الكل انتهى فالوجه والسبب الذي يكون لاجله الغاية وتشتاق لاجله هي خيريتها وكذلك يعلم قوناس
في شرحه لهذا الكتاب فانه يبين فيه ان كون الانسان فاعلا لاجل الغاية وكونه فاعلا لاجل الخير امر واحد لان
متعلق الارادة هي الغاية والخير ويبين فيه ان الخير مالك لمعنى الغاية وعقلا بانه لا شيء يحرك وجاذب الى
الارادة سوى الخيرية وماهية العلة الغائية الكائنة فيها اي صورتها وفصلها هي المحركية والجاذبية الى نفسها
الارادة فالخيرية صورة العلة الغائية وفصلها ولما كانت صورة لها تكون معينة لها وسببا لان تكون علة
غائية في الفعل الاول ويبين كون الخيرية وجها وسببا اصليا لعلية العلة الغائية وكونها قابلة لان تشتاق
اليها وجها وسببا قريبا لتلك العلية بان قابلية الاشتياق اليها تنشأ من الخيرية وصفة لها لانا انما
نشتاق الى شيء لكونه خيرا **اي شيء علية العلة الغائية بالفعل** لما تمهد ان العلة الغائية علة طبيعية موجودة
في نفس الامر ولهذا ~~التحريكية~~ كان تحريكه وفعله موجودا طبيعيا في نفس الامر ايضا ناسب ان نبين
اي شيء يكون هذا التحريك والفعل وباي وجه يكون فنقول فيه اختلافات كثيرة بين العلماء نذكر منها اربعة
ثلثة مشهورة ثم نذكر ما هو المختار عندنا الاول هو ما ذهب اليه شتارج وزويش وبعض اخر هو ان
علية العلة الغائية بالفعل ليس الا فعل الارادة الباطني من حيث يفعل لاجل الغاية وهذا الرأي باطل
اما اولا فلان الارادة قوة انفعالية فيجب ان يحركها شيء آخر حتى تفعل فعلها بالفعل لكن انما يحركها
بالفعل اولا الغاية المدركة ثم تفعل فعلها بعد التحريك فيلزم ان تكون الغاية المدركة علة قبل ان توجد

فعل الارادة فيستحيل ان يكون علّيتها بالفعل هو فعل الارادة والّا لصار ما هو علّة بالفعل ولا علّة بالفعل بما هو
متأخر ولصار العلية المتقدّمة عين المتأخّر عنها اى فعل الارادة وذلك مستحيل بديهة واما ثانيا فلانّ علّية
العلّة الغائية انما هو تحريك الغاية وترغيبها وجذبها الارادة الى نفسها من حيث انها خير ولائقة لان يشتاق
اليها واذا حرّكتها ورغبتها وجذبتها الغاية تحرّك وترغب وتنجذب اليها الارادة وتحبّها وفعل الارادة من حيث
انّه يفعل لاجل الغاية ليس تحريك الغاية ايّاها وترغيبها وجذبها الى نفسها بل هو عمل الارادة بعد تحريك الغاية
ايّاها فعلّية العلّة الغائية ليست هو فعل الارادة واما ثالثا فلانّه لو كانت علّية العلّة الغائية فعل الارادة
من حيث يفعل لاجل الغاية لكان المفعول بهذا الفعل مثلا المشى والارتياض المفعول لاجل الصحّة علّية العلّة
الغائية والتالى باطل قطعا فكذا المقدم وتثبت الملازمة بانّه كما انّ فعل الارادة من حيث يفعل لاجل الغاية
يكون علّية العلّة الغائية على الرأى المذكور كذلك المفعول بهذا الفعل مثلا المشى والارتياض يفعلان
لاجل الصحّة فيكونان علّية العلّة الغائية كفعل الارادة والثانى وهو ما ذهب اليه فاينانس وبعض اخر
هو الغاية اى التى يفعل لاجلها شئ على ما فسّرها فاينانس فانه قاس العلّة الغائية الى العلّة الفاعلية
فقال كما يلاحظ فى العلّة الفاعلية امور ثلثة اعنى الامر الذى به يصير الفاعل فاعلا بالقوة ومعلوله وفعله
الذى به يصير فاعلا بالفعل فكذلك يلاحظ فى العلّة الغائية امور ثلثة ايضا اعنى الامر الذى به تصير العلّة الغائية
علّة بالقوة ومعلولها وغائيتها التى هى واسطة بين العلّة الغائية بالقوة ومعلولها فكما انّ علّية الفاعل بالفعل
هو فعله كذلك علّية العلّة الغائية هى الغائية التى تجذب جذاء فعل الفاعل وهذا الرأى ايضا باطل قطعا فانّ الغاية
بالمعنى المذكور لا يمكن ان يكون وجها وسببا لعلّيتها بالفعل ما لم تحرّك ولم تجذب ارادة الفاعل الى ميلها وحبّها والثالث
هو ما ذهب اليه رهابين قوم نمير جنبش وكثيرون اخرون هو انّ علّيتها بالفعل هو امر مقدم من فعل الارادة
وهو حركة الارادة وتيقظها المجازية المجعولة من الغاية التى ارى العقل الارادة ايّاها امرا مستحسنا وخيرا
وينطبع بهذه الحركة فى تلك الارادة شئ واقعى ولا اقلّ امر معقول وبهذا الامر المعقول الذى هو مقدم من فعل
الارادة تصير علّية الغائية بيان رأى الشارح فى هذا الباب قال الشارح انّ علّية العلّة الغائية بالفعل هو ايقاظ
الغاية التى ارى العقل الارادة ايّاها امرا مستحسنا قابلة لان تحب وتشتاق اليها وجذبها الارادة بالفعل الى حبّها
واشتياقها فانّ الارادة تابعة للعقل ومائلة الى الامر المستحسن الذى يضعه لديها كما بيّنه توماس اقوناس
فلا يمكن ان تتعلّق الّا الى الشئ المعلوم اوّلا لانّه يجب لان تميل بالفعل الى متعلّقها الذى هو خير حقيقى او مظنون
ان يريها العقل ايّاه كما يجب لان يبصر الباصرة شيئا قابلا لان يبصر ان يوضع عندها ولا يمكن ان يوضع عندها
الّا بواسطة ان يعلم فالغاية التى علمها العقل وارى الارادة ايّاها امرا مستحسنا قابلة لان تحب وتشتاق اليها
ايقظت الارادة وجذبتها الى ميلها وحبّها واشتياقها وتحصيلها وهذا الايقاظ والجذب بالفعل هو علّية
العلّة الغائية بالفعل لا غير قال واسمى هذا الايقاظ والجذب تحريكا مجازيا لانّه وان كان امرا طبيعيا موجودا
فى نفس الامر لكنّه لا يصير بتأثير على وجه يصير به العلّة الفاعلية علّة واوضح هذا بالمثال وقال مثلا اذا رايت طفلا
تفاحا يحرّك هذا التفاح قوته الشوقية فيمدّ يده ليأخذه فههنا ليس مدّ اليد ولا فعل القوة الشوقية علّية العلّة

العلّة الغائية بل تحريك وجذبه وتشويقه الطفل لاخذه وارائنا هذا مأخوذ ممّا قال المص
فى المتن السادس والثلثين من الثانى عشر ممّا بعد الطبيعة من انّ الموجود الاول اى الواجب تع
المحرّك كالغاية يحرّك وهو ثابت غير متحرّك لانّه يحرّك كالقابل لان يشتاق اليه ويعلم فان قلت
لا يمكن ان يوجد قبل فعل الارادة شئ مسمّى بالايقاظ او التحريك او الجذب والتشويق فلا يكون
هذا الشئ علّية العلّة الفاعلية بالفعل وايضا لو كان ايقاظ الغاية وجذبها الارادة الى محبّتها امرا
موجودا فى الواقع مقدّما من فعل الارادة لوجب ان يكون له علّة موجدة ايّاه لانّ كلّ حادث
لا بدّ له من محدث لكن لا يمكن ان يكون له علّة موجدة ايّاه لانّه ليس ههنا الّا الارادة والغاية
والارادة لا يمكن ان يكون علّة موجدة له لانّ فعلها متأخر عنه على الرأى المذكور ولا الغاية فانّ
الغاية من حيث انّها غاية لا توجد ولا يفعل شيئا بل هى التى يفعل الفاعل لاجلها والّا لكانت الغاية من حيث
انّها غاية علّة فاعلية والتالى باطل بالبديهة فكذا المقدم قلت فى الجواب عن الاول ايقاظ الغاية الارادة
وتحريكها وجذبها وتشويقها ينشأ من تلك الغاية اللائقة للمحبّة والاشتياق اليها التى ادركها العقل
وارى الارادة ايّاها امرا مستحسنا وهو امر موجود فى نفس الامر يفعل الفاعل بسببها فعله الخارجى
وعن الثانى بانّ التحريك والجذب الموجود فى الواقع المحدث فى نفس الامر اوجده علّة فاعلية موجدة
اوّلا امرا موجودا فى نفس الامر نشأ منه هذا التحريك والجذب وهذه العلّة الفاعلية هو العقل
الذى ادرك الغاية اوّلا وارى الارادة ايّاها امرا مستحسنا وهذه الارادة معلول حادث نشأ
منه تحريك الارادة وتشويقها الفصل الرابع فى بيان معلولات العلّة الغائية وبيان العلل الفاعلية
التى تفعل لاجل الغاية لما كانت العلّة الغائية محرّكة ومشوّقة وجاذبة للفاعل لان يفعل كان معلولها
التحرّك والتشوّق والانجذاب للفعل ولمّا كان هذا امرا كلّيا مجملا ينبغى ان يقسم الفاعل الى اقسام
ثلثة يعنى يعلم المطلوب مفصّلا احدها هو الفاعل الطبيعى الصرف الذى لا ادراك له اصلا كالعناصر
والمعادن والنباتات وثانيها هو الفاعل الحاسّ العديم العقل كالحيوانات الغير الناطقة الفاعلة
بالتخيّل وثالثها هو الفاعل العاقل كالواجب تع والملك والانسان ونحن لا نبحث ههنا عن
الفاعل الواجب والملك وغيرهما وبعد ان يعرف هذا التقسيم ينبغى ان يطلب اى شئ يكون علّة
غائية لهذه الفواعل وهذا بعينه ان يطلب ويقال هل هذه الفواعل تفعل لاجل الغاية ام لا
فناسب ان نبحث عن كلّ واحد منها بيان انّ فواعل القسم الاول والثانى تفعل لاجل الغاية
وبيان وجه فعلها لاجلها قد علم من زمن ارسطو الى يومنا هذا انّ هذه الفواعل تفعل لاجل الغاية
لانّه بيّن فى الفصل السابع من هذا الكتاب ردّا على بعض القدماء القائلين بانّها تفعل من غير ضرورة
دواعيها او عن الاتفاق انّها تفعل لاجل الغاية واستدلّ عليه فيه بدلائل نورد بعضا منها ههنا
فنقول انّ الاجسام الثقيلة تتحرّك بطبعها الى الاسفل لان تسكن عند مركز العالم والخفيفة تتحرّك
بطبعها الى الفوق لتسكن فى المكان الاعلى فتتحرّك لاجل الغاية اى السكون عند المركز والسكون فى المكان

في المكان الاعلى وايضا الاجسام الثقيلة قد تتحرك بذواتها الى الفوق والخفيفة الى الاسفل من غير سبب مخصوص بهما لئلا يوجد الخلاء فتتحرك لاجل الغاية المعينة وايضا نحن نعلم بالتجربة الصحيحة ان بعض الطبايع والقوى المخصوصة تفعل في بعض انواع الاجسام الطبيعية افعالا عجيبة لا يمكن ان تفعلها لو لم تكن لاجل الغاية مثلا نعلم ان بعض اجزاء الاشجار يكون لاجل الاخر بالطبع كما ان قشورها تكون محيطة بها لاجل حفظ ساير اجزائها من شدة البرودة والحرارة واوراقها لاجل ستر الفواكه وحفظها وكذا الكلام في ساير امثالها مما لا تعد ولا تحصى وذكر بعضها المص في الفصل الاول من اول كتاب اجزاء الحيوانات وفي الفصل السابع المذكور فالفواعل الطبيعية الصرفة والنباتية تفعل لاجل الغاية وبعد ما اتفق العلماء الجائون بعده على هذا اي على ان افعالها تكون لاجل الغاية اختلفوا في وجه فعلها لاجلها فذهب اقوناس وشوتخش وربايبن قوتمبر جنبيتش الى ان هذه الفواعل تحل وتورد الى الغايات لان طبايعها الداخلة فيها بل من ترتيب الواجب تع الذي اوجد كلها ورتبها ودبر امورها وسددها الى غاياتها المخصوصة وحركها اليها ولهذا قال اقوناس ان هذه الفواعل انما تقال تفعل لاجل الغاية بمعنى ان شيئا آخر يحركها ويسددها اليها كما ان السهم يقال انه تحرك بالاستقامة الى الهدف بمعنى ان الرامي الكامل حركها كذلك اليه لا بمعنى ان السهم فعل بنفسه هذه الحركة المستقيمة ويؤيد هذا الرأي بما اشتهر من ان فعل الطبيعة فعل العقل وذهب المص وتبعه الآخرون الى ان الفواعل المذكورة تفعل افعالها لاجل الغاية لا من جهة ان يحركها الفاعل ويسددها اليها فقط من غير مدخلية لطبايعها بل بمدخليتها وميولها الذاتية لان حركة الحجر مثلا الى جهة المركز التي هي حركة لاجل الغاية لا تنشأ من فاعل خارجي فقط بل من طبعه وميله الذاتي ايضا لانه ثقيل من طبعه وكل ثقيل من طبعه مائل ومتحرك من طبعه الى المركز ليسكن عنده فالحجر مائل ومتحرك من طبعه الى المركز ليسكن عنده وقس على هذا سائره ولهذا قال المص في المتن السادس والسبعين ان الطبيعة فعلت بالفعل الجيد المصنع الاسنان الاولى للحيوانات حادة لتكون مناسبة لقطع الطعام والاخريات عريضة لدقه وطحنه ولان تعرف هذا زيادة معرفة ينبغي ان تعلم ان بعض الفواعل تفعل لاجل الغاية من قوة خارجية بلا ادراك الغاية كالسهم المرمى لاجل ضرب الهدف لانه لو سكنا لم يتحرك السهم متوجها الهدف بحيث يضرب الهدف وبعضها تفعل لاجل الغاية وتميل بتوجهها اليها طبعا من غير ان تدركها اصلا كالاجسام الثقيلة المتحركة الى جهة المركز طبعا وبعضها تفعل لاجل الغاية مع ادراكها اياها ادراكا حسيا ولا يعرفون ترتيب الوسائط وربطها لتحصيل الغاية كالحيوانات العديم النطق المحركة انفسها لتحصيل غاياتها المتخيلة كما ان الغنم تخيل كون الذئب نافعا له فيتحرك لان يأكله وبعضها تفعل لاجل الغاية التي تعرفها وتعرف ترتيب الوسائط وربطها لتحصيلها وهي افراد الانسان فقط تحت فلك القمر ومن هنا تعرف في اي شي يتوافق السهم المرمي والفاعل الطبيعي المحض وفي اي يتخالفان يتوافق في عدم ادراك الغاية وترتيب الوسائط الموصلة اليها وربطها لتحصيلها بل الذي يعلم الغاية ويسدد فعليهما الى الغاية هو الفاعل الذي هو اعلى منهما اي الرامي في السهم والعقل في افعال الفاعل الطبيعي المحض ومن هذه الملاحظة قالوا فعل الطبيعة فعل العقل على ما اشتهر ولا يتوافقان

ولا يتوافقان في ان السهم يؤتى الهدف من الخارج من رمي الرامي والفواعل الطبيعية تتوجه وتتحرك الى مطالبها من طبعها وكذلك النباتات تتحرك من طبعها الى الاماكن والجهات المتغايرة كما قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس وقال في المتن الثمانين من هذا الكتاب ويظهر ان بعض المنافع في النباتات يصير للغاية كالاوراق لستر الفواكه وحركة اصولها الى الاسفل لا الى الاعلى للتغذي ومما ذكرنا علمت ان فواعل القسم الاول اي الفواعل التي لا ادراك لها اصلا كالعناصر والمعادن والنباتات تتحرك وتفعل لاجل الغاية وعلمت وجه فعلها واما الفواعل الحساسة اي الحيوانات العديم العقل فهي تفعل ايضا لاجل الغاية فانا نرى باعيننا كل يوم كثيرا منها تتحرك وتفعل افعالها لاجل الغاية حتى قال المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب ان بعض الحيوانات التي لا صنعة ولا عقل ولا تدبير لها تفعل افعالها لاجل الغاية في غاية ما يمكن حتى تردد البعض في انها هل تفعل بالعقل او بشي آخر انتهى فهذه الفواعل تفعل لاجل الغاية بوجه ابلغ من وجه يفعل به فواعل القسم الاول لاجلها لان هذه لا تدرك الغايات التي تفعل لاجلها وتلك تدركها وينشأ من ادراكها شوق في انفسها لتحصيلها نعم لا تعلم الوسائط الموصلة اليها لكونها عديم العقل

بيان ان الفاعل العاقل يفعل لاجل الغاية قد عرفت ان الفاعل العاقل ثلثة الواجب تع والملك والانسان ونحن انما نبحث ههنا عن الانسان فنقول الانسان تفعل افعالها الارادية لاجل الغاية بقصده اياها والفكر في الوسائط واختيار ما هو انسب الى الغاية منها واعمالها لاجل تحصيلها ومن لم يعرف هذا فهو ساقط عن درجة الانسانية وواقع في درجة البهائم والجمادات ويستدل بانه لما كان الانسان مريدا بارادة قابلة التعلق بالاضداد وعلى السوية مسماة بقوة التناقض والتضاد كان نسبته الى الفعل وعدمه وفعل هذا او ذاك على السوية وجب ان يعينه ويخصصه شي بان يجعل فعله عنده اولى من عدمه وفعله هذا اولى من فعله ذاك وهذا الشي هي الغاية وكون فعل الانسان لاجل الغاية اظهر وابين من كون فعل الفاعلين الاولين لاجلها فانه يعلم الغاية والوسائط وترتيبها الموصل الى الغاية ولما كانت افعال الانسان كثيرة بعضها تكون لاجل الغاية وبعضها لا تكون لاجلها ناسب ان نبين ما يكون لاجلها وما لا يكون لاجلها فاقول لما كانت الغاية امرا لازما للارادة فظاهر ان تعقل الانسان البسيط وحركته النبضية المتقدمين من جميع افعال الارادة ليسا لاجل الغاية وكذلك بعض افعاله الخارجية كضرب الانسان المجنون وقبض المتفكر في شي تفكرا شديدا لحيته بيده وادخالها في فمه واكل اظفاره بلا ملاحظة مالها وافعال الانسان الناظرة الى الغاية افعال القوة الارادية ومعلولاتها وهي على ضربين احدهما مخرجة عنها والاخر مأمور بها والمخرجة عنها هي التي تصدر من القوة الارادية من غير واسطة والمأمور بها هي التي تفعلها قوى اخرى كالعقل والشهوة والحسية والاعضاء الخارجية على امر القوة الارادية والافعال المخرجة عنها تنقسم الى قسمين بعضها تكون في طلب امر حسن كالمحبة والشوق والفرح وبعضها تكون بعد النفرة عن امر قبيح كالغضب والخوف والحزن واول الافعال المخرجة عن الارادة المحبة المطلقة وهي ميل ما مطلق الى الغاية التي عرضها العقل على الارادة وثانيها هو شوق القوة الارادية وتعينها

بعض افعال الانسان تكون للغاية وبعضها لا

الافعال الصادرة من القوة الارادية

القوى بعد المحبة لتحصيل الغاية ويسمى قصدا وثالثها هو الرضاء الحاصل بعد القصد وهو فعل يرضى به القوة الارادية عن الوسائط التي حصلها العقل ووضعها عندها ورابعها هو الاختيار وهو الفعل الذي ترجح به قوة الارادة واسطة من اخرى او وسائط من اخرى لتنيل الغاية والفرق بين الرضاء والاختيار انما هو بالاعتبار لانه من حيث ان قوة الارادة يريد الشيء الذي ظنه العقل نافعا ومهما وحاصل اعتبر انه يسمى فعلها هذا رضاء ومن ثم يقال الرضاء فعل الارادة الناظر الى العقل ومن حيث ان الارادة ترجح واسطة على اخرى او وسائط على اخرى يسمى فعلها هذا اى ترجيحها اختيارا وخامسها هو الاستعمال الذي يكون بعد الاختيار وهو فعل يستعمل به الارادة سائر القوى لتحصيل الوسائط ومعلولات الارادة وافعالها منها متقدمة من كسب الغاية بالفعل ثم تتعاقب اياها افعال اخرى مخرجة وصادرة من الارادة ومؤخرة من كسب الغاية ودائرة على الغاية المحصلة كتصرف الغاية والتمتع بها والسرور بها والتلذذ بها ولهذا صار الافعال الحاصلة بالارادة ثلثة انواع احدها هى الافعال الدائرة على الغاية الغير الحاصلة بالفعل كالمحبة المطلقة والشوق والقصد وثانيها هى افعالها الدائرة على الوسائط التي تكتسب بها الغاية كالرضاء والاختيار والاستعمال وثالثها هى الافعال الكائنة بعد حصول الغاية بالفعل كتصرف الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ بها وافعال النوع الثاني اى الافعال الدائرة على الوسائط التي تكتسب بها الغاية كالرضاء والاختيار والاستعمال معلولات العلة الغائية حقا وحقيقة وتفعل لاجلها حقا وحقيقة عند جميع العلماء لانها تفعل لتحصيل الغاية واكتسابها واما افعال الاول اى المحبة المطلقة والشوق والقصد وافعال النوع الثالث اى تصرف الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ بها فذهب كثيرون منهم الى انها ليست من معلولات الغاية حقا وحقيقة لان المحبة المطلقة المتعلقة بالغاية لا يرى ان يكون معلولا حقا وحقيقة لانا لا نطلب بها امرا ما لاجل الغاية والا لكانت محبوبة قبل هذه المحبة المطلقة والعلة الغائية هى التي يطلب لاجلها شيء اخر فالمحبة المطلقة المتعلقة بها ليست معلولا لها حقا وحقيقة وكذا الشوق ليس معلولا لها لانا لا نطلب امرا ما لاجل الغاية والا لكانت مشتاقة قبل هذا الشوق والعلة الغائية هى التي يطلب لاجلها شيء آخر فالشوق ليس معلولا لها وكذا القصد ليس معلولا لها لان قصد الغاية اى القصد المتعلق بها ليس لاجل قصد الغاية والا لكان هذا القصد من قصد اخر وهكذا فيلزم التسلسل وكون شيء لاجل الغاية هو ان يكون لاجل قصدها فقصد الغاية ليس معلولا للغاية وكذا ليس التصرف والتمتع بالغاية والسرور والتلذذ معلولا للغاية وفعلا لاجلها لان كل واحد منها انما يكون بعد حصول الغاية فلا يكون شيء منها لاجل حصول الغاية ومعلول الغاية ما يكون لاجل حصولها فلا يكون شيء منها معلولا لها لكن الحق ان افعال النوع الاول اى المحبة المطلقة والشوق والقصد وافعال النوع الثالث اى تصرف الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ بها من معلولات العلة الغائية ومفعولة لاجلها لان كل واحد منها افعال انسانية ارادية وجميع الافعال الانسانية الارادية تكون لاجل الغاية على ما قال افلاطون فكل واحد منها يكون لاجل الغاية فيكون

افعال الارادة ثلثة انواع

معلولا لها ويستدل عليه بان كل واحد منها يوجد فيه التحريك وعلية العلة الغائية على ما تبين في الفصل الثالث هو تحريك الغاية بحسنها وخيريتها الارادة الى محبتها فكل واحد من الافعال المذكورة يفعل من الغاية ويفعل لاجلها فيكون معلولا لها وتثبت الصغرى بانا لو سئلنا لم تحبون الغاية و تشتاقون اليها وتقصدونها نجيب لان حسنها وخيريتها الذي ادرك العقل ارادتنا اياها حرك وجذب ارادتنا الى محبتها وشوقها وقصدها فمحبة الغاية وشوقها وقصدها معلول للغاية ومفعولة لاجلها وكذلك لو سئلنا لم تتصرفون الغاية وتتمتعون بها وتسرون وتلتذون بها نجيب لانها كانت اولا محبوبة مشتاقا اليها مقصودة لنا ولما حصلت حركت وجذبت ارادتنا الى التصرف فيها والتمتع بها والسرور والتلذذ بها ويجاب عن الدليل الاول للمخالفين بان كون شيء لاجل الغاية يمكن ان يؤخذ على وجهين الاول اخص ومن حيث ينظر فقط الى الاشياء التي تكون لاجل الغاية اى الوسائط وهذا الشيء معلول للغاية الجزئية والثاني اعم ومن حيث ينظر الى الوسائط والافعال التي تكون لاجل الغاية وكون شيء لاجل الغاية بهذا المعنى الاعم يصدق على المحبة المطلقة والشوق والقصد والتصرف فيها والتمتع بها والسرور والتلذذ بها والافعال المأمور بها لما تتعاقب امر الارادة تتأخر من الغاية المرادة المشتاق اليها المقصودة فتكون لاجل الغاية بلا اشتباه

الفصل الخامس في انه هل يجب ان تكون الغاية معلومة حتى تحرك الارادة اولا وعلى تقدير الوجوب باي علم يجب ان تكون معلومة وان العلم المتعلق بها هل هو شرط لتحريك الارادة ام سبب صوري محرك لها

قد علم مما مر ان الارادة لا يمكن ان تتعلق بامر مجهول فوجب لان يكون الغاية محركة وجاذبة اياها الى محبتها ان يعلمها العقل اولا فيريها اياها امرا مستحسنا وخيرا قابلا لان يشتاق اليها على ما علمنا المعلم الاول في مواضع كثيرة من كتبه المتعددة وعلى ما قال افلاطون من ان قابل الاشتياق لا يحرك الارادة الا من حيث انه معلوم وقال في موضع آخر العقل يحرك الارادة بوجه الغاية انتهى ويدل على ما قلنا ما اشتهر بين الحكماء من انه لا يراد شيء ليس بمعلوم اولا وعلى هذا اتفق جميع العلماء وكما لا يحرك شيء ارادة الانسان الا ما يعلمه بالعقل كذلك لا تحرك شيء الشهوة الحسية للحيوانات الغير الناطقة الا ما تدركه بقوتها المخيلة ويستدل على ما قلنا اولا بان الارادة شوق عقلي فيجب ان يوصلها العقل الى اعمالها وايصال العقل اياها اليها لا يكون الا بان تتبع العقل وتتعلق بما وضع [illegible] عندها فلا تحرك شيء ارادة الانسان العاقل الا المعلوم الذي اراها العقل اياه امرا حسنا وبان الارادة قوة عمياء لانها ليست قوة عالمة والا لكانت عقلا والقوة العمياء يجب ان يقودها حتى تعمل اعمالها وهذا القيد ووقت انما يفعلها العقل لانه لا مدرك قبل فعل الارادة سوى العقل فيجب ان يريها ما يمكن ان تتعلق به فالارادة انما تتعلق بما اراها العقل اياه فلا تتعلق الا بالمعلوم وبانا نعلم انه يوجد في الخارج امور حسنة محمودة نافعة لا تتعلق بها الارادة ويوجد ايضا امور قبيحة مذمومة مضرة قد تتعلق بها الارادة بالمحبة الشديدة وقد تتعلق بما ليس له وجود في الخارج اصلا فهذا دليل ظاهر على انه انما يحرك الارادة المعلوم

الذي اراها العقل اياه امرا حسنا والتفريع ظاهر واما انه يوجد في الخارج امور حسنة الى اخره قال المص في الفن
الاخير من سادس ما بعد الطبيعة من انه يوجد في الخارج خير وشر لكن جميع الناس لا تريد الخيرات بل انما يعلم خير
في نفس الامر قليل منهم من يريده واما انه يوجد امور قبيحة الى اخره فظاهر من كذب الكاذبين وسرقة السارقين
وقتل القاتلين واما انه قد يتعلق بما ليس له وجود في الخارج فظاهر فان كثيرا من الناس يريد الاخراج
وغيبته مثلا من مكان معين لا توجد هي فيه والمريض يطلب الصحة الغير الموجودة في الخارج بل ولا قابلة
الوجود في الخارج احيانا ولهذا سمى المص هذه الارادة في المتن الثامن عشر من اول اخلاقه الكبير ارادة
المستحيلة اي ارادة الشيء الذي لا يمكن ان يوجد في نفس الامر لكن يظنه بعض الناس ممكن الحصول فيميل اليه
ويتعلق ارادته به ويسعى لتحصيله وبما ذكرنا علم ان محرك الارادة ليس الا الامر المعلوم ولما كان العلم
الانساني العقلي على وجوه اردنا ان نبين باي وجه يجب ان يكون الغاية معلومة حتى تكون لان تحرك
وتجذب الارادة بالفعل فنقول العلم العقلي الانساني ينقسم الى العلم النظري والعملي والعملي ينقسم
الى الفعلي والصناعي كما قال المص في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس
من الحادي عشر منه وفي المتن التاسع والاربعين من ثالث النفس ونقلت في الفصل الثالث من البحث
الثاني من مقدمتنا في اول شرحنا للكتاب الاول ثم كل واحد من العلم النظري والعملي اما ملكي كما اذا كان
احد صاحب ملكة وقوة ولا يفعل شيئا بها او فعلي كما اذا عمل احد بملكته وقوته واذا تمهد هذا فاعلم ان العلم
الملكي سواء كان نظريا او عمليا لا يكفي لان يكون الغاية المعلومة به محركة بالفعل للارادة لان الغاية المعلومة
بالعلم الملكي معلومة بالقوة ولا شيء من المعلوم بالقوة بمحرك بالفعل للارادة والا لاشتغل كل صاحب الملكة
بوجدان الوسائط الموصلة الى الغاية وهو خلاف الواقع فالغاية المعلومة بالعلم الملكي ليست بمحركة بالفعل
للارادة فالعلم الملكي لا يكفي لان يكون الغاية المعلومة به محركة للارادة بالفعل ولان لصاحب الملكة عملا ملكيا
حين نيام مع انه لا يحركه بالفعل غاية ما والا لاشتغل بوجدان الوسائط الموصلة اليها في قوته وان العلم
النظري بالفعل لا يكفي لان يكون الغاية المعلومة به محركة بالفعل للارادة لان العلم النظري على ما قال المعلم
الاول في المتن الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة لا يكون لاجل عمل لان المقصود بالذات منه ليس الا نفسه ولهذا
لا يتعلق بمعلومه من حيث انه امر خير او شر ولا يرى الارادة اياه كذلك والمحرك بالفعل للارادة هو العلم
الذي يكون لاجل العمل ولا يكون نفسه مقصودا بالذات ويتعلق بمعلومه من حيث انه خير او شر فالعلم النظري
بالفعل لا يكون محركا بالفعل للارادة فلا تكون الغاية المعلومة به محركة بالفعل للارادة وطالما يكف العلم الكلي
مطلقا ولا العلم النظري بالفعل لان يكون الغاية محركة بالفعل للارادة تعين ان يكون العلم العملي فعليا كان
او صناعيا هو الكافي له وهذا العلم العملي على ضربين احدهما كلي كعلمنا بان الفضيلة امر حسن ممدوح والاخر
جزئي كعلمنا بان هذه اي العفة المخصوصة الجزئية امر حسن ممدوح والغاية المعلومة بالعلم الكلي لا تحرك
الارادة الا على الوجه الكلي والتحريك الكلي لا يكفي لان تحرك الارادة المحركة به الى العمل لان الاعمال جزئية
كما قال المص في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة فالكافي له هو العلم العملي الجزئي لا غير **في ان معلومية**

معلومية الغاية هل هي سبب صوري لتحريك الارادة ام شرط له لما كان توجد في الغاية المحركة للارادة
الا ان صفتان احديهما كونها معلومة والاخرى كونها امرا مستحسنا خيرا واقعيا او ظنيا وقع الاشتباه
في ان الغاية هي تحرك الارادة بسبب خيريتها او بسبب معلوميتها لانها لو حركتها بسبب معلوميتها تكون
معلوميتها سببا صوريا ومحركا للارادة ولو حركتها بسبب خيريتها تكون خيريتها سببا صوريا للارادة وتكون
معلوميتها شرطا لتحريكها اياها فافترق فيه العلماء على فرق ثلث فذهب ابن سينا الى ان معلومية غاية محركة
للارادة سبب صوري لتحريكها قال في الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء يجب ان تعرف
ان لكل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو القوة التي في عضلة العضو والمبدء
الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك فهو التخيل والفكر فاذا ارتسم في التخيل والفكر
النطقي صورة تحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء وتبعه [illegible]
وسنبليقيوس وبعض آخر ويمكن ان يستدل على هذا الرأي بان كون الغاية معلومة يتحقق في الغاية كلما حركت
الارادة ولا ينفك عنها اصلا وكونها امرا مستحسنا خيرا قد يتحقق فيها وقد لا يتحقق اذا كانت محركة
للارادة ومبدء تحريك الارادة والسبب الصوري له هو الذي يتحقق فيها كلما حركت الارادة ولا ينفك عنها
اصلا لا الذي قد يتحقق فيها وقد لا يتحقق اذا كانت محركة للارادة فمبدء تحريك الارادة والسبب الصوري
له هو معلومية الغاية لا كونها امرا مستحسنا خيرا والكبرى ظاهرة وتثبت الصغرى باعتبار جزئها الاول
بانها لو لم تكن الغاية معلومة لما حركت الارادة اصلا كما مر مرارا وباعتبار جزئها الثاني بان الغاية قد لا تتحقق
في الواقع فضلا عن ان تكون امرا مستحسنا خيرا كما اذا تخيل احد وغيبته في مكان معين ليس لها اثر ما فيه مع ان
هذا التخيل حركت ارادته بالفعل وسعى هو بالفعل لاخراجها منه بل قد تكون مستحيل الوجود وكما اذا مرض احد
بمرض مستحيل الازالة في الواقع مع ان المريض يتخيله ممكن الازالة فيحرك هذا التخيل ارادته فيدعو الطبيب
للمعالجة ويتناول الدواء المر وقال [illegible] وبعض آخر اما ان يكون الكلام في خيرية الغاية التي توجد في الواقع
بوجه ما او في خيريتها التي لا توجد فيها ولا يمكن ان توجد فان كان الكلام في الاولى فمبدء تحريك الارادة والسبب
الصوري له هو خيرية الغاية الواقعة وكون الغاية معلومة شرط له فقط وان كان في الثانية فمبدء تحريك
الارادة والسبب الصوري له هو كون الغاية معلومة لا خيريتها ويمكن ان يستدل على الشق الثاني لهذا
الرأي ايضا بان مبدء تحريك الارادة وسببه الصوري يجب ان يكون موجودا في نفس الامر لانه لما كان
يحركها تحريكا واقعيا في نفس الامر لان يفعل امرا موجودا في نفس الامر يجب ان يكون موجودا في نفس الامر وخيرية
الغاية على هذا الشق الثاني ليس بموجود في نفس الامر بل الموجود فيها هو معلوميتها فقط فمبدء تحريك
الارادة وسببه الصوري ليس خيرية الغاية على هذا الشق بل معلوميتها وذهب اقوناس وسقوطس
ودرابين وقوم من جنيس وشارح واكثر علماء اللاتين الى ان مبدء تحريك الارادة وسببه الصوري
هو خيرية الغاية وكونها امرا مستحسنا في الواقع او في اعتقاد المريد واستدلوا عليه بان الغاية على ما عرفها
المص في مواضع كثيرة وتبعه كل من جاء بعده هي التي تحرك الفاعل ويفعل فعله لاجلها والفاعل لا يتحرك

ولا يفعل لاجل مدركية الغاية ومعلوميتها وهو ظاهر بل لاجل خيريتها الواقعة او المظنونة فمبدأ التحريك
وسببه الصوري هو خيرية الغاية لا مدركيتها ومعلوميتها وبان مدركية الغاية ومعلوميتها لا تشبع قصد الفاعل
واذا حصلت ولا يفرغ الفاعل عن العمل لتحصيل الغاية وخيريتها تشبعه واذا حصلت ويفرغ الفاعل عن العمل
لتحصيلها ومبدأ تحريك ارادة الفاعل وسببه الصوري هو الذي يشبع قصد الفاعل واذا حصل يفرغ
الفاعل عن العمل لتحصيلها فمدركية الغاية ومعلوميتها ليست مبدأ تحريك ارادة الفاعل وسببه الصوري
بل خيريتها ويرد الدليل الذي اورده من طرف ابن سينا واتباعه بان ما قيل في صغراه من ان كون الغاية امرا
مستحسنا خيرا قد يتحقق فيها وقد لا يتحقق اذا كانت محركة للارادة كذب لان الخيرية تتحقق دائما في كل غاية
مرادة سواء تحققت فيها في نفس الامر او في ظن المريد وسواء تحققت الغاية ايضا في الواقع او في ظنه
لما قال المص في المتن الحاوي والتلخيص من هذا الكتاب لا فرق في ان يقال شيء خير وخير ظاهرا وفي الفصل
الثاني من اول الاخلاق يحب كل احد لا الذي يكون خيرا له بل الذي يظهر لكنه لا فرق لان الظاهر يكون محبوبا
ولما قال ابن سينا هنا في الفصل السابق ذكره من ان كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي
واما مظنون انتهى ولما لم يجب ان يكون الغاية وخيريتها متحققين في الخارج بل انما يجب ان توجدا
في الذهن سواء وجدتا في الخارج ايضا ولا كما بين وظاهر ان الدفينة المعدومة المتخيلة المحركة
لارادة الفاعل لاخراجها والصحة المتخيلة في الواقع المتخيل امكانه ووقوعها المحركة لارادة الفاعل
للمداواة موجودتان في الذهن قطعا لم يكن ما ذكره في اثبات الجزء الثاني من ان الغاية قد لا تتحقق
الى اخره صادقا وبما حقق تعرف ان ما قيل في الدليل الثاني لاثبات الشق الثاني لاصحاب الرأي
الثاني من ان خيرية الغاية على هذا الشق الثاني ليس بموجودة في نفس الامر كذب فان العقل لما
اعتقد ان في الغاية المعلومة خيرا وجدت الخيرية في الذهن في نفس الامر وان لم توجد في الخارج

فصح ان تكون محركة للارادة البحث السابع في بيان العلة الآلية والمثالية وفيه فصلان الفصل الاول في الآلة

الآلة هو الذي يخدم الفاعل الاصيل لان يوجد معلوله المقصود بالذات وهي اقسام
الاول بالمعنى الاعم وهي كل ما يستعمل بوجه ما العمل جسمانيا كان او نفسانيا قال المص في الفصل
الرابع من اول بوليتيقا اي السياسة المدنية بعض الآلات لا نفسي وبعضها نفسي مثلا السفينة آلة
لا نفسية لامير السفينة ومن بيده صدر السفينة آلة نفسية انتهى وكذا المزارع والاملاك
آلات لا نفسية لحسن التعيش والخدمة آلات نفسية له ثم بعض الآلات النفسية يكون آلة
بالنظر الى الاتصال فقط لا بالنظر الى ان يفعل به الموصل فعله كالآلات التي يأخذها احد ويوصلها
الى شيء لان تفعل فيه فعلا وبعد ان يوصلها اليه تفعل فيه بقواها الطبيعية افعالها كالنار الموصل الى الذهب
لتذيبه بقوتها الطبيعية وكالتيزاب الموصل الى الذهب المغشوش ليميز بقوته الطبيعية الذهب
الخالص من الغش وبعضها يكون آلة بالنظر الى الاتصال وبالنظر الى ان يفعل به مستعملها فعله
وهي الآلات التي اذا الصقها الفاعل بشيء لا تفعل فيه بقواها المختصة بافعالها بل تأخذ كل حركة من

من الفاعل وتتحرك دائما كما يحركها الفاعل وسنبين هذا القسم بعد ثم بعض الآلات متصلة بالفاعل
كعين الحيوان التي بها يبصر وحرارة النار التي بها تسخن وبعضها منفصلة كالمني المنفصل من الحيوان
ومنشار النجار وقلم الكاتب وبعضها ايضا طبيعية وهي التي عينتها الطبيعة لان يفعل الفاعل الطبيعي بها
فعله الطبيعي كالعين الذي يبصر به الحيوان والحرارة التي تسخن بها النار وكالمني الذي يلد بتوسطه
الحيوان حيوانا مثله وبعضها صناعية كالمنشار والقدوم في بيان رجوع الآلة الى واحد من العلل الاربع

اعلم ان الآلة لما لم تكن جنسا آخر باعداد اجناس العلل الاربع وجب ان ترجع الى واحد منها فارجعها
يحيى النحوي الى العلة المادية معللا بان الحرارة الطبيعية موضوع اذا قويت وانصبت عليه الطبيعة
توجد الحيوان وقال ان آلالة كثيرا اما ترجع الى العلة الفاعلية وتارة الى المادية واستدل على الثاني
بان الشفافية تخدم في تنوير الهواء كالآلة وظاهر ان الشفافية ليست علة فاعلية لان العلة الفاعلية
لا تقبل التنوير بل تصدر من ذاته والشفافية تقبله وليست علة صورية فان العلة الصورية هو النور
وليست علة غائية فان الشفافية تتهيؤ للتنوير لا التنوير له فبقي ان يكون علة مادية وقال بعضهم ان
الآلة تستعمل مجازا بمعنى اعم وبهذا المعنى يمكن ان ترجع الى كل واحد من اجناس العلل الاربع وتستعمل
حقيقة بمعنى اخص وبهذا المعنى ترد الى العلة الفاعلية فقط واستدلوا على الاول بان الآلة بالمعنى الاعم
تستعمل في كل علة تحت اخرى والعلية تحت الاخرى لا توجد في العلة الفاعلية فقط بل توجد في سائر
اجناس العلل ايضا كما ان الوسائط في العلة الغائية علل تحت العلة الغائية والصور الاولى علل صورية
تحت الصور الاخيرة عند من يقول بوجودها في المركبات والعلل المادية التي تقبل الصور بالذات علل تحت
الجوهر الذي هو الموضوع الاول والى هذا ذهب فوثقة وآورسا لكن استعمال الآلة بالمعنى الاعم
المجازي لا ينبغي ان يقع وكون كل علة تحت اخرى لا يصحح اطلاق الآلة عليها والحق ان يقال الآلة ترجع
الى العلة الفاعلية خاصة لان الآلات يجب ان يفعل بوجه ما كما سنبينه بعد وظاهر ان سائر العلل
لا سيما المادية لا تفعل الا ان يؤخذ الفعل بمعنى اعم مجازا كما بينا في الفصل الرابع من البحث الثاني فالآلة
لا ترجع الا الى العلة الفاعلية وما استدل به يحيى النحوي على رجوعها الى العلة المادية من ان الحرارة الباطنية
الطبيعية اذا قويت وانصبت عليه الطبيعة توجد الحيوان كذب فان الطبيعة لا تقوى ولا تنصب
الحرارة الطبيعية عليه بل الامر بالعكس اي الحرارة تقوى وتنتشر في الطبيعة ولهذا تكون آلة تفعل
بتوسطها الطبيعة افعالها ومن ثمه قال المص في المتن الحاوي والا ربعين النفس علة التغذي
والنار اي الحرارة مع العلة وما استدل من ان آلة ترجع تارة الى العلة المادية مردود فان الشفافية
الهواء ليست آلة للتنوير بل قابلية ماله لان الشفافية لا تفعل شيئا في الهواء بل تقبل النور وتنفعل
به واعلم ان لفظ الآلة يتناول او لا موضوعا الآلات الصناعية التي لم تصنع عبثا ولا لاجل انفسها
بل لان يفعل بها الناس افعالها المقصودة بالذات فانه لو سألنا لم صنع المنشار على هيئة كذا
والمثقب على هيئة اخرى لكنا نجيب لنشر الخشبة بالاول وتثقبها بالثاني ثم نقل الى ما يدل على الآلات

الطبيعية كاجزاء الاجسام الآلية وكسائر الاشياء التي فعلها الطبع لتخدم الاجسام الطبيعية في
افعالها قال المص في الملتقى السادس من ثاني النفس اجزاء النباتات تسمى آلات وقال في الملتقى الثامن
والثلثين من ثالث النفس اليد آلة الآلات وفي الفصل العاشر من رابع اجزاء الحيوانات اليد آلة قبل الآلات
في انه هل من طبع الآلة ان تنفعل من حيث يحركها الفاعل ام لا ذهب بعض المشايخ وبعض آخر الى انه لا يجب
اما اولا فلانه اذا كان بعض الآلات لا تنفعل من حيث يحركها الفاعل فليس من طبع الآلة ان تنفعل من حيث
يحركها الفاعل لكن المقدم حق فكذا التالي وبيان حقيقة المقدم بان الصورة الخيالية آلة لحصول الصور
المعقولة في العقل ولا تنفعل من حيث يحركها الفاعل وكذا المني المنفصل من الحيوان آلة للولادة ولا ينفعل
من حيث يحركه الحيوان اما الاول فلان الصورة الخيالية لو فعلت لحصول الصورة العقلية من حيث
حركت فالتحريك الذي حركت به اما جسماني او لا جسماني وروحاني لكنه ليس بجسماني لان الصورة
الخيالية من حيث انها امر جسماني غير مناسب للامور العقلية لا يمكن ان تخدم بالتحريك الجسماني لحصول شيء
روحاني اي صورة عقلية وليس بلا جسماني لانه لا يمكن ان يوجد في الصور الخيالية تحريك لا جسماني لان الخيال
امر جسماني والامر الجسماني لا يمكن ان يقبل العرض اللاجسماني ولان التحريك اللاجسماني عرض لا جسماني والعرض
اللاجسماني انما يتوقف في وجوده وبقائه على الموضوع اللاجسماني لا على الجسماني فالصورة الخيالية لا تنفعل
من حيث حركت واما الثاني فلان المني اذا فعل الجنين في الرحم لا يحركه الحيوان الذي ينفصل عنه حتى ينفعل من حيث
حرك بل قد يهلك هذا الحيوان وهو يفعل فعله بلا تحريك منه اصلا واما الثاني فلان كثيرا من الآلات تفعل من حيث
يحركها الفاعل لكنها لا تنفعل كالآلة حقيقة بل كالفاعل فان العقل لا يسخن الا بعد ان يتسخن من حرارة المعدة
ويفعل من حيث يحركه حرارة المعدة لكنه لا ينفعل ولا يتسخن كالآلة بل كالفاعل لانه يفعل بحرارتها الطبيعية بل
المخرجة من القوة الى الفعل بحرارة المعدة كما ان الفواعل الثانية تفعل من حيث يحركها الفاعل الاول اي الواجب
كما قال المص في الملتقى الثالث والثلثين من ثامن الثمانية لكنها ليست آلات فليس من طبع الآلة فان كان
بعض الآلات لا تنفعل من حيث حركت ولم تكن كثير من الفواعل المتحركة تفعل آلات فليس من طبع الآلة
ان تنفعل من حيث حركت والحق ان الآلة من حيث انه آلة تستدعى ان تنفعل من حيث يحركها الفاعل ولا يمكن
ان تفعل فعلها من حيث انها آلة بدون هذا التحريك وكلما يفعل كذلك فهو آلة والا فلا وما قلناه هو المستفاد
من الملتقى الثالث والثلثين من ثامن الثمانية فانه حاول كان يفتش فيه ارتباط الفواعل العالية اي الاولى
والسافلة اي الاخيرة مثل بالانسان المحرك لحجر بالآلة وقال انه يقدر ان يحركه بلا واسطة بآلة واحدة
كما اذا حركه بيده ويقدر ان يحركه بكثيرة كما اذا حرك بيده العصا وحركه العصا المحرك باليد ثم قال
المحرك المتأخر يحرك دائما من حيث حركه الاول ولا يقدر ان يحرك بدونه كما ان العصا لا يمكن ان يحرك يحرك صح
الحجر بدون ان يحركه الفاعل لكن الاول يحرك بدون المتأخر وهكذا ينبغي ان يقال في سائر الآلات وقال
اقوناس في موضع من كتبه الآلة لا تفعل الا من حيث يحركها الفاعل الاصيل الذي يفعل بذاته وقال
في موضع اخر الآلة لا تستعمل لفعل شيء الا بطريق التحريك لانه من طبع الآلة ان تكون محركا متحركا وكذا

وكذا قال قايتانس وقاپرآولس والاستاد تارزيغس ورهابين توميلتس واكثر العلماء
ويستدل عليه بان الآلات من حيث انها آلات تكون بالذات لا مناسبة ولا كافية لايجاد المعلول
الا ان يرفعها ويعليها الفاعل الاصيل وظاهر ان الترفع والتعلى تحرك وتحريك بوجه فاذا الآلات
من حيث انها آلات لا تفعل اصلا الا من حيث يحركها الفاعل حتى لو حضر مجموع الآلات الصناعية
لان يصنع ولم يحركها ولم يستعملها الصانع لم تفعل شيئا اصلا ولا يحصل هذا الامر قطعا ولان
توقف ترفيع الفاعل اياها واعلاءها ينبغي ان تعلم ان بعض الآلات تأخذ من الفواعل الاصيلة قوة
مغايرة لتلك الآلات تلقيها وتطبعها هي فيها وهذه القوة الملقاة فيها على ضربين احدهما هي القوة
التي القاها الفاعل فيها ما دام فاعلا الغير الباقية فيها بعد انقطاع فعله كقوة النشر التي القاها الناشر
في المنشار فانه يتحرك من حيث حركها الناشر ويفعل النشر ما دام يستعمله الناشر لا بعده والاخرى
هي القوة التي يلقيها الفاعل فيها في حال تحريك الفاعل وفعله وبعد انقطاع تحريكه وفعله وتفعل الآلات
بها من حيث حركها الفاعل ما دام تكون تلك القوة باقية فيها كالقوة التي القاها الرامي في السهم فانه
يتحرك من حيث حركه الرامي بتلك القوة التي القاها فيها ويفعل فعله ما دام تكون تلك القوة الملقاة
فيها باقية فيها وكالقوة التي القاها الوالد في المني فانه يتحرك من حيث حركه الوالد بتلك القوة التي
القاها فيها ويفعل فعل الولادة ما دام تكون تلك القوة الملقاة فيها باقية فيه حتى لو زال تلك
القوة فيه بسبب من الاسباب لا يكون آلة للولادة اصلا وبعض الآلات لا تأخذ في تعليها وترفعها من الفاعل
الاصيل قوة مغايرة لانفسها بل هي بذواتها اقوى الفواعل الاصيلة والآتها وتفعل افعالها بالآلية
مستندة اليها قائمة بها كالحرارة النار فانها آلة تسخين قوابل التسخين مستندة اليها قائمة بها وتارة توجد
نارا وهذا هو معنى ما قالوا العرض يفعل بقوة الجوهر وهذا الاستناد والقيام هو تعلى هذه
هذه الآلات الى ان تفعل حتى لو فرض الحرارة منفصلة من النار غير قائمة بها لا يمكن ان تسخن وتوجد
نارا وبما قررنا علمت ان كل آلة تتحرك وتفعل من حيث حركها الفاعل الاصيل وانكار المشايخ امر منكر
واما ما ذكر من الدليلين فيرد الاول منهما بان الصورة الخيالية ليست آلة لحصول الصورة العقلية بل هي
مقابل ومحاذ للعقل الفاعل كما ان اللون مقابل ومحاذ للباصرة ولما كانت الصورة الخيالية امرا جسمانيا
لا يمكن ان يقبله العقل القابل ينورها العقل الفاعل ويجردها من الجسمانية فتصير صورة عقلية توضيحه ان
نسبة الصورة الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر كما قال المص في الملتقى الثلثين والتاسع والثلثين
من ثالث النفس من ان الخياليات كقوابل الحس فكما ان النور يجعل الالوان قابلة لان تبصر بالفعل وتدخل
صورها في البصر وتحركه لان يبصرها كما قال المص في الملتقى الثامن عشر من ثالث النفس ايضا النور يفعل
الالوان الموجودة بالقوة الوانا بالفعل كذلك العقل الفاعل ينور الصورة الخيالية لانه كالنور كما قال
في الملتقى المذكور ومن هذا يعلم بطلان ما قيل فيه اما الاول فلان الصورة الخيالية الى قوله واما الثاني
لان نور العقل الفاعل لا يسري ولا يتصل بالصور الخيالية ولا يتوقف عليها ولا يرتبط بها بل انما ينتهي

لمعانه اليها فيتنوّر بها ويجرّد بها عن الحالات الجسمانية فينعكس منها صور لا جسمانية في العقل القابل
ويرد الثاني بانّ المتى يحرك كما حركه الوالد ببقاء القوة المولدة فيه الباقية فيه بعد انقطاع فعله
وتحريكه ويرد الدليل الثاني بانّ الفلفل ليس بآلة بل فاعلا فلا يفعل كالآلة بل كالفاعل فانّه يفعل
بحرارته الطبيعية المخرجة من القوة الى الفعل بحرارة المعدة وقد تكلّمنا لذلك في الفصل الخامس من البحث
الخامس ويجاب عن النقض الفواعل الثانية بانّها وان كانت تفعل افعالها بتوقفها على العلة الاولى
لكنها ليست بآلة حقيقة لانّها تفعل بقواها المخصوصة وقد تكلّمنا لهذا في الفصل الثاني من البحث الخامس

فانّه بل يجب من طبع الآلة ان يكون لها قوة مخصوصة وفعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل ومقدّم
منه قال فوناس في موضع من كتبه العلة الثانية الالية يعني الآلة لا تشترك العلة العالية في فعلها الا
من حيث انّها يعمل باستعدادها المختص بها المخصوص لمعلول الفاعل الاصيل وقال في موضع آخر كل فاعل
آلي يعني كل آلة تحمل فعل الفاعل الاصيل بفعل مخصوص به وطبيعي له وقال في موضع للآلة فعلان
احدهما آلي وهو الفعل الذي لا تفعل الآلة بالنظر اليها بقوّتها المخصوصة بل بقوة الفاعل الاصيل وثانيهما
هو فعلها المختص بها المناسب لها بصورتها المخصوصة بها كما يناسب للقدوم ان يقطع بسبب صورة
حدّته ويفعل السرير من حيث انّه آلة صنعة النجارة لكن لا يتم فعله الآلي الا باعمال فعله المخصوص لانه انما
يفعل السرير بالقطع وهكذا قال في مواضع اخرى ومن ثمه قال فاقيانس وباتس وتاترس و
رهابين فوميلتنس وبعض اخر يجب من طبع الآلة ان يكون لها فعل ومعلول مخصوصان ممتازان ومتقدمان
من فعل الفاعل الاصيل ومعلوله ويستدل على هذا الرأي بانّ للآلة قوة قوة مخصوصة فاعلة والا
لكان استعمال الفاعل اياها لايجاد معلوله عبثا وكل قوة فاعلة يجب ان يكون لها فعل ومعلول مخصوصان
والا لم تكن فاعلة ولكانت فاعلة في معدوم مطلق فيجب ان يكون للآلة فعل ومعلول المخصوصان وهما
ممتازان ومتقدمان من فعل الفاعل الاصيل ومعلوله امّا انّهما ممتازان عنهما فظاهر وامّا انّهما متقدمان
منهما بوجه فلانّه اذا سعى الفاعل الاصيل والآلة معا لايجاد معلول يكون هذا المعلول مقدّما في القصد
بالنظر الى حاله من الفاعل الاصيل فيكون بهذا الاعتبار متأخرا في الوجود لانّ المقدّم في القصد متأخر
في الوجود بالنظر الى حاله من الآلة يكون متأخرا في القصد فيكون وجوده بالآلة اقدم من وجوده بالفاعل
اياه ففعل الآلة ومعلولها متقدم من فعل الفاعل الاصيل ومعلوله وذهب سقوتس وقرانذس
وماثرنيس وبعض آخر لا يجب من طبع الآلة ان يكون لها قوة وفعل مخصوص تفعل بها شيئا من
قالوا وان كان لبعض الآلات قوة في نفس تعمل بحسبها لا تكون هذه القوة ضرورية لها من حيث انّها آلات
بل يمكن ان يستعملها الفاعل لا سيما الواجب بدون هذه القوة والفعل وقال الشارح ينبغي ان يقال
ههنا امور ثلثة الاول هو انّه يجب من طبع الآلة ان يكون لها قابلية وصلاحية بها تكون اولى لان تكون
آلة لايجاد معلول كذا من ان تكون لايجاد معلول آخر وهذه القابلية والصلاحية خاصة لهذه الآلة
وثانيها انّ هذه القابلية تعين فعل الفاعل الاصيل وتوجّهه الى المعلول الذي سيوجده وثالثها هو انّه

انه ليس للآلة من حيث انّها آلة فعل مخصوص في المعلول مغاير لفعل الفاعل الاصيل وتأثيره فيه بل
تفعل بفعل الفاعل الاصيل معينا وموصلا اياه الى المعلول بحيث يكون ايجاده اياه اولى من ايجاده
غيره ولان تعرف المقصود على وجه الكمال اردنا ان نثبت كل واحد منها على الانفراد امّا الاول فلانّا
ننظر انّ المنشار يجب ان يكون صلبا عريضا مضرّسا والمثقب والمطرقة في هذا الشكل والحالة
وانما نسمّي حالاتها هذه قابلية الآلات وهي خاصة لها بلا ريب ولو لم يكن للمنشار هذه القابلية المخصوصة
للنشر لحصل النشر باستعمال غيره اي المثقب والمطرقة او غيرهما لكنه لا يحصل بغيره والّا لاستعمله
النجار للنشر عند عدم المنشار ووجوده لكنه لا يستعمله لانّه لا يحصل النشر به بل المثقب والمطرقة
او غيرهما العدم قابليته للنشر وقابليته للثقب والطرق او غيرهما وانّما يحصل بالمنشار لكون قابلية
النشر خاصة مختصة به وامّا الثاني فيلزم من الاول لانّه لمّا كان قابلية الآلات سببا لاختلاف افعال
الفاعل الاصيل يكون قابليتها معينة لفعل الفاعل الاصيل وموجّهة اياه الى المعلول الذي سيوجده
قال واطلق انّه اقوناس رأى هذين الامرين ممّا نقلنا عنه انفا حيث علّق فيه للآلات قوة وفعلا مخصوصين
بها لانّه يكون مراده هذا هو المستفاد ممّا قال فيه لو لم يفعل الآلة بشيء مختص بها وجب ان يكون الآلات
معينة لافعال معيّنة لانّا نرى انّ القدوم يفعل صورة السرير التي هي معلول خاص للفاعل الاصيل
بقطع الخشبة الذي يكون له من شكله المختص به فانّ قوله لو لم يفعل الآلة الخ يدلّ على انّ للآلة
خاصة معينة وموجهة لافعال الفواعل الى معلولاتها وهذه الخاصة انّما هي قابليتها المعينة الموجهة
لفعل الفاعل الاصيل الى معلوله وكذا قوله انّ القدوم يخرج صورة السرير الخ يدلّ على انّ للقدوم
قابلية موجهة لفعل الفاعل الى معلوله فانّ شكله المختص به هو قابليته وكون القدوم مخرجا لصورة
السرير بالقطع هو لتوجيهه وتعيينه لفعل الفاعل فانّ سائر الآلات مخرجة لها ايضا لكن لا بالقطع
بل بالنشر او النحت وقال فيه لو لم تفعل الآلة بخاصة لكان استعماله للعمل عبثا انتهى فيفعل بقابليته
المعينة الموجهة فعل الفاعل الاصيل الى المعلول فيوجده وامّا الثالث وهو انّه ليس للآلة فعل مخصوص
مغاير لفعل الفاعل الاصيل الى آخره فلانّ كل فعل الآلة من حيث انّها آلة انّما يتعلّق به بفعل الفاعل
الاصيل لانّ الآلة تفعل من حيث يحرّكها الفاعل كما مرّ ولانّه لو لم يتعلّق به بفعل الفاعل الاصيل
لما فعلت بالآلية بل بالفاعلية فلو كان للآلة من حيث انّها آلة حين تفعل بفعل الفاعل الاصيل فعل
مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل لما كان كل فعل الآلة من حيث انّها آلة بفعل الفاعل الاصيل والتالي
باطل فكذا المقدّم امّا الملازمة فبيّنة وامّا بطلان التالي فلما عرفت من انّ كل فعل الآلة الخ حتى لو فعل
الآلة من حيث انّه آلة بفعل مخصوص به مغاير لفعل الفاعل الاصيل لكان آلة لما فرض انّه آلة ولم يكن
آلة بل فاعلا اصيلا لعدم كون فعلها بفعل الفاعل الاصيل ثم نقول لو كان فعل الآلة من حيث انّها
آلة مغايرا لفعل الفاعل الاصيل فلا يخلو امّا ان يكون مغايرا له في الخارج بان يكون هو موجودا فيه وفعل
الفاعل موجودا آخر فيه اولا والاول باطل لانّ ضرب زيد عمروا بالعصا مثلا ليس امرين موجودين

في الخارج مغايرين فيه فتعين الثاني وبطل ما قالوا من ان فعل الآلة من حيث انها آلة مغاير لفعل الفاعل الاصيل
وما قالوا ايضا من انه مقدم من فعل الفاعل الاصيل لان شيئا واحدا بعينه لا يمكن ان يتقدم على نفسه ولما
لم يكن فعلها مغايرا لفعله لم يكن معلولها ايضا مغايرا لمعلوله لكن لو ارادوا بما قالوا ان فعلا واحدا كالقطع
او الستر يمكن ان ينسب الى الفاعل بوجه والى الآلة بوجه آخر يكون حقا لا يلزم منه كون فعل الآلة ومعلولها
متقدما من فعل الفاعل الاصيل ومعلوله كما قال هؤلاء وما استدلوا به على تقدم فعل الآلة ومعلولها من فعل
الفاعل ومعلوله فليس بشيء لان المعلول الواحد بالعدد وتمام معلول الفاعل من حيث انه فاعل وتمام معلول
الآلة من حيث انها آلة وهذا المعلول بتمامه هو الموجود في قصد الفاعل اولا وهو المتأخر في الوجود لان الآلة
لا تقصد المعلول كما قيل في الدليل المذكور من ان المعلول متأخر في الوجود عما يكون له من الفاعل ومتقدم فيه عما يكون
له من الآلة كذب **الفصل الثاني في بيان العلة المثالية المسمى عندهم بقا ازا ادآل** وقا ازآ بمعنى واول
اسم منسوب لادا قال اغوناس بادآ لفظ يوناني بمعنى الصورة قال الشارح لكن ادآ مشتقا من فعل ادوا
اي انظر يكون بمعنى المنظور وترجمه مترجموا العرب بالمثال واخذه اكثر علماء اللاتين ولفظ اقزمبلار
اي التمثال بمعنى واحد وقال الشارح ان اقزمبلار اي التمثال اعم من ادآ لصدقهما على الصور الذهنية
وصدق اقزمبلار على التماثيل الموجودة في الخارج كشخص زيد مثلا الذي ينظر اليه المصور ويسعى ان يصور
تصويرا مطابقا له وكمصنوعات حذاق اهل الصنائع التي يأخذها من دونهم ويضعونها لديهم ويسعون
ان يصنع مثلها وعدم صدق ادآ عليها لانه انما يطلق حقيقة على الصور الذهنية ومن ثمة قال الحكيم البليغ
سنقا ان بعض التمثال ذهنية وبعضها خارجية وقال وغستنس المتكلم النصراني ان ادآ اي المثال
هو الصورة العقلية **في ان المثل الافلاطونية موجودة اولا وان كانت موجودة فباي وجه توجد**
قال الشارح المثل الافلاطونية هي جواهر وصور كلية منفصلة عن جميع المحسوسات موجودة بذواتها يكون
سائر الموجودات بكونها واحصة منها هكذا قال المص في الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة والمتن السابع
من ثالثه والمتن الثالث والخمسين من سابعه والفصل الثاني من اول الاخلاق الكبيرة وفي مواضع اخر واستدل
على عدم امكان وجودها في الخارج في المواضع المذكورة بادلة كثيرة ذكرنا نحن بعضها في الفصل الثاني من البحث
الثاني من مقدمة شرح الكتاب السابق ورأينا ان نذكر ههنا واحدا منها فنقول لا يمكن ان يوجد في الخارج مثل
الافلاطونية بمعنى نقله المص عن افلاطون اذ لو امكن ان يوجد في الخارج شيء من هذه المثل لامكن ان يكون شيء
واحد كليا ولا كليا معا وهو مستحيل فكذا المقدم وتثبت الملازمة بان المثل طبائع كلية عند افلاطون على ما نقل
عنه المص حتى قال في المتن الخامس والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة ان كل مثال قابل للاشتراك وفي المتن
الثاني من اول الفصل ثم المثال غير الكثير وفي الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة المثال هو المنفصل بذاته وكل
ما يكون قابلا للاشتراك وغير الكثير ومنفصلا من المحسوسات كلي فالمثل كلية وانها ليست كلية لانها موجودة
بذواتها عند افلاطون على ما نقل عنه المص ولهذا قال المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة الذين
وضعوا المثل رفعوا العلوم لانهم رفعوا البرهان الذي لا يمكن ان يكون من القبيل الجزئيين ولا ينتج من الموجود

من الموجود بذاته بكلي وانما قلنا في تحقيق الدعوى بمعنى نقله المص عن افلاطون لانه قال كثير من الفضلاء كاسكندر
فلمنس وآوغستنس المتكلم واوسبيبس وكثيرين اخرين ان افلاطون العظيم لم يرد من المثل ما نقل عنه
ارسطوطلس بل اراد بها المعلومات الثابتة في علم الواجب تع وهي صور ومثل يكون كل ما يوجد في الخارج موافقا
لها قال الشارح لكني اظن ان هؤلاء الفضلاء لم يصيبوا ولم يبينوا مراده بما يدل عليه عبارته في كتبه المتعددة
وانما خرجوا اليه لفرط محبتهم اياه بل مراده منها ليس الا ما سمعه منه ونقله عنه تلميذه المعتمد الذي تلمذ
عنه عشرين سنة وكان اعقل من جميع تلاميذه قال ويستدل على ان مراده ليس ما قالوا اما اولا فبان
المثل والصور التي ذكرها افلاطون ليست جميع الاشياء الموجودة في الخارج وصور جميع ما يعلمها
الواجب تعالى بل بعضها والصور والمثل الموجودة في عقل الواجب تع صور جميع الاشياء الموجودة في
الخارج وقت من الاوقات واللاموجودة فيه في وقت ما بل يعلمها الواجب تع ولا يوجدها في الخارج كما قال
اقوناس ولا يجوز ان يريدوا بالمثل الافلاطونية الصور الموجودة في عقل الواجب تع ومعلوماته العقلية والصور التي
مأخوذة من كلام سيريانوس الافلاطوني في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة فانه قال
فيه الواضعون للمثل لا يقولون انها تكون للجميع لانها لا تكون للشرور والقبائح بل هي توجد في الخارج من غير
ان تكون لها مثل ولا تكون للتغيرات ولا للاجزاء كاليد والرأس ولا للمركبات كالانسان العالم ولا للاشياء المتولدة
من الاشجار المختلفة ولا للاشياء التي توافق الطبع وتتعلق بمنفعته ولا للافعال التي تتوقف على ارادة
النفس بل انما تكون للحيوانات كالانسان والجواهر الكاملة وللاشياء المناسبة للاستعداد الطبيعي لهذه
الجواهر كالحكمة والفضيلة واما ثانيا فبان المثل الافلاطونية هي التي تكون الموجودات بكونها ذوات حصص
منها كما قال افلاطون في مكالمة پارمندس وفدروس وفي مواضع اخر وقال المص في الفصل الخامس من اول
ما بعد الطبيعة كان يقول الفيثاغوريون الموجودات تكون بموافقة الاعداد وافلاطون مبدلا للاسم
بكونها ذوات حصص والصور الثابتة في علم الواجب ليست للاشياء التي تصير الموجودات بكونها ذوات
حصص منها بل الاشياء التي تكون مطابقة بها لان الصور الثابتة في علمه تع عين ذاته تع كما ذهب اليه عامة
العلماء ومن يقول ان الفرس والحجر والشجر يكونون من كونها ذوات حصص من الذات الالهية واما ثالثا
فلان افلاطون لو اراد من لفظ المثل الاعيان الثابتة والصور الكائنة في علم الله تع التي يوجد الله تعالى
الاشياء مطابقة بها لما عبر عنها بعبارة غير ظاهر الدلالة على مراده فان الامر ظاهر على رأيه فانه ذهب
على انه تعالى خالق لجميع الموجودات كما هو ظاهر من مكالمة تيماوس ولما كان معلوما لكل احد ان مثل الاشياء
التي يصنعها صانع وصورها ثابتة في علمه فما المقتضي لان يتعب ويتكلف افلاطون في بيانها بمثل ما تعب
وتكلف بل كان يكفي ان يقول ان صور جميع الموجودات ثابتة في علم صانعها لكن لما لم يرد بها الصور العقلية
الالهية بل امورا اخر تعب وتكلف وعبر عنها بعبارات شتى كما هو ظاهر من كتاب فذون وكتاب الجمهور
لا سيما من كتاب پارمندس له قال فيه نحن لا نملك المثل وليست عندنا ولا نعلمها واما رابعا فبانه
لا يجوز ان يظن ان ارسطوطلس الذي كان رجلا صادقا معتمدا قدوة واماما اول الحكماء الذين

جاؤا بعده وافضل ممن سبقوه ان يفتري لمعلمه افلاطون الذي تعلم منه العلوم مدة عشرين سنة ويسند اليه قولا مزخرفا باطلا في نفس الامر ويكتبه مع رده في مواضع اخر من كتبه في حياة معلمه او بعد مماته حين كان بسيط الارض مملوا من سائر تلاميذه الذين كان كل واحد منهم حكيما عارفا بارائه معلما اياها وغيرهم كتلميذ ارسطو ثاوفرسطس الذي اقامه ارسطو في اقادميا اثينة اي مدرستها الفطية مقام تدريسه وكان محبا لاراء افلاطون فانه لو كان ما نقله ارسطو عنه على خلاف مراده لهجموا عليه وشنعوه وردوه ولقبوه بلقب المفتري ولما لم يشنعوه ولم يردوه مع سماعهم رده عليه وعلمهم به ولم يقولوا ان مراد افلاطون بالمثل هي الصور الثابتة في عقل الواجب تع علم ان ما نقله ارسطو عنه هو مراده لا غير وانما رد عليه الفضلاء المذكورون لكمال محبتهم افلاطون ثم قال الشارح وان شئت ان توفق بين ارسطوطلس والفضلاء المذكورين يمكن ان تقول ان افلاطون علم علما مطابقا لنفس الامر وقال ان صور الاشياء التي يوجدها الواجب تع ومثلها ثابتة وموجودة في عقله تع كما قال بوجود العالم المثالي لكنه اورد ايضا سوى هاتين مثلا بمعنى نقلها المص عنه به وكلما يتكلم افلاطون للمثل على الاطلاق يريد هذه المثل فلهذا رد عليه المص وبرهن على استحالتها في مواضع من كتبه السابق ذكرها وقطعنا نحن ايضا بان مثل هذه المثل لا توجد ولا يمكن ان توجد ثم عرف اي المثال على الاطلاق بانها صورة موجودة في عقل الفاعل العاقل اليها نظر عقليا فيوجد افعالها في الخارج مطابقة لها كما قال قولنا صورة قائمة مقام الجنس لانها كلية صادقة على الصور الهيولانية والصور المجردة عن الهيولى وسائر اجزاء التعريف قائمة مقام الفصل فبقولنا موجودة في عقل الفاعل العاقل تخرج الصور الهيولانية والمجردة كالصور الهيولانية واللاهيولانية اي العقول الموجودين في الخارج لا في عقل الفاعل وبقي الصور المنطبعة فيه والملكات العقلية والافعال الصادرة من العقل داخلة فيها وبقولنا ينظر هذا الفاعل العاقل اليها نظرا عقليا فيوجد الى اخره خرج ما عدا الصور المنطبعة فيه فان الفاعل العاقل انما ينظر اليها ويوجد افعالها في الخارج مطابقة لها لا الى غيرها وقولنا هذا يدل على ان الفاعل العاقل يفعل بالارادة والقصد ولاجل الغاية ثم قال وامثال هذه المثل موجودة في عقول الفواعل العاقلة في نفس الامر لما قال الفيلسوف في المتن الثالث والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة والثلثين منه ان الصناعيات هي التي تكون صورتها في النفس ومراده بالصورة ماهية الشيء ثم بين هذا بالمثال اي بان البيت الخارجي يصير من البيت الموجود في العقل والشفاء الخارجي قد يصير من الشفاء الموجود في النفس وقال فقد يقع ان يصير الشفاء من الشفاء والبيت من البيت وهذا بلا هيولى وذاك ذو هيولى لان صناعة الطب والبناء صورة الشفاء والبيت واريد بالجوهر بلا هيولى الماهية انتهى والبيت والشفاء الغير الهيولانيين اللذان هما صورتان في العقل ليس الا مثالين وعلم من ذلك ان المص قائل بان المثال موجودة في عقولنا ويستدل عليه بان كل فاعل عاقل يفعل فعله بالعقل وكل من يفعل فعله بالعقل يجب ان يكون صورة فعله موجودة فيه حتى ينظر اليه

اليه ويفعله بالعقل فكل فاعل عاقل يجب ان يكون صورة فعله موجودة فيه حتى ينظر اليه ويفعله وهذه الصورة هو المثال فالمثال موجودة في عقولنا وبان المادة غير متعينة في كل ايجاد طبيعيا كان او صناعيا وانما تتعين بالصورة المعينة وتعين هذه الصورة في الصناعيات لا يمكن ان يحصل الا من المثل الموجودة في عقل الصانع فالمثل موجودة في عقولنا ومما ذكرنا يلزم ان يكون صور جميع الاشياء التي اوجدها الواجب تعالى وسيوجدها ومثلها موجودة في الواجب تعالى لان الواجب تع فاعل عاقل يفعل بكمال شامل لجميع الموجودات يكون صور جميع الموجودات ومثلها موجودة فيه ولما قال انه تع في اول سفر التوراة نفعل ادم على صورتنا ومثالنا يعني على صورة ومثال كائنة في عقلنا ولهذا قال المتكلم النصراني اوغسطينس لا يمكن ان ينكر كون الصورة في عقل الواجب تع ثم قال الشارح فان قلت هل يقول ارسطو بان صور جميع الموجودات ومثلها ثابتة في الواجب تع ام لا قلت ينبغي ان تعلم اولا ان ارسطو كان يقول ان العالم قديم واذا علمت هذا فاقول انا اظن انه ينبغي ان يقال ان كان الواجب تع اوجد العالم بالفاعلية اي بان يكون علة فاعلية له فهذا يمكن ان يكون على وجهين اما بان يفيض منه تع بفيضان طبيعي كما يفيض النور من الشمس واما بان يفيض منه بالعلم والارادة وان كان في الازل فان كان العالم فاض منه تع بفيضان طبيعي لا يتقدم صورة العالم في الواجب تع على وجوده فالذين كانوا يقولون ان الواجب تع فاعل موجب صدر منه جميع الموجودات بضرورة طبعه لا بالارادة والاختيار لا يقدرون ان يقولوا ان صور الموجودات ثابتة فيه تع لان الفواعل التي تفعل بضرورة الطبع لا بالقصد والاختيار لا تفعل بتقدم علم الغاية والصور المصورة فيها وان كان يفيض منه بالعلم والارادة وان كان الفيض في القدم يمكن ان يلاحظ معية الصورة بالمعلول لان المعلول اذا كان قديما لا تتقدم صورته عليه بالزمان فلو كان يقول ارسطو بفيضانه منه بالعقل والارادة لزم له ان يقول هكذا في الواجب تع بالنظر الى الفلك واما بالنظر الى الموجودات التي تحت فلك القمر فذهب الى ان الواجب تع مالك لصورها بوجه عال لانه وان ذهب على ما بينا في شرح الكتاب الثامن من الثمانية انه تع فاعل موجب بالنظر الى الفلك وحركته لكنه ذهب الى انه تع عالم بالاشياء الموجودة تحت فلك القمر ومريد لها بوجه عال بتوسط سائر العلل

في ان العلة المثالية علة خامسة او راجعة الى واحدة من الاربع

ذهب بعض الاقادميين الى انها علة خامسة مغايرة لاجناس العلل الاربع غير راجعة الى واحد منها وذهب اكثر الحكماء الى انها ليست جنسا خامسا من اجناس العلل مغايرا لكل واحد من الاربع بل راجعة الى العلة الصورية والفاعلية المسماة كما به والغاية المتوسطة اما رجوعها الى الصورية فيستفاد من المتن الثامن والعشرين من هذا الكتاب فانه حين كان يبين العلة الصورية قال وبوجه اخر العلة هي الصورة والمثال ووضع المثال في جنس العلة الصورية ويؤخذ من المتن الثالث والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فانه فسر المثال فيه بالصورة بل المثال صورة بوجهين اي بالنظر الى العقل المقبول هو فيه والصورة بهذا الاعتبار تسمى صورة ومثالا وداخلا في العقل وبالنظر الى المعلول وتسمى بهذا الاعتبار صورة ومثالا خارجا عن المعلول

اما انه صورة بالنظر الى العقل فلان الفاعل العاقل به يكون عاقلا بالقوة وبه يفعل بالفعل هذا المعلول
او ذاك لانه لو سئل لم يفعل زيد بيتا وعمرو سريرا يجاب جوابا صحيحا لان زيدا لاحظ صورة البيت
فاختار ان يفعله وعمرو لاحظ صورة السرير فاختار ان يفعله وما يكون به الفاعل العاقل فاعلا بالقوة
وبه يفعل بالفعل هذا المعلول او ذاك فهو صورة بالنظر الى عقله المقبول هو فيه فالمثال المنسوب الى العقل
صورة بالنظر الى العقل المقبول هو فيه واما انه صورة بالنظر الى المعلول فلان صورة شيء على ما قال افلاطون
يمكن ان يقال على وجوه ثلثة يقال بوجه للصورة التي يتصور منها شيء كما يتصور المعلول من صورة الفاعل
لكن لما لم يكن من صورة الفعل انما يماس المعلول بتمام ذات صورة الفاعل لانه كثيرا ما ينقص لا سيما
في العلل المقولة باشتراك الاسم لا يقال الصورة التي يتصور منها شيء مثالا وصورة له وبوجه آخر يقال
لصورة شيء يتصور بها شيء كما ان النفس الناطقة صورة الانسان وشكل الصنم صورة مادية وهذه
الصورة لا تسمى مثالا لان المثال انما يدل على الصورة المنفصلة عما يكون صورة له ويقال بوجه آخر للشيء
الذي يتصور شيء ويصير على وفقه وهذه الصورة هو المثال الذي يصير شيء موافقا له فالصورة والمثال
بهذا المعنى مترادفان واما رجوعها الى العلة الفاعلية المسمى كتابه فيعلم مما ذكرنا رجوعها الى العلة الصورية
لان المثال يجعل الفاعل العاقل ان يكون فاعلا كذا كما ذكرنا انفا وكل ما يجعل الفاعل العاقل ان يكون
فاعلا كذا مبدا لفعله فالمثال مبدا لفعل الفاعل وكل مبدا الفعل علة فاعلية فالمثال علة فاعلية
وهكذا يستفاد من المتن الثالث والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة واما رجوعها الى العلة [struck out]
الغائية فلان غاية الفاعل العاقل هو ان يفعل فعله على وفق الصورة الكائنة في ذهنه فالمثال داخل
في معنى الغاية ولان المثال يتهيو لشيء آخر لان باني البيت يلاحظ ويتصور البيت لاجل السكون فيه
فيكون غاية متوسطة وانما اطنبنا الكلام لتعلم اجناس العلل الاربع والالات والمثل على التفصيل ولنرجع
بعد الى شرح كلام المصنف **الفصل الرابع في البخت والاتفاق وذكر اراء الحكماء فيهما المتن التاسع**
والثلثون قال المص ويقال ان البخت والاتفاق من عداد العلل تكون وتصير منهما اشياء كثيرة
فينبغي ان ينظر باي وجه يكون البخت والاتفاق في هذه العلل وينظر ان كليهما امر واحد او مختلفان
وما البخت وما الاتفاق **اقول** لما فرغ من تعليم العلل بالذات شرع ان يبين العلل بالعرض وانما شرع فيه
بعده لوجوه اما اولا فلانه لما ذكر في المتن التشبيه العلل بالعرض حين كان تعليم العلل بالذات وجب
عليه بمقتضى التعليم ان يعلمها بعدها واما ثانيا فلانه لما بين انواع العلل الظاهرة التي تفعل ظاهرا اقتضى
ان يبين بعدها ايضا بعض العلل الغير الظاهرة التي يقول الناس انها تفعل خفيا وهو البخت والاتفاق
واما ثالثا فلاختلافات اراء القدماء فيهما واما رابعا فلجري عامة الناس على البخت اوصافا كثيرة
مشهورة بينهم محتاجة الى البيان والمص انما اشار الى سبب واحد في هذا المتن وهو انه لما كانا يقال ان
من عداد العلل ناسب ان يبحث عنهما بعد العلل بالذات والى هذا اشار بقوله ويقال ان البخت والاتفاق
[struck out] من عداد العلل ويثبت بهذا ان البخت والاتفاق تكون وتصير منهما اشياء كثيرة وكل ما تكون وتصير منه

منه شيء علة فالبخت والاتفاق علة واليه اشار بقوله وتكون وتصير منهما اشياء كثيرة ثم قال ينبغي ان ينظر
باي وجه يكون البخت والاتفاق في هذه العلل الاربع اي كيف يكونان داخلين فيها راجعين اليها لانهما لو
لم يرجعا اليها لما كانت اجناس العلل اربعة بل اكثر وان ينظر ان كليهما امر واحد او امران مختلفان ولما كان
الاختلاف بين الاشياء ينفهم من تعريفها قال وان ينظر ما البخت والاتفاق اي ان يعرف كل واحد منهما ولما كان
سؤال هل البسيطة اي هل هو موجود مقدما على سؤال ما الشارحة اي ما هو ابتداء بعد هذا المتن ان
يبين هل هما موجودان في نفس الامر ام لا **المتن الاربعون والحادي والاربعون** لان البعض اشتبهوا
في انهما موجودان ام لا لانهم يقولون لا يصير شيء من البخت بل لكل ما نقول انه يصير من الاتفاق والبخت علة
معينة كما ان مجي احد الى السوق ليشتري اشياء ووجدانه بالبخت من كان يريده ولم يأمله هي الارادة
اذا جاء ليشتري وكذلك يمكن ان يكون علة سائر الاشياء التي يقال انها تكون من البخت اشياء اخر غير البخت
لانه لو يكون شيء من البخت لكان تعليم القدماء العالمين علل تكون الاجسام وفسادها وترك تعليمه غير
معقول ولسأل احد البتة لم لم يبين احد من القدماء العالمين لعلل التكون والفساد شيئا للبخت لكنه
كما يرى كانوا يظنون ان لا يكون شيء من البخت **اقول** لما اراد ان يفتش هل يوجد البخت والاتفاق ذكر
اولا اراء القوم فيه على ما هو دابه ثم سيبطلها وسيذكر رأيه فيه فذكر اراء ثلثة لهم فقال بعضهم انكر
وجودهما على الاطلاق وبعضهم قال انهما علة للافلاك والحركات الفلكية وبعضهم سمى البخت سببا الهيا
وذكر في هذين المتنين امورا ثلثة ذكر رأي المنكرين مع دليلهم فقال لان البعض اشتبهوا في انهما
موجودان ام لا اي انكروا وجودهما على ما يدل عليه دليلهم المذكور انه واستدلوا عليه بانهما لو كانا
موجودين في نفس الامر فاما ان يوجدا او لا لانه يوجد في الخارج معلولات خارجية ليس لها علل محققة معينة
اصلا لانها تقال وتسمى باتفاق الناس اتفاقية وبختية واذا حدثت لا يقولون ان لها عللا معينة بل
يظنون انها حدثت على خلاف العادة بلا علة معينة لكن هذا الدليل المبتني عليه وجودهما كاذب لان
لكل حادث علة معينة واثبتوا هذا اولا بمعلول واحد واقع بالبخت عند عامة الناس ويسمى بختيا عندهم
اذا جاء احد الى السوق ليشتري شيئا ووجد فيه من البخت مديونا له كان يريده وكان لم يقصد ولم يلاحظ
ان يجده يكون وجدانه المديون بختيا لانه وقع من غير قصد الجائي الى السوق لاشتراء شيء ولهذا الوجدان
علة معينة هي ارادة الاشتراء المحركة اياه الى الذهاب الى السوق وقد كان فيه مديونه الذي وجده
وما قيل لهذا الوجدان يقال لسائر البختيات لان لكل واحد منها علة معينة سوى البخت والاتفاق واثبتوه
ثانيا بان العلماء المتقدمين الذين تكلموا العلل تكون الاجسام وفسادها لم يتكلموا البخت والاتفاق
ولم يعينوا لهما شيئا فهؤلاء كانوا يعتقدون ان البخت والاتفاق اسمان مهملان ليس لشيء منهما
معنى موجود في نفس الامر لانه لو كان لشيء منهما معنى موجود فيها لكان بحثهم عن العلل وترك البحث عنهما
مع كونهما علة كسائر العلل على هذا التقدير غير معقول قطعا ولا ورد احد لم ترك القدماء المعلمون
للعلل تكون الاجسام وفسادها تعليم البخت والاتفاق مع انهما من عداد العلل والتالي باطل لان تركهم

بحثهما معقول ولانه ما اورد السؤال المذكور عليهم فكذا المقدم فعلم انهم انما فعلوا كذلك وتركوا
تعليم كل منهما لانهم كانوا يظنون ان لا يصير شيء واحد منهما كما هو ظاهر المتن الثاني والاربعون قال المص
لكن امكان ارجاع السـ علل الاشياء الكثيرة التي تصير وتكون من البخت والاتفاق الى علة ما منها كما قال
اصحاب القول الهادمون للبخت والاتفاق مع ان كلهم يقولون ان بعضها تكون من البخت وبعضها لا من البخت
عجيب اقول يرد كل واحد من الدليلين المذكورين يرد الاول بان قال لكن امكان ارجاع الى اخره يريد
ان كلامي المنكرين الهادمين للبخت والاتفاق المسمى رأيهم كلاما قديما اي متروكا متنافيا لانهم
يقولون تارة ان بعض الحوادث تكون من البخت وبعضها لا تكون منه وتارة ينكرون البخت والاتفاق
والاتفاق ويقولون لكل معلول علة معينة محققة لان الاشياء الكثيرة التي تصير وتكون من البخت
والاتفاق يمكن ان يرجعها العلماء الساعون الى علة ما محققة لان الاشياء حاصلة لو كان لكل ما يكون
ويكون علة معينة محققة على ما قالوا فلم يقولوا ان بعض الاشياء الكائنة والصائرة بختية وبعضها
لا وهذا امر عجيب لاشتماله على التناقض المتن الثالث والاربعون قال المص وكان يجب على القدماء
ان يذكروهما بوجه ما لكن كانوا لا يظنون ان يكون البخت والاتفاق شيئا من مباديهم كالمحبة او العداوة
او النار او العقل وشيء آخر مثلها فتركهم ذكرهما غير معقول سواء لم يزعموا انه علة او زعموا كاستعمالهم
المستعملين اياها احيانا كما قال انبذوقلس لم يكن الهواء دائما في الفوق بل اتفق ان يكون كذا فانه
فانه قال في بناء العالم كان الهواء في غير هذا الزمان كثيرا اما على غير هذا الوجه لكن وقع في هذا الزمان
كذا اتفاقا واجزاء الحيوانات تصير من البخت كثيرا اقول يرد ههنا الدليل الثاني وينقل امورا ثلثة
يقول اولا ان القدماء التاركين البحث عنهما قصروا لانه كان يجب عليهم ان يذكروهما اي البخت والاتفاق
بوجه ما لانهم اما كانوا ذاهبين الى انهما موجودان في نفس الامر او الى انهما غير موجودين فيها فان
كان الاول كان يجب عليهم ان يبينوهما وان كان الثاني كان يجب عليهم ايضا ان يبينوا ان شيئا
منهما ليس بموجود ولكثرة استعمالهما في عصرهم فكان تركهم البحث عنهما غير معقول فقول اصحاب
الرأي الاول في بيان بطلان الثاني لان تركهم بحثهما معقول غير معقول ولما كان لاحد ان يقول لعل
القدماء كانوا يدخلونهما في المبادي التي كانوا يظنونها مبادي لتكون الاجسام وفسادها ولم يتركوا
ذكرهما حتى يرد عليهم ما قلت اجاب بقوله لكن كانوا لا يظنون ان يكون البخت شيئا من مباديهم
يعني لم يقل احد منهم ان البخت والاتفاق شيء من عللهم التي وضعوها مبادي لتكون الاجسام
وفسادها كالمحبة او العداوة او النار يعني العناصر الاربعة التي وضعها انبذوقلس مبادي لتكون
العوالم او العقل الذي وضعه انقساغوراس او شيء اخر مثلها فتركهم البحث عنهما غير معقول سواء لم يزعموا
انه علة او زعموا ثم اخذ منهم انبذوقلس وازدوا الرد عليه فانه لما كان يستعمل لفظي البخت والاتفاق
في تكون الاجسام كان يجب ان يبين ماهيتهما وحالهما وبين المص استعماله اياهما بكلاميه الواقعين
في كتابه المسمى ببناء العالم فانه قال فيه ان الهواء لم يكن على وضع واحد في العوالم التي كان يقول بتكونها

بتكونها وفسادها بطريق التعاقب ولم يكن من طبعه متحيزا في حيز فوق التراب والماء كما يكون الآن متحيزا فيه
في هذه الدنيا بل وقع فيه اتفاقا وكان في سائر العوالم المتكونة في ازمنة اخرى واقعا في حيز اخر بين
العناصر ونقل بعض كلامه منه وقال فانه قال في بناء العالم كان الهواء في غير هذا الزمان كثيرا اما على غير
هذا الوجه اتفاقا الخ يعني كان الهواء في كثير الازمنة في سائر العوالم على غير هذا الوضع الذي عليه الآن
لكن حين تكون هذا العالم بسبب العداوة وقع كما تراه في هذا الحيز اتفاقا وذكر المص كلام انبذوقلس
هذا في المتن الرابع والاربعين من ثاني الكون والفساد وعين هذا البحث وازدوا فيه ان انبذوقلس كان
زعم ان اختلاط العناصر بعضها مع البعض صار من البخت والاتفاق لا من سبب اخر حتى انكر الطبيعة
او لم يذكرها بل انما ذكر البخت والاتفاق وقال فيه ان اجزاء الحيوانات تصير من البخت كثيرا وبين المص
كيفية صيرورة تلك الاجزاء من البخت والاتفاق على رأي انبذوقلس في الفصل الخامس من اول
اجزاء الحيوانات المتن الرابع والاربعون قال المص وكان بعضهم يقولون ان الاتفاق علة هذا الفلك
وجميع العالميات لانهم كانوا يقولون الدور والحركة التي فرقت وجعلت العالم على هذا الترتيب يصير
من الاتفاق اقول ذكر ههنا الرأي الثاني الذي عالم بحثه في المتون الثلثة الاتية فقال وكان بعضهم يقول
الاتفاق علة الفلك وجميع العالميات كان هؤلاء يقولون ان الفلك والعالميات وجدت وحدثت من الاتفاق
لان الدور والحركة التي فرقت وصيرت العالم على هذا الترتيب المرئي يصيران من الاتفاق وقائل هذا
الرأي هو ذيمقراطيس فانه كان يقول يوجد في الخارج جسيمات صغيرة صلبة غير متناهية تتكون من اجتماعها
وافتراقها عوالم غير متناهية بان يتكون عالم ويفسد آخر الى غير النهاية وكان يقول ان تكون جميع هذه العوالم
على ما قال المص في اول الفلكيات وفي الفصل الاول من اول كتاب اجزاء الحيوانات يقع بالاتفاق لان الجسيمات
المذكورة تحركت بالاتفاق وبلا سبب في الخلاء الغير المتناهي الذي توجد هي فيه بحيث حصل منها هذا العالم
او غيره فقوله الاتفاق علة هذا الفلك والعالميات يمكن ان يبين بوجهين اما اولا فبان يقال مراده من هذا
الفلك وجميع العالميات هو مجموع العالم الذي نكون نحن فيه بان يريد من الفلك هذه الاجسام الفلكية
وبالعالميات سائر الاجزاء الكلية الحاصلة منها هذا العالم الكائنة بحالة لو لم تكن لم يحصل جميع العالم وهي
العناصر فان جميع هذه كائنة بالاتفاق على رأي ذيمقراطيس وليست الحيوانات والنباتات داخلة
في العالميات لان ذيمقراطيس لم يقل بتكونها من الاتفاق بل من الطبع كما سيجيء في المتن الآتي ويؤيد هذا الشرح
بالمتون الآتية فانه انما يتكلم فيها العالم واحد واما ثانيا فبان يقال اراد بهذا الفلك هذا العالم الذي يكون
نحن فيه لان الفلك قد يذكر ويراد منه العالم كما صرح به المص في المتن الثاني والمائة من اول الفلكيات وبالعالميات
العوالم الغير المتناهية السابقة بان يكون نسبتها الى العالم من قبيل نسبة الشخص الى نوعه كلفظ الانساني المراد
منه الانسان المنسوب الى الانسان ويمكن ان يؤيد هذا الشرح بلفظة هذا فيكون المعنى على هذا الشرح ان الاتفاق
علة هذا العالم الذي نحن فيه وسائر العوالم فان ذيمقراطيس كما كان يقول علة هذا العالم هو الاتفاق
كذلك كان يقول علة سائر العوالم الغير المتناهية السابقة هو الاتفاق والمص ذكر رأي ذيمقراطيس ورده

في الفصل الاول من اول اجزاء الحيوانات حيث قال فيه لانه كما تكون الصناعة مبداء وعلة للمصنوعات
كذلك يكون شيء مبداء وعلة لهذه الاجسام ويرى ان يكون هذه العلة التي تستنبطها من العالم كما ان
الحرارة والبرودة ولهذا يجوز ان نقول صدق ان الفلكيات احدث بعد العدم من علة كذا لو كان محدثا
بعد العدم وكونه من العلة على هذا التقدير اولى من كون الحيوانات المائتة منها لان ثبات الفلك
واحكامه وحاله اقوى واحكم وازيد من ثبات الحيوانات واحكامها وحالها بمراحل فان الاحوال
المشوشة والمتبدلة والاتفاقية توجد في الفاسدات كثيرا اكثر هؤلاء يعني ذيموقريطوس واتباعه
يزعمون ان كل جنس من الحيوانات توجد من الطبع ويرضون ان يحدث الفلك الذي لا يمكن ان يكون
فيه اتفاق ولا فضل ولا عدم تدبير اصلا من تلقاء نفسه **المتن الخامس والسادس والاربعون قال**
المص وعجيب جدا ما قالوا من ان هذه الحيوانات والنباتات لا تكون ولا تصير من البخت بل علتها اما الطبيعة
او العقل او شيء آخر لانه لا يصير كل شيء من اي بذر كان بل الزيتون من بذر كذا والانسان من بذر كذا آخر
واما الفلك واثبت المحسوسات فيصير من الاتفاق ولا يكون له علة كما يكون للحيوانات والنباتات ولو
كان هذا الشيء هكذا ينبغي ان ينظر ويليق ان يقال شيء لهذا الشيء فان ما قالوا مع قطع النظر عن كونه باطلا
بوجه آخر باطل ايضا فانهم يرون انه ليس شيء مجهولا من الاتفاق في الفلك وانه يقع اشياء كثيرة
من الاتفاق في الاشياء التي لا تكون من الاتفاق عندهم مع انه كان ينبغي ان يكون الامر بالعكس **اقول**
هدم رأى ذيموقريطوس واتباعه ويفعل في هذين المتنين امورا ثلثة يذكر زعمهم ويذكر دليل زعمهم
ثم يبطله فقال وعجيب جدا ما قالوا لانه لا يمكن ان يثبت بوجه ما وبين ما قالوا بقوله من ان هذه الحيوانات
والنباتات لا تكون ولا تصير من البخت والاتفاق بل علل هذه امور معينة هي اما الطبيعة او العقل او
شيء آخر معين وذكر ما استدلوا على زعمهم بما كانوا يرون بعيونهم من انه لا يصير ولا يتكون كل شيء
منها من اي بذر كان بل الزيتون من بذر كذا والانسان من بذر كذا آخر معين وكذا سائر الفاسدات
انما تكون وتصير من علل معينة لا من البخت والاتفاق واما الفلك اي كل فلك واظهر المحسوسات
اي الكواكب والعناصر فيصير من الاتفاق ولا يكون لها علة كما يكون للحيوانات والنباتات وانما كان
ما قالوا عجيبا جدا لانه لما لم تكن ولم تصر الاشياء السافلة الفاسدة من البخت والاتفاق بل اما
من الطبع الذي هو والد الاجسام او العقل العالم او من علة اخرى معينة افليس بقوله عجيب (للفلك اى صح)
ان لا يكون للفلك وما فيه من الكواكب وبسائط العناصر علة معينة كما تكون للحيوانات والنباتات (والعناصر صح)
ويحدث من الاتفاق ثم شرع ان يبطل ما قالوا فقال ولو كان هذا الشيء هكذا ينبغي ان ينظر ويليق
ان يقال شيء لهذا الشيء وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين بان يقال لو كان هذا الشيء كما قالوا
ينبغي ان ينظر هؤلاء ويليق ان يذكروا وجه الفرق بينهما فان ما قالوا مع قطع النظر عن كونه باطلا
بوجه آخر معقول باطل ايضا بوجه حسي فانهم اي القائلون المذكورون يرون باعينهم انه ليس
شيء مجهولا الى آخره لكنهم لم يذكروا شيئا فعلم ان قولهم هذا قول بلا دليل خارج عن الحكمة ومخالف

لما هو محسوس عندهم وبان يقال لو كان هذا الشيء هكذا عندهم ينبغي لنا ان ننظر ونتفكر
في هذا الشيء لانه يليق ان يذكر شيء له فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه باطلا بوجه آخر اي بدليل
عقلي بما مر وذكره المص في اول اجزاء الحيوانات باطل ايضا بالحس الذي نعلم به ان لا يكون و
لا يحدث شيء من الافلاك والكواكب والعناصر بلا علة معينة وبالاتفاق ونعلم به ان يكون ويحدث
من البخت والاتفاق بلا علة معينة اشياء كثيرة فيما تحت فلك القمر من الاشياء التي قالوا انها حاصلة
من العلل المعينة لا من البخت والاتفاق كالغرائب النادرة الوقوع **المتن السابع والاربعون قال المص**
وذهب بعضهم الى ان البخت علة لا ظاهرة للعقل الانساني موجود سعيد كشيء الهي فينبغي ان ينظر ما هما وان ينظر
اهما امر واحد ام متغايران وينظر باي وجه يرجعان الى علل معينة **اقول** يذكر الرأي الثالث للبخت قائلا
ان بعض الحكماء يظنون ان البخت علة خفية للعقل الانساني ولما كان شيء خفيا للعقل الانساني يمكن (كون ح)
ان يكون على وجهين اما لنقصانه وصغره وبهذا الوجه يقال ان الهيولى الاولى غير معلومة بالذات
وانما يمكن ان تعلم بالمناسبة كما قال في المتن التاسع والستين من الكتاب السابق وان العدم غير معلوم
بالذات وانما يعلم بالملكة التي اضيف هو اليها واما لغاية علو شانه وكمال رفعته بحيث يكون زيادة علوه
ورفعته من عقولنا بمراتب غير متناهية وبهذا المعنى يقال ان الواجب تع والعقول غير معلومة لنا (ان ح)
عين كون وجه البخت خفيا غير معلوم لنا بقوله موجود سعيد كشيء الهي يعني بسبب كونه خفيا هو كمال
علوه ولم يرد المص هذا الرأي اما لانه كان معتبرا عنده او لانه لا يجب ان يبطل شيئا من ترتيب العلل
العالية الخفية لما قال افوناس من ان اصحاب هذا الرأي كانوا يريدون ان كل ما يقع من البخت يرجع
الى علة الهية معينة كما نقول ان كل شيء يكون حاصلة بقدرة الله تعالى وقدره ومبنى هذا الرأي وانه
كان قويا لكن ما كان ينبغي ان يعبروا عنه باسم البخت لان القدرة لا يجوز ان يطلق عليه لفظ البخت ولانه
سيبين في المتن الخامس والخمسين باي معنى ينبغي ان يؤخذ هذا القول **الفصل الخامس في وجود**
البخت والاتفاق وماهيتهما المتن الثامن والاربعون قال المص فنقول اولا لما نرى ان بعض الاشياء
تحدث على نسق واحد دائما وبعضها كثيرا اما فظاهر ان البخت لا يقال علة لشيء منهما لان ما يحدث من البخت
ليس مما يكون بالضرورة ودائما ولا مما يكون كثيرا لكن لما يكون ايضا بعض اشياء ليست منهما ويقول
جميع الناس انها تكون من البخت فظاهر ان البخت والاتفاق موجود وانا لا نعلم ان ما يكون كذلك
يكون من البخت وما يكون من البخت يكون كذلك **اقول** لما فرغ من نقل الآراء الثلثة في البخت والاتفاق
ورد الاوليين منها شرع ان يبين وجودهما وماهيتهما والفرق بينهما ورجوعهما الى العلة الفاعلية
ولما كان تعريف الشيء يبين ماهيته شرع ان يحد بتعريفهما لكن لما كان الطريق الانسب لوجدان التعريف هو التقسيم
على ما قال المص في الفصل العاشر من ثاني التحليل شرع في تقسيم الاشياء الذي يحصل منه انهما موجودان
ولما كان المعلولات اعرف لنا من العلل ابتداء اولا بتقسيمها ثم يضع في المتن الخمسين تقسيم العلل
وسلك في التعليم مسلكا عجيبا لنفسه اولا ما هو شامل للبخت والاتفاق ثم يفرق بين البخت والاتفاق

ويتم تعريف كل منهما فيبين في هذا المتن امرين يقسم اولا الاشياء الكائنة ويستنتج منه كون كل واحد
منهما موجودا ولما كان البخت يوضع كالعلة والعلة يعلم من المعلول قسم المعلولات بان قال ان بعض الاشياء
المجعولة تحدث على نسق واحد دائما وبعضها كثيرا ما وبعضها لا تحدث دائما ولا كثيرا ما بل نادرا وانا والقسم الاول
هي التي توجدها العلل الدائمة الضرورية كالاثار الافلاك والفلكيات تتحرك وتنور على وجه ونسق واحد
دائما وكالاثار النار تسخن وتحرق على وجه واحد دائما وكالاثار الانسان يلد انسانا دائما والبقر بقرا دائما
والتين والزيتون تينا وزيتونا دائما او اوالقسم الثاني كاجزاء الحيوانات والنباتات كالاثر هي التي تحدث كثيرا ما
الانسان يتولد كثيرا براس واحد ويدين وقدمين وبخمسة اصابع في كل منها وقد يتولد نادرا على خلاف هذا
وانوا والقسم الثالث هي التي لا تحدث دائما ولا كثيرا كوجدان حافر البئر كنزا وبعد تمهيد القسمين الاولين
فرع عدم كون البخت والاتفاق علة لشيء منهما وبين وجه التفريع بان قال لان ما يصير من البخت ليس مما يكون
بالضرورة ودائما ولا مما يكون كثيرا بل يحدث نادرا وبعد هذا يثبت كون البخت والاتفاق موجودا
من اتفاق الناس حين قال لكن لما يتكون بعض اشياء ليست منهما ويقول جميع الناس الخ توضيحه
لما يوجد معلولات بختية يجب ان يوجد البخت الذي هي علة لها لان العلة والمعلول متضايفان لكن
المقدم حق لان جميع الناس يقولون انها من البخت لان الاشياء التي تكون كذلك نعلم انها تكون
من البخت وبالعكس اي الاشياء التي تتكون من البخت نعلم انها تكون كذلك اعلم ان المص لما لم يفرق
الى ههنا بين البخت والاتفاق اراد بكل منهما حين ذكره منفردا كليهما **المتن التاسع والاربعون**
قال المص وبعض الاشياء المحدثة تفعل لاجل شيء وبعضها لا وبعض هذه بالاختيار وبعضها لا بالاختيار
وكلاهما يكونان فيما يصير لاجل شيء فظاهر انه يوجد في الاشياء التي تصير بلا ضرورة وكثرة بعض اشياء
يكون فيها ما تحدث لاجل شيء وكل ما يفعل من العقل والطبيعة يفعل لاجل شيء **اقول** يفعل المص في هذا المتن
تقسيمين اخرين يقسم اولا الاشياء المحدثة الى قسمين ثم يقسم القسم الاول الى قسمين اخرين ثم
يستخرج ما كان من مهماته والقسم الاول من التقسيم الاول هو ان بعض الاشياء المحدثة تفعل لاجل شيء
اي لاجل غاية معينة كالمشي الذي يحصل لاجل الصحة او حفظها وكالسرير الذي يصنعه النجار لاجل الجلوس
او لاجل اخذ الدراهم وكالعين التي تفعلها الطبيعة لاجل الابصار وبين المص هذا القسم في اخر القول
بان قال وكل ما يفعل من العقل والطبيعة يكون لاجل شيء والقسم الثاني من التقسيم الاول هي الاشياء
التي لا تفعل لاجل شيء اي غاية معلومة كالعب باللحية عند ملاحظة مسئلة دقيقة واكل بعض القمارين
احتياجا رديا اظفاره وكالولد والزرقة اللذين تفعلهما الطبيعة في العيون كما قال المص
في الفصل الاول من خامس تكون الحيوانات من ان العين لاجل شيء لكن الزرقة ليست لاجل شيء
الا ان تكون خاصة لشيء والتقسيم الثاني هو ان بعض هذه تكون بالاختيار وبعضها لا بالاختيار
وليس هذا تقسيما لكل قسم من التقسيم الاول كما زعم الشراح اللاتينيون بل للاول فقط كما صرح
المص حين قال وكلاهما يكونان فيما يحصل لاجل شيء فبعض الاشياء التي تفعل لاجل شيء تفعل

بالاختيار كالافعال الاختيارية للانسان وبعضها لا بالاختيار بل بالطبع الذي لا يعقل لان الاختيار
لا يكون بدون العقل كما صرح به المص في المتن الثاني والخمسين من هذا الكتاب كافعال الحيوانات والنباتات
ومن هذه التقاسيم يستخرج شيئا كان من مهماته لان يفعل تعريف البخت حيث قال فظاهر انه يوجد في الاشياء
التي تكون بلا ضرورة وكثرة بعض اشياء يكون فيها ما يحدث لاجل شيء وانما كان هذا من مهماته لان البخت
كما ذكر وسيذكر توجد في الاشياء التي لا تفعل دائما ولا كثيرا بل نادرا وتحدث لاجل غاية معينة محققة
كما يظهر فيمن يحفر لاجل غاية معينة بئرا ويجد كنزا وبين هذا بيانا ازيد بقوله وكل ما يفعله العقل
اي العلم والفهم المتقن والطبيعة لاجل شيء ثم فرع عليه قوله في المتن الاتي فالاشياء التي تكون
كذلك لما كانت تحدث بالعرض نقول انها محدثة من البخت **المتن الخمسون قال المص** فالاشياء التي
تكون كذلك لما كانت تحدث بالعرض نقول انها محدثة من البخت لانه كما ان بعض الموجودات موجود
بالذات وبعضها موجود بالعرض كذلك بعض العلل علة بالذات وبعضها علة بالعرض كما ان علة البيت
بالذات هو الباني وعلته بالعرض هو الابيض او الموسيقى فالعلة بالذات معينة والعلة بالعرض غير
معينة لانه يمكن ان يعرض لشيء امور غير متناهية فاذا وجد هذا في هذه الاشياء التي تفعل لاجل شيء كما
تم ح ذكر نقول انه وقع من الاتفاق والبخت **اقول** علم في هذا المتن امور ثلثة قسم العلل كما اشار الى امتياز ما يحصل
ما يتم البخت والاتفاق فقال ان بعض العلل علة بالذات وبعضها علة بالعرض كما ان بعض الموجودات
موجود بالذات وبعضها موجود بالعرض توضيحه كما يكون الشيء بالنسبة الى الموجودات كذلك يكون
بالنسبة الى العلل لكن بعض الموجودات يكون موجودا بالذات وبعضها يكون موجودا بالعرض فكذلك بعض
العلل يكون علة بالذات وبعضها يكون علة بالعرض ثم بين كل واحد من قسمي العلل في بناء البيت فقال
علة البيت المصنوع بالذات هو الباني العارف بصنعة البناء وعلته بالعرض هو الابيض او الموسيقى
لانه عرض للباني ان يكون ابيض وموسيقيا وقد تكلمنا بهذا في شرح المتن الرابع والسبعين من الكتاب
السابق وقد بينه المص ايضا في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال ان ما لا يكون دائما
ولا كثيرا نقول انه عارض مثلا لو وقع شتاء وبرودة او كانت الشمس في برج الاسد نقول انه وقع
عارضا لكن لا نقول كذلك اذا وقع الحرارة فيه لان هذا يقع دائما او كثيرا وذلك لا يقع دائما ولا كثيرا وكذلك
يعرض ان يكون الانسان ابيض لكن ليس ابيض دائما ولا كثيرا بل عرضا ان يكون ابيض وليس الانسان حيوانا
بالعرض وفعل النجار صحة المريض من العارض لان النجار من حيث انه نجار لا يمكن ان يفعل الصحة بل انما
يفعلها من حيث انه طبيب معالج لكن عرض ان يكون النجار طبيبا والطباخ الذي يطبخ الاطعمة يفعل صحة المريض
لكن لا بسبب صنعة طبخ الاطعمة ولهذا نقول انه وقع من العارض انتهى اقول والامثلة اربعة لان
الموجود بالعارض يحصل من اجتماع المختلفات فالمثال الاول بالنظر الى الاجتماع في الزمان والثاني
بالنظر الى الاجتماع في الموضوع كالانسان والابيض والثالث بالنظر الى الاجتماع في علة فاعلية واحدة
كالنجار والموسيقى والرابع بالنظر الى معلول واحد كالصحة واللذة في طعام واحد ثم فرق بين العلة

بالذات والعلة بالعرض حيث قال فالعلة بالذات معينة وسبب هذا ان العلة بالذات من حيث انه علة
بالذات مضائف بالذات لمعلوله بالذات من حيث انه معلول بالذات له بحيث متى وجد العلة بالذات
وجد معلوله بالذات وبالعكس فكما ان المعلول بالذات متناه ومتعين بالذات والوجود فكذلك العلة
بالذات متناهية ومتعينة بالذات والوجود والعلة بالعرض غير معينة لانه يمكن ان يعرض لشيء امور غير
متناهية اي اعراض غير متناهية متخالفة نوعا وجنسا لانها لا تغير ذات الشيء ووجوده فيمكن ان يكون انسان
طبيبا وطبيعيا والهيا ومهندسا وحيكيا ومحاسبا وموسيقيا وصرافا ونحويا وتجارا وناجرا وخياطا
وابيض واسود وعربيا وعجميا واسود العين او ازرق الى غير ذلك مما لا يتناهى ثم استنتج ما يعم
البخت والاتفاق وقال فاذا وجد هذا اي ما يقع بالعرض في هذه الاشياء التي تفعل لاجل شيء كما ذكر
نقول انه وقع من الاتفاق والبخت يعني ان البخت والاتفاق متوافقان في ان يكونا علة بالعرض لاجل شيء
لكنهما يختلفان من حيث ان البخت يكون مع الاختيار والاتفاق بلا اختيار كما سيبينه المص بعد ذكر بعض
اسولة على المتن المذكورة مع اجوبتها اعترض على تقسيم المعلول الى ما يحدث دائما وكثيرا ونادرا
بانه ليس بحاصر لجميع الاقسام لان بعض المعلولات لا تكون دائما ولا كثيرا ولا نادرا بل تصدر عن العلة
على التسوية وبلا فرق واحد منها من الاخر كمعلولات الارادة التي تكون نسبتها الى المعلولين على السوية
بالذات ولا تختص احدهما من الاخر بالذات وليست بمتعينة بالنظر اليهما ويثبت كون معلولات الارادة
غير داخلة في قسم من الاقسام المذكورة بان الارادة لا تتعلق على نسق واحد دائما فلا يكون معلولاتها
على نسق واحد دائما وما لا يكون على نسق واحد دائما فهي تفعل اما على نسق واحد كثيرا او نادرا او على التسوية
وبلا فرق ومعلولاتها ليست مما تفعل على نسق واحد كثيرا او نادرا بل مما تفعل على التسوية وبلا فرق
فمعلولات الارادة غير داخلة في قسم منها واجيب اولا بان تقسيم المص حاصر لجميع اقسامه فان معلولات
الارادة ليست بخارجة منها لان الارادة لا يمكن ان يكون علة لشيء ما من حيث يكون نسبتها الى المقابلين على التسوية
لانها من حيث يكون نسبتها اليهما على السوية ليست فارقة ومخصصة لشيء منهما اي ليست نسبتها اليه
اولى من نسبتها الى الاخر والعلة التي لا تكون نسبتها الى احدهما اولى من نسبتها الى الاخر لا تفعل شيئا منهما
وثانيا بان حال الارادة التي تكون نسبتها الى الشيئين المقابلين على السوية كحال الهيولى لانه كما ان الهيولى
قابلة بطبعها ان تاخذ هذه الصورة او تلك الصورة المغايرة للاولى فكذلك الارادة التي تكون نسبتها
الى الشيئين المقابلين على السوية يمكن ان تتعلق بالنظر الى ذاتها بهذا الشيء او بما يقابله فلا تفعل شيئا
من حيث انها بالقوة فيجب ان تتوجه وتتخصص بسبب ما باحدهما دون الاخر ويكون نسبتها اليه اولى
من نسبتها الى الاخر لو اقتضى ان تفعل شيئا منهما ولا تتخصص الا بالمعلوم الذي اراه العقل اياه امرا مستحسنا
كما مر مرارا واذا تمهد هذا فاعلم ان معلولات الارادة داخلة في القسم الاول من الاقسام الثلثة
فان الارادة لو تعلقت بشيء من المقابلين لان تفعله تفعله على نسق واحد دائما اي تفعله بان يريها العقل
اياه امرا مستحسنا وبان تتعلق به لا بالاخر ثم انها يمكن ان تدخل في القسمين الاخرين فان الرجال الصالحين

الصالحين العاقلين يتكلمون بالكلام الصادق ويحبون الصدق كثيرا وقد يقع ان يكذبوا ولا يحبوه لغرض
من الاغراض فبعض معلولات الارادة قد تكون دائما على نسق واحد وبعضها كثيرا وبعضها نادرا واعترض
ايضا بان قول المص في المتن التاسع والاربعين بعض الاشياء المحدثة تفعل لا لاجل شيء مناقض
لما قال بعده فيه من ان كل ما يفعل من العقل والطبع يفعل لاجل شيء واجيب بان المراد من القضية الثانية
كل ما يفعله الفاعل المختار والطبع اولا وبالذات يفعلانه لاجل شيء معين ومن الثانية ان بعض الاشياء
المحدثة ثانيا وبالعرض لا تفعل لاجل شيء معين فلا تناقض المتن الحادي والخمسون قال المص الفرق بينهما
سيبين بعد وظهر الان ان كليهما يكونان في الاشياء التي تكون لاجل شيء كما لو جاء احد الى موضع ليعطي دراهم
حصته ووقع ان ياخذ الفضة من مديونه ولو علم انه فيه لجاء اليه لياخذها لكنه جاء لا لاجل هذا بل لاعطاء
الدراهم وقد كان لا يجتمع معه في هذا الموضع كثيرا دائما ولا بالضرورة والاعطاء الذي هو غاية ليس من العلل
التي توجد فيه بل من قوابل الاختيار ومن العقل ويقال حينئذ جاء من البخت ولو كان قاصدا لاجل هذا او جائيا
دائما او معطيا كثيرا لما لا يكون من البخت اقول لما حصل الى ههنا ما يشترك فيه البخت والاتفاق اراد
ان يفرق بينهما لكن لما كان الفرق بينهما انما يظهر من تعريفهما اراد في هذا المتن والمتن الاتي ان يحد تعريف البخت
وينقسم هذا المتن الى ثلثة اجزاء يذكر في الاول المعنى المشترك بينهما ويبين في الثاني المعلول البختي بالمثال
وفي الثالث بعض احوال المعلول البختي فقال والفرق بين البخت والاتفاق سيبين بعد وظهر الان مما ذكر
الى ههنا ان كليهما يكونان في الاشياء التي تكون لاجل شيء ثم مثل للمعلول البختي بقوله كما لو جاء احد الى
موضع ليعطي دراهم حصته للضيافة المشتركة فوقع ان يجد غريمه فيه وياخذ منه الفضة اي الدراهم
التي كان اقرضه اياها ولو كان علم انه يجده فيه لجاء اليه لياخذ دراهمه التي كان اقرضه اياها ولان يبين
المعلول البختي كما ينبغي ذكر بعض شروطه فقال لكنه جاء لا لاجل هذا بل لاعطاء الدراهم يعني جاء
الشخص المذكور الى هذا الموضع لا لاجل ان يجد غريمه فيه وياخذ دراهمه التي قد كان اقرضه اياها بل جاء
اليه ليعطي دراهم حصته لانه لو جاء اليه ليجده فيه وياخذ دراهمه لما كان فعله هذا معلولا بختيا اصلا
ثم قال وقد كان لا يجتمع معه في هذا الموضع وجده الموضع فيه كثيرا دائما يعني الشرط الثاني هو ان لا يكون
هذا الموضع الذي وجد فيه الغريم من المواضع التي كان يجتمع معه فيه في اكثر من الاوقات والا لما كان اخذ
الدراهم منه معلولا بختيا لانه لو كان كذلك لم يكن وجدانه فيه عرضيا اي واقعا قليلا فلم يكن
بختيا كما ثم قال ولا بالضرورة يعني الشرط الثالث هو ان لا يكون الموضع الذي وجد الغريم فيه من الموضع
التي كان يجتمع فيه معه بالضرورة لانه لو كان كذلك لما كان اخذ الدراهم منه معلولا بختيا لما مر فلم يكن بختيا
بالطريق الاولى كما قال المص في اخر المتن ولو كان قاصدا لاجل هذا او جائيا دائما او معطيا كثيرا لما لا يكون
من البخت ثم قال والاعطاء الذي هو غاية ليس من العلل التي توجد فيه بل من قوابل الاختيار ومن العقل
يريد ان اعطاء الشخص الموصل دراهم حصته للضيافة المشتركة الذي هو العلة الغائية لمجيئه
ليس من العلل التي توجد فيه طبعا اي ليس علة غائية طبيعية كما تكون سائر العلل الموجودة فيه طبعا

لان العلة الغائية الطبيعية وسائر العلل الطبيعية من الامور اللازمة للشئ الطبيعي شيء والامور الاختيارية
ليست كذلك وانما قال كذا ليثبت ان البخت اذا وجد في شيء يجب ان يكون من طريق الاختيار والقصد كما
سيقول في المتن الآتي لا يقال قوله ومن العقل مما لا حاجة اليه لانه يكفي في اداء مرامه ما قبله لان كونهم الاعطار
من قوابل الاختيار لا يدل على انه من الامور الاختيارية بالفعل فذكر قوله ومن العقل اي ومن عمل العقل
وفعله بعده ليدل على انه من الامور الاختيارية قوة وفعلا ولان قوابل الاختيار والاختيار قد يقال
حقيقة لمختارات الانسان واختياره وقد يقال مجازا لمختارات الحيوانات واختياراتها فلا يتعين كونه
من المختارات الانسانية فقال بعده ومن فعل العقل اشارة الى ان البخت انما يكون في الامور الاختيارية
الانسانية اعلم ان النسخ اليونانية متخالفة سقيمة وكذا تراجمها اللاتينية وانا ترجمت ما صححه الشارح
وشرحه مطابقا لشرحه المتن الثاني والخمسون قال المص فظهر ان البخت علة بالعرض في الاشياء
التي تكون لاجل شيء بالاختيار ولهذا يدور العقل والبخت على شيء واحد لان الاختيار لا يكون بدون
العقل اقول حصل مما ذكر الى ههنا تعريف البخت واشار الى مرواحد فقال فظهر مما ذكر ان البخت
علة بالعرض في الاشياء التي تكون لاجل شيء بالاختيار يعني لا دائما ولا كثيرا ولو كانت دائمة او كثيرة
لا تكون بختية كما مر ولهذا عرفه الجمهور بان علة بالعرض في الاشياء التي تكون لاجل غاية معينة
بالاختيار في بعض الاوقات قوله علة بالعرض قائم مقام الجنس لان العلة بالعرض عام شامل
للكثير فانك قد عرفت مما ذكر سابقا ان بعض العلل بالذات وهي متعينة وبعضها بالعرض وهي غير
متعينة لانه يمكن ان يعرض للعلة بالذات علل بالعرض غير معدودة كالنجار فانه يمكن ان يعرض له الابيض
او الاسود والمهندس والهيئي والموسيقي والنحوي والصراف مثلا ويمكن ان يقارن علة ومعلول بالعرض
بعلل بالذات كثيرة كما ان وجدان الكنز بالبخت الذي هو معلول بالعرض وعلة بالعرض اي البخت
يمكن ان يقارنا بالذات كثيرة كما لو وجد احد كنزا من البخت بسبب حفره التراب للماء او لبناء بيت او
للزرع او للغرس او للتحدد فالبخت علة بالعرض لانه يلحق بالعلة بالذات الفاعلة بالذات والمختارة
لمعلولها بالذات ولان يعلم هذا كما ينبغي يليق ان تعلم ان العلة بالعرض تنقسم الى قسمين احدهما يكون
من جانب العلة بالذات التي تلحق هي بها بالعرض كما ان الموسيقي والابيض العارضين للباني البيت علتان
بالعرض لبناء البيت والبيت معلول لهما بالعرض والاخر من جانب المعلول وهذا القسم يتحقق اذا
وقع شيء لاحق بالمعلول المقصود بالذات الذي اوجده العلة بالذات كما لو قلنا ان باني البيت
علة بالعرض للنزاع لانه قد يقع النزاع من البيت المبني والنزاع معلول له بالعرض والبخت
والمعلول البختي لا يقال بالعرض بالمعنى الاول بل بالثاني لان المعلول بالذات الذي اوجده
العلة بالذات يلحق به شيء بالعرض وهو المعلول البختي كحفر الارض الذي يلحق به شيء بالعرض
وجدان الكنز وايصال دراهم حصته الذي يلحق به اخذ دراهم الدين قال في الاشياء التي تكون
لاجل شيء اي لاجل غاية معينة بالاختيار لما عرفت من ان المعلول البختي يجب ان يلحق ويقترن

ويقترن بالمعلول بالذات المختار لاجل غاية معينة قال بالاختيار ليخرج الاتفاق عن التعريف
قال ولهذا اي لاجل كون البخت في الاشياء التي تكون لاجل شيء بالاختيار يدور العقل والبخت
على شيء واحد اي المختار لان الاختيار لا يكون بدون العقل اي بدون العلم والفهم ومن ثمه قال في الفصل
الرابع من سادس الاخلاق العقل والبخت يوجدان في اشياء معينة كما يوجد الصناعة والبخت فيها كما قال
آغاثون وكما ان البخت يحب الصناعة كذلك الصناعة تحب البخت والى هذا ينظر ما قال المص في الفصل
الثامن من ثاني الاخلاق الكبير اين ما يكون العقل والعلم كثيرا يكون البخت فيه قليلا واين ما يكون البخت كثيرا
يكون العقل فيه قليلا ويجب ان يضم الى هذا التعريف قوله السابق لا دائما ولا كثيرا بل نادرا لانه لو وقع
ان يقترن بمعلول بالذات شيء آخر دائما او كثيرا لا يقال لهذا الشيء بختيا وان كان وقع بلا قصد الفاعل و
لم يصرح به ههنا لما علم مما سبق المتن الثالث والخمسون قال المص فيجب ان يكون العلل التي يكون منها ما يكون
من البخت غير معينة ولهذا يظن ان البخت غير معين وغير ظاهر للانسان ويجوز ان يظن ان لا يحصل شيء من البخت
لان جميع هذه تقال صدقا لانها معقولة لانه يمكن ان يحدث شيء من البخت لانه يحدث بالعرض اقول لما كان
التعريف انما يظن صحيحا ومطابقا بالمعرف اذا اندفع الشبه الدائرة عليهما او على احدهما لا يجرد ذكره
كما قال المص في الفصل التاسع من ثاني التحليل الثاني وفي المتن الحادي والثلثين من رابع الثمانية فلان
يظهر صحته يذكر في المتون الاربعة بعض شبه دائرة على البخت ناشية من اقوال بعض القدماء واستعمال الناس
ويذكر اقوالا جمة ويبين في هذا المتن الاثنين منها اللذين قالهما اصحاب الرأي الاول والثالث المذكورين
في المتن الاربعين والسابع والاربعين ولم يذكر ههنا الرأي الثاني القائل بان الفلك والعالم احدثت
من الاتفاق لانه سيبطله في المتن السادس والستين واصحاب الرأي الاول كانوا يقولون لا يحدث
شيء من البخت لان كل معلول لعلة معينة والى هذا اشار بقوله ويجوز ان يظن ان لا يحصل الخ واصحاب الرأي
الثالث كانوا يقولون ان البخت امر غير ظاهر للعقل الانساني والى هذا اشار بقوله ولهذا يظن ان البخت
الخ ثم علل لما اشير اليهما بقوله لان جميع هذه تقال صدقا لانها معقولة يعني لو لوحظت بوجه وجه اما
القول الثاني فصادق لكن لا بسبب كونه امرا شريفا كما قال هؤلاء بل لانه علة بالعرض وما هو بالعرض غير
ظاهر لان ما هو بالعرض غير متعين والعلم انما يتعلق بالمتعين ولان البخت غير متعين والعلم المحقق لشيء انما
يتحقق اذا علم سببه واما لانه ينشأ من العلل الغير المعينة لان العلل التي يكون منها ما يكون من البخت يجب
ان يكون غير معينة القول الاول فصادق ايضا بوجه وغير صادق لانه يمكن ان يحدث شيء من البخت بوجه اي بالعرض ويمكن
ان لا يحدث منه شيء بوجه آخر اي بالذات وهذا القسم الثاني وان لم يذكره المص لكنه مراده فان ارادوا
لا يحدث شيء من البخت بالذات ومن غير تبعية لعلة ومعلول بالذات فقولهم صادق وان ارادوا لا يحدث
شيء منه ولو بالعرض اي بالتبعية لهما فكاذب المتن الرابع والخمسون قال المص والبخت علة بالعرض وليس
علة لشيء على الاطلاق كما ان الباني علة للبيت على الاطلاق والزمار علة له بالعرض وكما لو اخذ الفضة من جاء
لاعطاء دراهم حصته لا لاجل الاخذ والعلل بالعرض غير متناهية بالعدد لانه يمكن ان يكون الجائي اليه للارادة

بوجه

رؤية شيء ومتعقبا وزائرا وفارا اقول بين ههنا كلا القسمين المذكورين احدهما صريحا والاخر تقديرا
في المتن السابق بان قال والبخت علة بالعرض وليس علة على الاطلاق اي بالذات ثم قال كما ان الباني
علة للبيت على الاطلاق والزمار علة له بالعرض يعني ان بناء البيت الذي هو معلول متعين له علة بالذات
هو الباني وليس له من حيث هو كذلك علة بالعرض اصلا لكن قد نقول ان علته هو الزمار ونعني انه علة له
بالعرض اذا وقع ان يكون الباني زمارا لان من بنى بيتا انما يبنيه من حيث انه بان لا من حيث انه زمار او قوال
او غير ذلك وكذا فيما نحن فيه البخت علة بالعرض لاخذ الدراهم عن الغريم لا بالذات والى هذا اشار بقوله
وكما ان اخذ الفضة الخ يعني مجيء الشخص الذي جاء الى موضع ليعطي دراهم حصته وانفق ان يأخذ عن غريمه
دينه ان لوحظ بالذات لا يكون من البخت بل من العلة المعينة هي ايصال دراهم حصته واعطاؤها وان لوحظ
بجهة اخرى وبالاشياء التي وقعت بالعرض يكون بختيا لانه وقع ان يجد فيه غريمه ويأخذ عنه دراهم دينه
مع لم يجيء لاجل هذا فمجيئه الى الموضع المذكور بالنظر الى علته بالذات ليس بختيا وبالنظر الى ما وقع بختي انه صح
لان الاشياء التي يكون او يتكون بالعرض تكون لها ايضا علل بالعرض كما قال المص في المتن الخامس
من سادس ما بعد الطبيعة دراهم حصته لا الاخذ الفضة عن غريمه هو الايصال والاعطاء والعلة بالعرض له
هو البخت ثم شرع ان يوضح المثال المذكور ويبين كيف وجد الشخص المذكور غريمه في الموضع المذكور
بالعرض وسبب مجيء غريمه اليه فقال والعلل غير متناهية بالعدد اي علل مجيء الغريم الى الموضع المذكور
كثيرة غير معدودة بالعدد وعد منها اربعة فقال معللا لانه يمكن ان يكون جائيا اليه مريدا الرؤية احد
ومتعقبا لاحد فارا اليه وزائرا وفارا الى غير ذلك منه وعلم من هذا ان مصادفة الشخص المذكور
غريمه فيه واخذه الفضة التي اقرضه اياها كان بلا قصد منه وبالعرض ومن البخت فقط وتما ذكر يعلم ايضا
باي وجه يكون القولان المذكوران صادقين وباي وجه يكونان كاذبين المتن الخامس والخمسون
قال المص وما يقال من ان البخت بلا سبب صدق لان السبب يكون اما للاشياء التي تكون دائما او للاشياء
التي تكون كثيرا والبخت يكون في الاشياء التي لا تكون كذلك فلما كانت العلل التي تكون كذلك غير متعينة
يكون البخت ايضا غير متعين ولكن يسأل في بعضها احد هل يكون لكل واحد علة البخت كما ان علة الصحة
اما الريح او الحرارة لا الحلق لانه يكون بعض العلل بالعرض اقرب من بعضها اقول قد بين في المتن السابق
من تعريف البخت وجه صدق القولين المذكورين لبعض الحكماء وكذبهما ويبين ههنا بعض اقوال عامة
الناس المتعلقة بالبخت ويذكر ههنا امرين ينقل قولا اخر في البخت ويحله من تعريفه ثم يذكر سؤالا ويحله
قال وما يقال من ان البخت بلا سبب صدق يعني قد كان اكثر الناس يقولون ان البخت بلا سبب ويفكر
فقال المص ان هذا القول صادق لا بمعنى ان البخت امر موجود اعمى يفعل بلا اختيار ويتصرف ويضبط
بلا فكر ورؤية كما كانوا يقولون بل يقال كذلك لانا لا نقدر ان نعين السبب الواقع للمعلول البختي
لان البخت يكون في الاشياء التي لا تكون دائما او كثيرا والسبب يكون للاشياء التي تكون دائما او كثيرا
ولان البخت علة لا معينة والسبب انما يكون للمتعين فلا نقدر ان نسبب لمعلول البختي فهذا المعنى
يعين

المعنى يكون البختي بلا سبب ثم قال اقوناس في شرح هذا القول وما يقال من ان البخت بلا سبب صدق
لانا لا نقدر ان نقيس الا للاشياء التي تكون دائما او في اكثر الاوقات والبخت ليس كذلك ولما كانت
العلل الكائنة في بعض الاوقات بالعرض وغير متعينة وبلا سبب يلزم ان يكون علة غير معينة وبلا سبب البخت صح
لان كل علة بالذات يوجد معلولها اما دائما او في اكثر الاوقات قال ولكن يسأل احد في بعضها هل ثم اورد السؤال وصح
يكون لكل واحد علة البخت اراد من البخت المعلول البختي تسمية للمسبب باسم السبب كما اراد منه اياه
في مواضع كثيرة اخرى ولان تعرف هذا تذكر ما سبق في فصل العلل من ان بعض العلل بالعرض اقرب
الى المعلول من بعضها الاخر وبعضها ابعد وكرر هذا ههنا حيث قال لان بعض العلل بالعرض الخ واذا
تقرر هذا فيسأل احد ان البخت علة بالعرض وقد يجتمع في بعض المعلولات البختية علل بالعرض
كثيرة فهل يجب ان تعين كلها علة للمعلول بحيث يسمى كل منها بختا ولا تعين كلها بل بعضها وان عين
البعض فاي بعض يعين ثم اشار الى الجواب عنه وكما ان علة الشفاء اي علته بالعرض اما الريح
اي البرودة بقرينة قوله او الحرارة لا الحلق لان بعض العلل بالعرض اقرب الى المعلول من بعضها يعني
لا يسمى كل واحد منها بختا بل القريب فقط كما لو كان العلة بالعرض لشفاء المريض الغير المعالج بصناعة
الطب الحلق والبرودة او الحرارة لانه قد يشفى العليل بامر البخت بلا معالجة الطبيب كان علة الشفاء
البرودة او الحرارة لا حلق الرأس لان البرودة او الحرارة علة بالعرض اقرب الى الشفاء المعلول
من الحلق وانما قيد بقوله في بعضها لانه لا يكون لكل معلول بختي علل بالعرض كثيرة المتن السادس
والخمسون قال المص ويسمى البخت سعيدا اذا وقع امر حسن وشقيا اذا وقع امر قبيح وسعادة البخت
وعدمه اذا كان السعادة والشقاوة كثيرتين ولهذا اذا قرب ان يحدث لاحد شر كثير او خير كثير
يقال شقي البخت وسعيد البخت لان العقل يتصوره كالموجود لان ما يكون بعيدا قليلا لا يرى ان يكون بعيدا
والبخت السعيد يرى غير محقق عقلا لان البخت غير محقق لان كل ما يكون من البخت لا يمكن ان يكون دائما او كثيرا
اقول ذكر في هذا المتن اربعة اشياء يبين تسمية البخت سعيدا او شقيا وسعادة البخت وعدمه
اي شقاوته ومن يقال سعيد البخت وشقي البخت ثم بين علة بقاء البخت السعيد فقال ويسمى البخت سعيدا
اذا وقع امر حسن وشقيا اذا وقع امر قبيح يعني عامة الناس يقولون بخت فلان سعيد اذا وقع
امر حسن له وبخت فلان شقي اذا وقع امر قبيح له ولما كان لاحد ان يقول اذا كان البخت غير متعين كما مر
لا يرى ان يكون لقولهم هذا معنى محصلا لان ما هو غير متعين ليس سعيدا ولا شقيا اجاب بقوله وسعادة قولهم صح
البخت وعدمه اي شقاوته اذا كان السعادة والشقاوة كثيرتين يعني ان تسميته سعيدا وشقيا
باعتبار معلوله اي السعادة والشقاوة لانه يوجد في بعض افراد الانسان سعادة وشقاوة
من البخت لا من علة اخرى معينة وتسمية الشيء باعتبار معلوله كثيرة كالحداد والصائغ باعتبار صنعة
الحدادية والصوغ بل وقد يسمى العلة باسم المعلول كالشيخوخة بالفقه والخوف بالحزن ويعلم
من مفهوم العبارة انهما اذا كانتا قليلتين لا يسمى البخت سعيدا او شقيا وصاحب البخت السعيد يسمى

سعيد البخت وصاحب البخت الشقي يسمى شقي البخت ثم قال ولهذا اي لكون تسمية البخت سعيدا وشقيا
باعتبار كثرة السعادة او الشقاوة يقال الانسان سعيد البخت او شقي البخت اذا قرب ان يحدث له
خير كثير او شر كثير باعتبار ما سيكون وعلل هذا القول بقوله لان العقل يتصوره كالموجود اي لان العقل
يتصور الشر والخير القريبين المتوهمين لان يوجدا كالموجود بالفعل حتى يتألم ويحزن من الشر الذي
سيقع ويفرح ويسر من الخير الذي سيقع كما هو معلوم من التجربة وقوله لان ما يكون بعيدا قليلا الى ان يكون
بعيدا يمكن ان يكون علة للعلة وعلة للمعلول لان من يكون بعيدا قليلا من الفقر والمسكنة مثلا يلاحظه محققا فيتألم
غظيما وكذا من يكون بعيدا قليلا من غضب السلطان مثلا يلاحظه محققا فيغتم غما شديدا وكذا من يكون بعيدا
قليلا بل قريبا من اقبال الدولة والثروة اليه يلاحظه محققا فيفرح ويسر فرحا وسرورا عظيما ثم قال
والبخت السعيد يري غير محقق عقلا اي بدليل عقلي لان البخت انما يكون في الاشياء التي لا تكون دائما ولا كثيرا
والمحقق الثابت يكون في الاشياء الدائمة او الكثيرة فالبخت ليس بمحقق ثابت والى هذا اشار بقوله
لان كل ما يكون من البخت لا يمكن ان يكون دائما او كثيرا وكلما كان البخت لا يكون محققا ثابتا لا يكون البخت السعيد
محققا ثابتا بل يكون في معرض الزوال دائما ولان اكثر الناس يقولون ان البخت السعيد لا يبقى ولا يستقر
بل هو من لغة يجب ان لا يعتمد عليه فان قلت كما ان البخت السعيد لا يثبت ولا يبقى بمقتضى دليل المص
كذلك البخت الشقي لا يثبت ولا يبقى بمقتضاه فلم لم يذكر المص عدم ثباته ايضا واقتصر على ذكر الاول
قلت لما قلنا من ان اكثر الناس كانوا يقولون ان البخت السعيد لا يبقى ولا يستقر بل هو سريع الزوال
قولا ازيد من ان يقولوا البخت الشقي لا يبقى ولا يستقر وكان الواقع كما يقولون لان السعادة
والثروة تتبدل وتزول تبدلا وزوالا اسهل من تبدل النحوسة والافلاس وزوالها لان تبدل البخت
يكون بالافعال المدنية والاسباب المناسبة فالاشخاص الذين ابتلوا بالبخت الشقي لا يقدرون
ان يفعلوا افعالا عظيمة واسبابا مناسبة ليتخلصوا بها منه فلا يكون تبدله وزواله منهم اسهل والذين
ارتقوا بالبخت السعيد الى مراتب علية ومناصب جليلة وصاروا اصحاب اموال كثيرة ودراهم
ودنانير يحصل بها مقاصدهم لا يكون اكثر افعالهم مستقيمة مرضية بل خارجة عن قانون الصواب
وسطرة الناموس فيسقطون منها كثيرا اما الى المراتب السفلى سقوطا عظيما ثم استنتج مما بين الى ههنا
في المتن الآتي ما يشترك فيه البخت والاتفاق اجمالا فقال فيه فيكون البخت والاتفاق علتين بالعرض للاشياء
التي يمكن ان تحدث لا على الاطلاق ولا كثيرا ويكونان في الاشياء التي تحدث لاجل شيء انتهى وانما لم يذكر
هذه النتيجة في هذا المتن ليظهر كمال ارتباط الفصل الاتي بما سبق **الفصل السادس في الفرق بين**
البخت والاتفاق وبيان رجوع كل منهما الى واحد من العلل الاربع المتن السابع والخمسون قال المص
فيكون البخت والاتفاق علتين بالعرض للاشياء التي يمكن ان تحدث لا على الاطلاق ولا كثيرا ويكونان
في الاشياء التي تحدث لاجل شيء كما ذكر ويفترقان لان الاتفاق اعم لان كل ما يكون من البخت يكون
من الاتفاق وليس كل ما يكون من الاتفاق يكون من البخت لان البخت وما يكون منه يكونان في الاشياء

في الاشياء التي تكون بختية والتي يكون فيها فعل اختياري **اقول** لما فرغ مما يشترك فيه البخت والاتفاق
وتعريف البخت شرع ان يبين الفرق بينهما فقال بعد ذكر النتيجة المذكورة ويفترقان لان الاتفاق اعم
ثم اثبت هذا بقوله لان كل ما يكون من البخت يكون من الاتفاق ثم اثبت هذا بقوله لان البخت وما يكون منه
يكونان في الاشياء التي تكون بختية والاشياء البختية انما تكون افراد الانسان الفاعلين بالقصد
والاختيار لما مر في المتن الثاني والخمسين من ان البخت علة بالعرض في الاشياء التي تكون لاجل شيء
بالاختيار وهي تكون في الفاعلين بالقصد والاختيار فالبخت وما يكون منه انما يكونان في افراد
الانسان الفاعلين بالقصد والاختيار والاتفاق وما يكون منه قد يوجدان ايضا في غير افراد الفاعلين
بالقصد والاختيار ايضا كاطفال الانسان والبهايم والنباتات والاحجار كما سيجيء وثانيا بقوله
وفي الاشياء التي تكون فيها فعل اختياري يعني ان البخت وما يكون منه يكونان في الاشياء التي تكون
فيها فعل اختياري لما مر في المتن المذكور والفعل الاختياري انما يكون في الانسان العاقل بالاختيار
فالبخت وما يكون منه انما يكونان فيه والاتفاق وما يكون منه قد يكونان في غيره ايضا **المتن الثامن**
والخمسون قال المص ولهذا يجب ان يكون البخت في المفعولات الاختيارية وله علامة لان البخت
السعيد يري ان يكون اما متحدا مع السعادة او قريبا منها والسعادة فعل ما لانه فعل حسن فالاشياء
التي لا يقع ان تفعل بالاختيار لا يقع ان تفعل بالبخت شيئا **اقول** قد علم في المتن السابق ان يكون البخت
في الاشياء التي يكون فيها الفعل الاختياري فاستخرج منه انه يجب ان يكون البخت في المفعولات التي
تفعل بالاختيار فقال ولهذا اي لكون البخت في الاشياء التي يكون فيها الفعل الاختياري وجب ان يكون
البخت متعلقا بالمفعولات التي تفعل بالفعل الاختياري وهي التي تفعل بالرأي والتدبير وقصد الارادة
والذي يفعل كذلك هو يقال يفعل بالاختيار حقيقة ومالك لفعله والذي لا يفعل كذلك كالحمار والبقر
فالاولى ان يقال يفعل بصيغة المجهول لا يفعل بصيغة المعلوم ثم اذا قال وله علامة لان البخت السعيد
يري ان يكون اما متحدا مع السعادة او قريبا منها اثبت وجوب كون البخت متعلقا بالمفعولات التي تفعل
بالفعل الاختياري وكونه موجودا في الفعل الاختياري لان البخت السعيد اما عين السعادة او قريب منها
وكل ما يكون عين السعادة او قريبا منها موجود في الفعل الاختياري فالبخت السعيد موجود في الفعل
الاختياري ولما كان البخت السعيد موجودا في الفعل الاختياري كان البخت على الاطلاق فيه ايضا
لان ما يكون بالنظر الى شيء لا يتبدل طبيعة ما هو مطلق وصغرى هذا الدليل مركبة من جزئين والجزء
الاول اي كون البخت السعيد متحدا مع السعادة كانه منقول من السنة الناس ولهذا قال يري
والجزء الثاني كانه اصلاح للاول يعني ان البخت السعيد ليس الا السعادة وهي ليست الا البخت
السعيد على ما ذهب اليه اكثر الناس وان لم يكن هذا صدقا فلا شك انه قريب منها ومقارن لها لان
السعادة تحصل من النفس الخيرة والافعال الحسنة والقرناء الصالحة او من البخت السعيد قال
الش في كتب الاخلاق ظاهر ان البخت السعيد متصل ومقارن مع السعادة والكبرى تثبت

وليس كل ما يكون من الاتفاق يكون من البخت صح

في ح

بما قال المص في اول الاخلاق فمن ان السعادة فعل اختياري حسن وبما قال بعينها فمن انها فعل اختياري
لانه فعل اختياري حسن فما يكون على السعادة التي هو فعل اختياري حسن او مقارن معها يوجد
في الفعل الاختياري ثم استنتج وقال فالاشياء التي لا يقع فيها ان تفعل بالاختيار لا يقع فيها ان
تفعل شيئا من البخت يعني لما كان البخت موجودا في الاشياء التي تكون فيها الفعل الاختياري او مقارنا
معه فالاشياء التي لا يقع فيها ان تفعل بالاختيار لا يقع ان تفعل شيئا من البخت المتن التاسع والخمسون
قال المص ولهذا لا يفعل لا نفسي ولا بهيم ولا طفل من البخت اذ ليس لها اختيار ولا يوجد فيها بخت سعيد
ولا تسمى الا بالمشابهة كما قال بروتاخوس الاحجار التي يبنى منها محل القرابين بختية لانها تعظم
والمتصلة بها توطاء والانفعال من البخت يوجد فيها ايضا بوجه ما اذا فعل فاعل مختار شيئا عليها من البخت
والافعال اقول استنتج مما سبق عدم وجود البخت في غير الانسان العاقل وعدم فعل غيرهم شيئا من البخت
فقال ولاجل هذا اي لما كان البخت انما يوجد في الاشياء التي تفعل بالاختيار لا يفعل لا نفسي ولا بهيم ولا طفل
من الانسان من البخت وليس لشيء منها معلول بختي اذ ليس لها اي لشيء منها اختيار ولا يوجد فيها اي في شيء منها بخت
سعيد ولا تسمى الا بالمشابهة اي مجازا اي لا يفعل شيء منها امرا من البخت سعيدا كان او شقيا حقيقة فلو قيل
ان بعضا منها يفعل من البخت وله بخت سعيد او شقي فانما يقال مجازا لا حقيقة كما قال بروتاخوس ان بعض
الاحجار التي يكون منها محل القرابين اي محل ما كان يتقرب به اليونانيون الى آلهتهم وهياكل الكواكب والاصنام
المنصوبة التي كانوا يتخذونها آلهة بختية اي لها بخت سعيد لانها تعظم اي لان بعض افراد الانسان يعظمونها
ويعبدونها راجين منها مطالبهم وسائر الاحجار القريبة منها المتماثلة معها تكون مفروشة لديها وموطوءة
لاقدامهم اي لا بختية اي لها بخت سيء ثم ذكر وجها اخر به يسمى الاشياء المذكورة بختية او لا بختية فقال
والانفعال من البخت يوجد فيها ايضا بوجه ما يعني ان الاشياء المذكورة تكون بختية ايضا اذا فعل فاعل مختار
شيئا عليها من البخت ومن غير ارادة وقصد كما اذا وضع صبي في مسكن الاسد ليهلكه او طرح في البحر ليغرق فاتفق
ان سلم ونال مرتبة رفيعة فهذا الطفل يسمى بختيا وسلامته ونيله المرتبة العالية حاصلا من البخت لانه معلول بختي
لمن وضع او طرح وكذلك في الاجسام اللانفسية اذا اخرج احد حجرا مثلث الشكل حين يبني بيتا لان يضعه
في موضع كذا فتدحرج ووقع ان يقوم فيه بوجه مناسب يقال بهذا الحجر انما قام كذلك من البخت المتن الستون
قال المص لكن الاتفاق يوجد في سائر الحيوانات واكثر اللانفسية ايضا كما نقول جاء الفرس اتفاقا لان الجائي
سالم ولم يجئ لاجل السلامة وكما نقول سقط ذو الاقدام الثلث اتفاقا لانه قام مناسبا للقعود ولم يسقط
لاجل القعود اقول لما بين الى ههنا ان البخت لا يوجد حقيقة الا في الفاعلين بالاختيار لاجل غاية متعينة شرع
ان يبين عموم الاتفاق منه فقال لكن الاتفاق يوجد في سائر الحيوانات واللانفسية الكثيرة ايضا ولا شيء
من البخت
منها تفعل ثم فاعلا بالاختيار لان الاختيار لا يكون بلا عقل كما قال في المتن الثاني والخمسين وكل واحد منها
لاجل الغاية كما قال في الفصل الثامن من هذا الكتاب مما يقع فيها نادرا سوى الغاية المقصودة فهو واقع من الاتفاق
وانما قال واكثر اللانفسية لعدم علمه بوجود الاتفاق في كلها جميعها ولكفاية في بيان عموم الاتفاق كيف لا

لا وهاوية الافتراق يكفي ان تكون واحدة قوله ايضا اي كما يوجد في الفاعلين بالقصد والاختيار ومثل لها بمثالين
فقال اولا كما نقول جاء الفرس اتفاقا لان الجائي سالم ولم يجئ لاجل السلامة يريد اذا رتب صفوف المحاربين
للقتال وكان فرس من افراسهم عطشانا ورأى عين الماء فجاء اليها ليشرب ووقع ان هلك جميع سائر الافراس
في المقاتلة نقول جاء الفرس اتفاقا وانما نقول كذلك مع ان مجيئه اليها لاجل شرب الماء لان الاتفاق لان
هذا الفرس الجائي سالم اتفاقا ولا نقول انه سالم من البخت لانه لم يجئ اليها بالقصد والاختيار له وانما نقول
انه سالم اتفاقا لانه وقع سلامته زائدا على غاية مجيئه اليها التي هو شرب الماء ووقع العطش لانه لم يجئ اليها العطش
لاجل السلامة بل لاجل شرب الماء ودفع وقال ثانيا وكما نقول سقط ذو الاقدام الثلث اتفاقا اي اذا
سقط سرير ذو اقدام ثلث من الفوق ووقع ان قام على اقدامه قياما مناسبا للقعود عليه نقول انه قام كذا
اتفاقا لانه قام قياما مناسبا للقعود عليه ولم يسقط لاجل القعود المتن الحادي والستون قال المص فظاهر انه
اذا وقع في الاشياء المجعولة على الاطلاق لاجل شيء امر لا تحدث هي لاجله وتكون علته خارجة نقول انه وقع من الاتفاق
وكل من الاشياء التي يقع من الاتفاق في الاشياء المحدثة بالاختيار نقول انه وقع من البخت اقول حصل مما ذكر
اتفاق اول جزء هذا المتن تعريف الاتفاق وليظهر هذا التعريف والعموم الواقع بين البخت والاتفاق ذكر
في جزئه الثاني الاشياء التي يجتمع فيها الاتفاق مع البخت فقال نقول وقع شيء من الاتفاق اذا وقع هذا الشيء
بين الاشياء التي فعلت على الاطلاق لاجل شيء آخر لا لاجله وكان علته خارجة وبين الاتفاق باحوال ثلث الاولى
ان الاشياء التي يكون فيها الاتفاق يجب ان تحدث على الاطلاق لاجل غاية الثانية ان لا تحدث لاجل ما وقع
بالاتفاق الثالثة ان تكون علة ما وقع من الاتفاق خارجة قال المجعولة على الاطلاق اي بالذات سواء جعلت
بالاختيار او لا لاجل شيء اي غاية ثم قال امر لا تحدث هي لاجله اي هذه الاشياء المحدثة على الاطلاق لاجل شيء
يجب ان لا تحدث لاجل هذا الامر الاتفاقي الواقع بعدها والا لكان مقصودا بالذات فلم يكن اتفاقيا ثم قال وتكون
علته خارجة يشير به ان المعلول الاتفاقي يحصل بالعرض ويتبع لعلة الاشياء المحدثة لاجل شيء لان ما يكون
عارضا لشيء يكون خارجا عنه فلما كان المعلول الاتفاقي تابعا بالعرض لهذه العلة يصدق ان يقال علته خارجة
او قل يريد به ان العلة التي يتبعها الاتفاق خارجة من المعلول الاتفاقي لان هذه العلة لا تميل بالذات اليه بل
الى غيره الذي يقع بعده المعلول الاتفاقي واعلم انه يجب ان يقيد قوله اذا وقع في الاشياء المجعولة على الاطلاق
لاجل شيء امر بقيد نادرا اذ لو وقع دائما او كثيرا لم يكن اتفاقيا كما مر وانما لم يذكره لكونه معلوما مما سبق ثم
قال وكل من الاشياء التي يقع من الاتفاق في الاشياء المحدثة بالاختيار نقول انه وقع من البخت اذ قد علم
مما مر ان البخت وما هو منه انما يكونان في الفاعلين بالاختيار المتن الثاني والستون قال المص وتوما تين
اي العبث علامة لانه يقال اذا فعل فعل لاجل شيء ولم يترتب عليه هذا الشيء كما انه اذا مشى احد لاجل الخلوة فلم يحصل
نقول انه مشى عبثا والمشي صار عبثا كان العبث هو الفعل الذي يفعل لاجل شيء ولم يترتب عليه وكان منه سجاله
لانه لو قال احد انه اغتسل عبثا لانه لم ينكسف الشمس يكون اضحوكة لانه لا يكون هذا لاجله اقول يريد ان يبين
في هذا المتن والآتي ان الاتفاق يوجد في الافعال التي تفعل لاجل الغاية وان المعلول الاتفاقي يكون

مغاير لهذه الغاية ويستدل عليه بدلالة لفظ آفتوماتون المركب فان افتو الذي بمعنى لام التعريف
وماتن الذي بمعنى العبث ثم ركبوهما وقالوا آفتوماتون واستعملوه بمعنى الاتفاق كما استدل
في المتن الخامس من خامس الثمانية على التبدل بدلالة لفظ متاوولي لانه يدل على كون شيء بعد آخر
وكون الاخر اولى والاستدلال بمدلولات الالفاظ مقبول عندهم لانها على ما قال المص في الفصل
الثالث من ثالث الخطابة صور الاشياء وتحقيقه ان مدلول الاسم ليس الا تعريفه المجمل كما ان التعريف
ليس الا مدلوله المفصل لان المعنى الذي يدل عليه الاسم تعريف للشيء كما قال المص في المتن الثامن
والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة ويأتي في هذا المتن مدلول العبث ثم يحصل منه في المتن الآتي مقصوده
قال ومعنى الاتفاق كما قلنا وتوماتن اي العبث علامة اي دليل عليه لانه يقال اذا فعل فعل لاجل شيء
ولم يترتب عليه اي على هذا الفعل هذا الشيء ثم بين هذا بالمثال وبالفاظ ظاهرة فقال كما انه اذا مشى
احد لاجل الخلوة ولم تحصل نقول انه مشى عبثا اي اذا مشى احد لاجل خلوه المعدة من الطعام اي
لاجل الهضم ليأكل بعده الطعام ولم يحصل الهضم ولم يأكله نقول انه مشى عبثا والمشي صار عبثا
ولفظ لاپاقسو الذي ترجمناه بالخلوة يجيء ايضا بمعنى كثرة الاكل فالمعنى على هذا كما انه اذا مشى
احد لغاية كثرة اكل الطعام بعده ولم تحصل ولم تترتب كثرة الاكل بعد المشي نقول انه مشى عبثا
ثم بين هذا بقوله كما ان العبث هو ~~ما لا يترتب عليه وانما قال وقد كان مناسبا ان يترتب عليه بالفعل~~ واما ما قال
الفعل الذي فعل لاجل شيء ولم يترتب هذا الشيء على هذا الفعل وقد كان مناسبا ان يترتب عليه
وقد كان مناسبا ان يترتب عليه لانه لو قال احد اني اغتسلت عبثا لانه لم تنكسف الشمس كان اضحوكة
يعني يجب لان يقال فعل عبثا ان يكون مشروعا فيه بقصد ان يترتب عليه غاية مناسبة له ولم تترتب
عليه فلو لم يشرع فيه بمثل هذا القصد بل لاجل غاية لا مناسبة لا يقال عبثا فلو اغتسل احد
في الحمام لاجل الصحة لا يقال انه اغتسل عبثا ولو لم تنكسف الشمس ومن قال اني اغتسلت عبثا
لانه لم تنكسف الشمس يكون اضحوكة لانه لا يكون الاغتسال لاجل غروب الشمس المتن الثالث و
الستون قال المص فكذلك الاتفاق بالنظر الى الاسم لانه آفتوماتون لانه سقط الحجر لا لاجل الضرب
فسقط من الاتفاق لانه كان ممكنا ان يسقط لاجل الضرب اقول قال سمبلقيوس ان ماتن اي العبث
على ثلثة معان الاول هو الفعل الذي لا يترتب على فاعله شيء سوى حرمان غايته المخصوصة كالمشي
لتحريك الجوع اذا لم يترتب عليه والثاني هو الفعل الذي يترتب عليه غاية مغايرة للغاية التي قصدها
الفاعل من هذا الفعل كما اذا قصد الكيمياوي ان يفعل من الزيبق فضة ولم يفعلها بل فعل رها وامثالها
للفضة المقصودة له والثالث يكون اذا فعل احد فعلا لاجل غاية وحصلت وحصل معها شيء آخر ليس
له ارتباط بهذه الغاية بل وقع بالعرض وهذا الواقع بالعرض يسمى آفتوماتون اي اتفاقا ثم مثل
بما لو سقط حجر من مكان مرتفع ليسكن في حيزه الطبيعي واتفق ان يكون تحته احد فوقع عليه فضربه وهذا
الضرب آفتوماتون اي اتفاق لانه سقط لا لاجل الضرب فسقط من الاتفاق ولو اسقطه احد لاجل

ضربه فضربه لم يكن الضرب اتفاقيا بل معلولا للعلة الفاعلية المعلومة التي هي المسقط لاجل الضرب واليه
اشار بقوله لانه كان ممكنا ان يسقطه احد لاجل الضرب ومما ذكرنا تعرف ظاهرا ان الاتفاق يكون
في الاشياء التي تكون لاجل الغاية المتن الرابع والستون قال المص ولا سيما ما يكون من البخت يفترق
ما يكون من الاتفاق في الاشياء التي تكون من الطبع لانه اذا احدث شيء لا على مقتضى الطبع لا نقول انه
حادث من البخت بل من الاتفاق وهذا ايضا مغاير لان علة هذا خارجة وعلة ذلك داخلة اقول بين
في هذا المتن زيادة افتراق الاتفاق من البخت وقال ولا سيما ما يكون من البخت ينفك مما يكون من الاتفاق فان الاتفاق صح
الخ يعني ان المعلول البختي يفترق من المعلول الاتفاقي زيادة افتراق وكذا البخت من الاتفاق والاتفاقي
يوجد في الاشياء التي تكون من الطبع ولا يوجد البخت والبختي لان البخت والبختي انما يوجدان في الفواعل
بالقصد والاختيار ومفاعيلها الاختيارية والاتفاق والاتفاقي يوجدان ايضا في الفواعل بالطبع
ومفاعيلها الطبيعية فالمعلول البختي والبخت يفترق من المعلول الاتفاقي والاتفاق اي لا يوجدان فيما يوجدان
هما فيه اما البخت والبختي يوجدان في الفواعل بالقصد والاختيار ومفاعيلها الاختيارية فقد علم مما مر من البخت بل صح
مرارا واما ان الاتفاق والاتفاقي يوجدان ايضا في الفواعل بالطبع ومفاعيلها الطبيعية ايضا ولا يوجد
فيها البخت والبختي فيثبت بما قال المص لانه اذا احدث شيء من الطبع لا على مقتضى الطبع كما اذا احدث انسان له من الطبع
بثمانية اصابع لا نقول انه حادث من الاتفاق ثم قال وهذا ايضا مغاير لان علة هذا خارجة وعلة ذلك داخلة
اي ما يحدث من الاتفاق مغاير ايضا لما يحدث من البخت لان علة ما يحدث من الاتفاق خارجة كعلة ضرب الحجر الساقط
من الفوق زيدا هي طبيعة الحجر الخارجة من المضروب وعلة ما يحدث من البخت داخلة في صاحب البخت لان العقل
الفاعل بالاختيار الذي علة ما يحدث من البخت داخلة فيه المتن الخامس والستون قال المص فقد ذكرنا ما الاتفاق
وما البخت ووجه الافتراق بينهما وكل واحد منهما يكون من وجوه العلل التي يكون فيها مبدأ الحركة لانهما علة
اما للاشياء التي تكون من الطبع او العقل لكن كثرة هذه غير محصورة اقول حصل مما ذكر الى هنا انه بين وحل
البحثين الاخيرين اللذين ذكرهما في المتن التاسع والثلثين فقال ومما ذكرنا الى هنا البخت والاتفاق علم
نوعهما وعلم وجه الافتراق بينهما واما بحث انهما موجودان او لا فعلم حله ايضا مما ذكرنا فانه قد بين ان العلة
بالعرض متحققة في الخارج وانهما داخلتان فيها وان جانب النقائض مهملان بل لكل منهما معنى محصل وحل
هنا البحث الاول المذكور فيه ايضا اي الى اي جنس من العلل الاربع يرجع ويدخل البخت والاتفاق
حين قال وكل واحد منهما يكون من وجوه العلل التي يكون فيها مبدأ الحركة اي يكون كل واحد منهما راجعا
الى العلة الفاعلية وداخلا فيها لان البخت يتبع الفاعل المختار والاتفاق يتبع الفاعل الطبيعي ولما كان يتوهم
انه يلزم مما ذكر ان يكون كل منهما علة معينة لان الطبع والعقل معين محدود دفعه بقوله لكن كثرة هذه غير بفعله صح
محصورة يعني نعم ان الطبع والعقل معين محدود لكن كما قلت لكن كثرة المعلولات البختية والاتفاقية غير محدودة
والا معينة لانهما توجدان من البخت والاتفاق اللذين هما علتان بالعرض المتن السادس والستون قال
المص ولما كان الاتفاق والبخت علتين للاشياء التي يكون العقل والطبع علة لها بالذات اذا كان لها علة

بالعرض ولا شيء مما بالعرض اقدم من الاشياء التي تكون بالذات وظاهر ان العلة بالعرض ليس اقدم من العلة
بالذات اقول لما تحقق ان البخت والاتفاق علتان بالعرض وتابعتان للعقل والطبع استدل منه ههنا ان ما
قال ذموقرتوس من ان البخت والاتفاق علة لوجود الفلك والعالميات كذب ويذكر في هذا المتن ثلث
مقدمات احديها هو ان البخت والاتفاق علة بالعرض للاشياء التي يكون العقل والطبع علة بالذات لها
كما علم مما مر وثانيتها هي انه لا شيء مما بالعرض اقدم من الاشياء التي تكون بالذات يعني كل ما بالعرض مؤخر
مما بالذات لان ما بالعرض تابع لما بالذات فلو لم يوجد ما بالذات اولا يستحيل ان يوجد ما بالعرض وهكذا
قال في المتن التاسع والثلثين من ثامن الثمانية وهو ان ما هو علة بالذات اقدم وانما ما يكون علة بالنظر
الى الغير وثالثتها ان العلة بالعرض ليست بمتقدمة من العلة بالذات يعني العلة بالعرض متاخرة من العلة
بالذات **المتن السابع والستون قال المص** فالاتفاق والبخت متاخران من العقل والطبع فلو كان الاتفاق والبخت
علة للفلك لوجب البتة ان يكون العقل والطبع علة للسائر الكثير والعالم **اقول** يعني لما كان الاتفاق والبخت (والعالميات)
علة بالعرض والعقل والطبع علة بالذات وكان كل علة بالعرض متاخرا من العلة بالذات فالاتفاق والبخت
متاخران من العقل والطبع فلو كان البخت او الاتفاق علة للفلك والعالميات كما قال ذموقرتوس لوجب
البتة ان يكون العقل او الطبع علة قبلهما للسائر الكثير والعالم لان العقل والطبع من حيث انهما علتان
بالذات متقدمان من البخت والاتفاق قال الشارح وان قد تم المتون المتعلقة بالبخت والاتفاق فلا باس
ان نذكر بحثا واحدا لها ليعلم بكمال العلم **بحث واحد في البخت والاتفاق** اعلموا ان ما قال المص في بيان
البخت والاتفاق قبله الحكماء الذين جاؤا بعده وسلمه متكلموا النصارى قرنا بعد قرن وحرروها في كتبهم
وقرؤوها في مدارسهم كما حررها وقررها المص وبقي كلهم ان هما علة بالعرض بالوجه الذي ذكره
المص الى ههنا وقالوا ان ضرب الحجر الساقط من المكان المرتفع ليسكن في حيزه من تحته واقع اتفاقا ووجدان
من ذهب الى السوق ليشتري ما لزمه غريمه واقع من البخت وقالوا ان كلا منهما امر موجود في الخارج ليس
بخارج من العلل الاربعة بل داخل في العلة الفاعلية يتعاقب المعلول الذي يقصده ويفعله الفاعل المختار
او الطبع بالذات لكن القول الثالث الذي ذكره المص في المتن السابع من ان البخت علة لا ظاهرة للعقل
الانساني وامر الهي شريف قد كان رسخ في القلوب من الزمان القديم بحيث لم يخرج منها الى الآن وقد كان
البخت بهذا المعنى معبود الاكثر الطوايف سيما طائفة اليونان واللاتين فانهم بنوا الكنايس وهياكل واصناما
ليعظموه ويعبدوه وكان بعده حكماء اليونان امرا عظيما قال افلاطون في اوائل الكتاب الرابع من النواميس
ان الله تع تصرف في الكل والبخت والفرصة اي الوقت المناسب متصرفان مع الله تع في الامور الانسانية
وقال معاصره دموستنوس رئيس بلغاء اليونان في رسالته التي ارسلها الى فيلبوس والد اسكندر الرومي
البخت اعظم لوازم الاشياء لحصول جميع مصالح الانسان بل كلها وقال اوريبيدس في مقالته لمدح البخت
البخت معبود غير مغلوب وانشدوا في مدح البخت السعيد اشعارا وقصائد لا تحصى وكذلك في ذم الشقي
تركنا ذكرها لعدم افادتها فائدة معتدا بها لكن رأينا ان نذكر ما قال المص في الفصل الرابع عشر من المقالة

السابعة من كتاب أودوموثيا في الاخلاق فنقول قال فيه اذا لم يفعل الحكمة الخلقية فقط اليسر والغنا الى السعادة
والفضيلة بل نقول سعداء البخت ايضا يتعيشون تعيشا حسنا لان بختهم السعيد يفعل السعادة المصادفة
التي تكون للعلم ايضا اي تكون مناسبة لان يبحث عنها العلم ايضا يجب ان ينظر هل يكون البختي واللابختي من
الطبع ام لا منه وكيف يكون الامر لانا نرى ان بعض الناس بختيون والبله في اكثر الاشياء الذين بختهم
سعيد يفعلون افعالا حسنة والبخت كثيرا ما يوجد في الاشياء الصناعية ايضا كما في صناعة الحرب والملاحة
ثم قال سائلا فلما وجدا مثال هؤلاء البختيين فهل يكونون مستعدين من طبيعة ما لان يفعلوا امثال هذه الافعال
الواقعة ام لا واجاب ههنا بان البعض يظنون ان البعض يكونون كذلك من الطبع والطبع يجعلهم كذلك
من اول الولادة ثم ذكر نظيرا لهذا وقال كما ان بعض الانسان يكون ازرق العين وبعضه يكون اسود العين من اول
الولادة ويمتازان بصورة ما كذلك البختي واللابختي لان عدم كون فعل هؤلاء البختيين حسنا بالحكمة ظاهر
من ان البله والمجانين الذين ليس لهم حكمة ولا عقل يفعلون كثيرا ما افعالا حسنة وان المهرة في صناعة الملاحية
جربوا البخت السعيد نادرا وجرب هذا ايضا في لعب النرد فان احد اللاعبين يكتسب في طرح الكعبتين مولا
كثيرة والآخر لا شيئا ويجد الابله هذه السعادة والثروة اما من حسن فعل الطبيعة او كما قالوا من محبة الله تع
وعنايته التي بها يجرب المتقي في التقى لطف البخت وكرمه فكما يستعمل السفينة المعمولة معوجة على الاستقامة
لكن لا لكونها معمولة كذا بل لان لها ملاحا عالما باستعمالها كذلك للابله البختي ملك خير متصرف فيه ثم اعترض
عليه وقال هذا مردود لانه لا ينبغي ان يحب الله تع والملك الخير ان يد من العالمين الكاملين ثم قال ولما وجب
ان يكون مصادفة الخير البختية اما من الطبع او من عناية الله تع والعقل اي الحكمة لكنه لا يحصل من الاخرين فوجب
ان يحصل من الطبع ثم اعترض على هذا ايضا وقال ما حاصله ان الواقع البختي لا يقع دائما او كثيرا على نسق
واحد والواقع من الطبع يقع دائما او كثيرا على نسق واحد فالواقع البختي لا يقع من الطبع وايضا لو كان
الواقع البختي من الطبع فكما لا نسمي عدم حدة البصر لازرق العين بختيا بل طبيعيا ولا نقول انه من البخت
بل من الطبع كذلك كان يجب ان لا يسمى الواقع البختي بختيا ووقوعه من البخت بل طبيعيا ووقوعه من الطبع والتالي
خلاف الواقع فكذا المقدم فثبت انه ليس من الطبع ثم قال ما خلاصته هل البخت امر موجود ام لا وان كان
موجودا فهل هو علة لشيء ام لا واجاب بانه يجب ان يكون موجودا وان يكون علة يحدث منها بعض الخيرات
والشرور وهل ينبغي ان يخرج ويصدق ان لا يكون شيء من البخت لكنه اذا وجد علة اخرى فلاجل انا لا نراها
نقول انها هو البخت قال الشارح فانظر ايها الطالب لمعرفة وتفتيش اي علة العلة التي قال المص حقها
فلاجل انا لا نراها نقول انها هو البخت واعلم ان هذه العلة ليست العلة التي تقصد بالذات المعلول الذي
يتبعه المعلول البختي الذي يسمى بختا ايضا مثلا ليست العلة الغير المرئية لوجدان الكنز البختي حفار الارض
او حفرها وكذا ليست العلة الغير المرئية لوجدان الغريم الذاهب الى السوق او ذهابه لانهما مرئية والعلة التي
نسميها بختا غير مرئية فهي غيرهما وهي علة بالذات لوجدان الكنز ولوجدان الغريم وهما معلولان لها
بالذات ايضا وان كانا معلولين بالعرض بالنسبة الى الحافر والحفر والذاهب والذهاب كما قال المص

ويتوكلوا عليه مؤمنين به بسبب الحسنات الى صلته لهم من البخت **الفصل السابع في ان اجناس العلل**
اربعة فقط وان الطبيعي يبرهن بكل واحد منها المتن الثامن والستون والتاسع والستون قال المص
وكون العلل موجودة وبعد ما قلنا ظاهر لانها تكون بقدر عدد ما يشمله السؤال بلم لانه
السؤال به يرجع اما الى ما هو الاخير في اللامتحركات كما في الرياضيات لانه يرجع الى حد الخط المستقيم
او المتقادرين او الى حد شيء آخر الاخيرة او الى المحرك اولا مثل لم حاربوا لانهم سرقوا او الى الغاية
مثل لم حاربوا ليكونوا حاكمين او الى الاشياء التي تكون مادة فظهر ان العلل هذه وبهذا القدر **اقول**
لما فرغ من بيان البخت والاتفاق شرع ان يثبت ان اجناس العلل اربعة فقط لانه كان يتقدّم بعيدا ان تكون
اجناس العلل معلوما الا تحصى اربعة وانما اثبت هذا بعد ذكر البخت والاتفاق لانه لو لم يبيّن دخولها في العلّة
الفاعلية لما امكن اثبات كونها اربعة فقط فقال وكون العلل موجودة بعد ما قلنا اي اربعة
اجناس ظاهر ووضع كونها موجودة مسلما معلوما مما سبق واستدل على كونها اربعة بقوله
لانها تكون بقدر الخ يعني ان مقدار العلل عدد العلل يكون بمقدار عدد ما يشمله السؤال بلم
لان السؤال به يطلب العلة مطلقا والجواب عنه يكون بها لكن السؤال بلم يشتمل على اربعة
اجناس العلل المذكورة فقط لا على اكثر منها يمكن ان يجاب بها تماما على جميع الاسولة الكائنة
بلم كانه او صار شيء كذا فاجناس العلل اربعة فقط ويثبت كون السؤال بلم مشتملا على اربعة
اجناس العلل فقط باستقراء الاسولة الواقعة في العلوم النظرية والعملية اللتين يتخل فيهما
السؤال بلم بذكر العلل الاربعة فقط وبيّن اولا شموله للعلة الصورية حين قال لان السؤال به
يرجع اما الى ما هو الاخير في اللامتحركات كما في الرياضيات قال سمبلقيوس وكثير من الشراح ان مراد المص
من اللامتحركات العلوم الرياضية وسمّاها لامتحركة لانها يجرّدها العقل عن المادة المحسوسة والحركة فعلى هذا
الشرح يبيّن المص بهذا القول رجوع السؤال بلم الى الماهية اي العلة الصورية في العلوم
الرياضية فقط وقال آخرون منهم وهو مرقانش مراده منها ليس العلوم الرياضية فقط بل جميع
الموجودات الغير المتحركة اللاهيولانية كالعقول والامور الرياضية على ما يشعر به التمثيل بقوله كما في
الرياضيات وعلى هذا الشرح يبيّن رجوع السؤال بلم الى العلة الصورية في علم ما بعد الطبيعة
والرياضي لكنه اورد الامثلة من الرياضيات لكون المتعلمين عالمين بها قبل الطبيعيات في زمانه ومراده
ما هو الحدّ المذكور فيه الماهية اي الصورة وانما وصفه بالاخير لانا نجيب عن السؤال بلم كان
شيء كذا او صار شيء كذا بالحدّ المذكور فيه الصورة بالآخرة لانه ليس بعد الوصول اليه حركة
ما اخرى وهذا ليس بمنحصر في اللامتحركات بل يكون في غيرها ايضا لكن المص مثل من الرياضيات حيث قال
لانه يرجع الى حدّي الخط المستقيم او المتقادرين او الى حدّ شيء اخر الاخيرة مثلا لو سئل لم يكون هذا
الخطّ مستقيما او لاي شيء يكون هذا الخطّ مستقيما نجيب بذكر حدّ الخط المستقيم بان نقول لانه
اقصر الخطوط الواقعة بين النقطتين ولو سئل لم كان هذه الزاوية قائمة نجيب بذكر حدّه

في الفصل السابق وسببه ظاهر لانه ينظر في الكتب الطبيعية الى الاشياء المادية كالحافر والحفر ووجدان الكنز
والذاهب والذهاب ووجدان الغريم فعلى هذا الحافر والحفر والذاهب والذهاب علتان بالعرض لوجدان
الكنز والغريم لانه لم يجد كل حافر كنزا ولا كل ذاهب الى السوق غريمه والبخت علة لهما بالذات وانما سماه
المص في الفصل السابق علة بالعرض لتعاقبه في ان يكون علة بالفعل للفاعل الطبيعي ومعلوله الطبيعي كالحافر
والحفر للماء مثلا وليس ببعيد عن الحق انه يكون معلول واحد بالنسبة الى العلة السافلة معلولا بالعرض و
بالنسبة الى العالية معلولا بالذات كما اذا كان احد حقيقتنا بان في موضع معيّن كنزا او امر اخر جاء بها اباه
ان يحفر فيه قبرا وقصد ان يجد به الكنز ولكن لم يعلمه قصده فحفر الاخر فوجد الكنز فان وجدان الكنز معلولا
بالعرض للحافر وبالذات للآمر ثم قال المص بلا فاصلة مما سبق ولهذا عرفوه بانها علة مناسبة للفكر
الانساني يعني لكون البخت غير مرئية لنا عرفوه بانها علة مناسبة لفكر الانسان ومشابهة له في علم الروية
فكما ان فكر الانسان فوق المحسوسات كذلك البخت فوقها وهو ما قال المص في هذا الفصل عناية عالية
ونحبة في النفس الناطقة وواردة فيها هو مبدأ يحرك الانسان ويشوقه الى بعض اشياء يفعلها في وقت
مناسب ووجه لايق بها بلا فكر وروية كما يفعلها العقلاء بالتدبير ثم شرع ان يبيّن هل يكون البخت علة لان
نشتاق واي شيء مبدا للحركة الواقعة في انفسنا فقال كانه يسال احد هل يكون علة لان نشتاق شيء في وقته
المناسب وان كان كذلك يكون للجميع لانه يكون للتعقل والنصح ايضا لان الناصح لم ينصح هذا قبل ان ينصح
بل له مبدا ولم يتعقل العاقل هذا قبل ان يتعقل والا لتسلسل التعقلات وليس عقل مبدا للتعقل ولا النصح
للنصح فليس هذا الا البخت ليحصل الجميع من البخت ويوجد مبدا ولا يوجد فوقه مبدا آخر وهذا المبدا
لما كان كذلك بالذات والوجود لقدر ان يفعل هذا اي جميع الاشياء وان يسال لم كان البخت كذلك
هو ان يسال ما الشيء الذي يكون مبدا لحركة النفس ونظهر انه يكون كذلك اي كما يكون
الواجب تع في الكل وبالعكس يكون الكل في الواجب لان الكل يحركه الواجب الموجود فينا اي في جميع
وليس للعقل عقل بل المبدا اعلى منه وليس شيء اعلى من العلم الا الواجب تع لان القوة آلة العقل ولهذا قال
القدماء ان السعداء من البخت هم الذين يحركون بلا فكر الى ان يفعلوا بالاستقامة ولا يناسبهم الارادة
لانهم مبدا اعلى من العقل والارادة والاخرون ذوو العقل والتدبير وليس لهم ذلك والمجاذيب
على هذا لانهم يحركون بلا عقل وتدبير والذين يكونون فاعلين وعالمين اخبارهم بالغيب سريع وثابت
ولا ينبغي ان نشتبه في ان هذا حاصل من الفكر لكن البعض يستعملون التجربة وبعضهم ملاحظة العادة وهذه
مربوطة بالله تعالى الذي يعلم الحال والمستقبل والموجود وكذلك الذين يكون عقلهم مطلقا ولهذا يقع رؤيا
السوداويين صادقة وعلى الفور وظاهر ان انواع السعادة اثنان احدهما الهية ولهذا يقال لمن كان سعيدا
انه فعل شيئا بعون الله تع وهو الذي يفعل على مقتضى الالهام الرباني والاخرى وهي التي يفعل صاحبها
بلا الهام وكلاهما يفعلان بلا فكر وتلك سعادة متصلة وهذه سعادة لا متصلة وقال في الفصل الثاني الخطابة
عند بحثه عن اخلاق سعداء البخت يترتب على البخت السعيد خلق حسن وهو انهم يحبون الله تع ويتوكلون

الزاوية القائمة بان نقول لانها احدي الزاويتين الحادثتين عن جنبي خط واحد مستقيم قائم على خط
ولو سئل لم كان هذان الخطان مثلا متساويين نجيب بذكر حد المتساويين بان نقول لانهما مقداران
بمقدار واحد ولو سئل لم كانت الخطوط المخرجة عن مركز الدائرة الى المحيط متساوية نجيب بذكر حد
الدائرة بان نقول لان الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه ولو سئل لم صار الثلج مفرقا للبصر فاجيب لانه ابيض يرتفع هذا السؤال
لا غير لانه يسأل ايضا لم يفرق الابيض البصر لكنه متى ما سمع حد الابيض وهو المفرق للبصر ينقطع
السؤال بالكلية كما لو سئل احد لم صار زيد ضاحكا واجيب لانه ناطق لا ينقطع السؤال بالكلية
لان له ان يسأل ويقول لم صار ناطقا فاذا اجيب بانه انسان وكل انسان حيوان ناطق ينقطع السؤال
بالكلية ولهذا قال المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة ان الماهية والصورة علة لان السؤال بلم
ينقطع بذكرها وينبغي ان يتبين من هنا الفرق الكائن بين العلوم الرياضية والطبيعية فنقول لان الفرق
بينهما هو ان الاسولة الموردة في الطبيعيات يجب بذكر سائر العلل ايضا كما سيجيء والموردة في الرياضيات
بذكر العلة الصورية فقط لانها وان كانت متعلقة بالمادة لكنها ليست حسية بل خيالية فقط كما
علمه المص في الفصل السادس عشر من ثاني ما بعد الطبيعة ولهذا تكون مجردة عن كل حركة ومن ثمه يخرج منها
العلة الفاعلية التي منها مبدا الحركة كما قال المص في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب ويخرج
منها ايضا العلة الغائية المقولة حقيقة كما بينه المص في المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة ونحن حققنا
هذا في الفصل الثالث من البحث الاول بعد المقدمة لهذه الثمانية ولما كانت الرياضيات تقتضي العلة الصورية
فقط اراد المص حين كان يتكلم للعلة الصورية ان يمثل لها ببعض الامور الرياضية ومنه يعلم امثلة الامور التي
ما بعد الطبيعية فانها مجردة عن المادة الخيالية ايضا وعن كل حركة ثم ذكر العلة الفاعلية حيث قال والى
المحرك اولا كسؤال لم حاربوا لانهم سرقوا اراد ان الغوجيين ذهبوا الى جزيرة موره وسرقوا الاموال
الكائنة في كنيسة من بعض مدنهم فاجتمعوا اصحاب المدينة وحاربوا معهم فلو سئل لم حارب اهل الجزيرة
مع الغوجيين يقال في الجواب لانهم سرقوا اي سرق اموالهم الكائنة في الكنيسة فالعلة الفاعلية
للمحاربة هي السرقة ثم قال للبيان رجوع السؤال بلم الى الغاية او الى الغاية مثل لم حاربوا ليكونوا حاكمين
يريد ان يقول ان سئل لم حارب اهل بلدة آتنه مع اهل بلدة كورنوش اجيب ليكونوا حاكمين عليهم ثم قال
للبيان رجوعه الى العلة المادية او الى اللاتي تكون عن مادة وعن هي كما تكون في الاشياء التي تتكون وتفسد
كما في الصنايع والعلم الطبيعي لان السؤال فيهما بلم قد يرجع الى السؤال عن المادة التي يحصل منها الاجسام
الصناعية والطبيعية مثلا لو سئل لم يفسد السرير يجيب لانه مركب من الاخشاب القابلة للفناء وكذا
لو سئل لم صار الانسان قابلا للفناء نجيب لانه مركب من العناصر الاربعة المتضادة الكيفيات ويستدل
على انحصار العلل في الاربعة بما قال المص بان يقال كلما اجبنا حال كوننا مشغولين في جميع انواع العلوم
عن السؤال بلم جوابا تاما شافيا بذكر العلل الاربعة من غير احتياج الى ذكر شيء آخر يلزم ان تنحصر العلل في

الاربعة ولا يكون شيء آخر مغايرا للواحدة منها والا لكان امرا زائدا غير محتاج اليه اصلا كما تقدم تحقيقه فكذا التالي
والى هذا اشار المص حين قال فظهر ان العلل هذه وبهذا القدر المتن السبعون قال المص ولما كانت العلل
اربعا فللطبيعي ان يعلم بالوجه الطبيعي من كلها ويورد السؤال بلم اليها ويعين بالوجه الطبيعي المادة والصورة
والمحرك والغاية وكثيرا ما تجتمع الثلث في واحدة منها لان الصورة والغاية واحدة بالعدد والذي منه الحركة
اولا متحد معهما بالنوع لان الانسان يلد انسانا اقول لما فرغ من تعليم العلل الاربع شرع ان يبين المقصود
من تعليمها اي ان يبين هل الحكيم الطبيعي يستعمل جميعها او بعضها فقط فحكم بان الحكيم الطبيعي ينبغي ان يعلم
كلها ويبرهن بها بوجه طبيعي بان يورد السؤال بلم الى السؤال عن المادة او الصورة او المحرك
اي الفاعل او الغاية وانما قال بالوجه الطبيعي لانه لا يجب على الطبيعي ان يعلم ويعين هذه العلل بكل وجه مثلا
بالوجوه المنطقية والوجوه الالهية بل عليه ان يعلمها ويوردها بوجه طبيعي مأخوذة من المبادي المحققة
بالحكمة الطبيعية ويستدل على الحكم المذكور بانه يكون للجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية
مجموع العلل الاربع فلان يعلم بوجه اتم واكمل يجب لصاحبه ان يعلمه بكل واحد منها بوجه هذا العلم لما قال
الفيلسوف في المتن الاول من مقدمة الكتاب السابق انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول
ومباديه الاول حتى العناصر وقد بيناه مفصلا في الفصل الثاني من البحث الاول بعد المقدمة المذكورة
فاذا ان الحكيم الطبيعي ان يعلم موضوع الحكمة الطبيعية بوجه اتم واكمل يجب ان يعلمه بكل واحد من العلل الاربع
ويبرهن به عليه بوجه طبيعي وكون الاجسام الطبيعية ذوات العلل الاربع ظاهر مما تقدم فان لها علة فاعلية
تفعلها وهي يجب ان تفعل في مادة وتخرج منها الصورة الكائنة فيها بالقوة الموجودة بها الاجسام بالفعل
لاجل غاية ما فان قيل الحكيم الطبيعي كثيرا ما يعلم يقينا بعلة واحدة او بشيئين مثلا اذا علم الحد الطبيعي لشيء يعلمه
بالعلة المادية والصورية قطعا لان الحد الطبيعي لشيء مركب من الهيولى والصورة كما قال المص في المتن التاسع
من ثاني ما بعد الطبيعة فلا يجب عليه ان يعلم مجموع علله الاربع اجاب المص بقوله وكثيرا ما توجد الثلث في واحدة
منها اي يكون العلل الثلث من الاربع شيئا واحدا في نفس الامر بان يكون الاثنان منها واحدا بالعدد واثبت
هذا بقوله لان الصورة والغاية واحدة بالعدد ويسمى هذا الواحد بالعدد علة صورية من حيث يتم وجود
الجسم به ويسمى علة غائية من حيث يكون منتهى التكون ومن حيث انه شيء يفعل لانه الفاعل وبان
يكون الفاعل واحدا مع الصورة والغاية بالنوع كما قال والذي منه الحركة اولا اي الفاعل واحد معهما
اي مع الصورة والغاية بالنوع واثبت هذا بقوله لان الانسان اي صورته التي هي غاية كالذي به يلد
انسانا اي صورة انسان وكلتا هاتين الصورتين واحدة بالنوع اي نوعهما واحد فاذا علم الحكيم الطبيعي
شيئا بمادته وصورته فيعلمه ايضا بغايته لانها واحدة مع صورته بالعدد في الخارج مغايرة لها بالتعريف
العقلي ويعلمه بالفاعل كالذي به تكونه لانه واحد مع صورته بالنوع مغاير لها بالعدد فبعض العلل المذكورة
واحدة في الخارج بالعدد وبعضها بالنوع ومتغايرة بالمفهوم واما العلة المادية فليست بواحدة مع شيء صح
منها لا بالعدد ولا بالنوع لان المادة قوة والصورة والغاية والفاعل كالذي به فعل والفاعل كالذي منه

بالفعل لان كل شيء انما يفعل من حيث انه بالفعل ولانه انما يفعل بصورته التي بها يصير بالفعل ولا شيء
من القوة بواحدة مع الفعل ولا مع ما بالفعل فالعلة المادية ليست بواحدة مع شيء منها فلهذا لم يذكرها
المص وقيد المص اتحاد الثلث بقوله كثيرا اما لان كل غاية لا تتحد مع الصورة بل الغاية المتممة للتكون
لان الغاية الكائنة في التكون اثنان احديهما الصورة والاخرى المركب المقصود بالذات للفاعل
والصورة ليست بواحدة مع الغاية المركبة المقصودة بالذات لا بالعدد ولا بالنوع ولان الغاية والصورة
ليستا بواحدتين بالنوع مع كل فاعل لان بعض الفواعل مشترك في المعنى مع معلوله كالنار الموجبة
نارا والانسان الوالد انسانا وبعضها ليس بمشترك في المعنى معه كالشمس المكون ضفدعا وضبا
والفاعل الاول واحد مع الصورة والغاية بالنوع لا الثاني واورد عليه انه قال من ان الصورة و
الغاية واحدة بالعدد والفاعل واحد معهما بالنوع ان الطبيعة صورة كما يظهر مما قال المص في
المتن العاشر من هذا الكتاب والطبيعة واحدة مع العلة الفاعلية بالعدد لان الطبيعة عرفها المص
في المتن الثالث من هذا الكتاب بانها علة الحركة فتكون علة فاعلية لجميع افعال الاجسام الطبيعية وايضا
النفس الواحدة بالعدد التي هي صورة علة صورية وغائية وفاعلية كما قال المص في المتن السادس
والثلثين واثبته فيه فيكون العلة الفاعلية واحدة مع العلة الصورية والغائية بالعدد ايضا فلم
لم يقل انها واحدة معهما بالعدد ومع انه اوفق بمراده واجيب بان الطبيعة صورة بالنظر الى الجسم الطبيعي
وليست علة فاعلية بالنظر اليه والا لكانت علة فاعلية لنفسها وهو مستحيل وعلة فاعلية بالنظر الى الحركة
والافعال الصادرة منها وليست صورة بالنظر اليها وبهذا الوجه النفس علة صورية من حيث يعطي
الوجود والحيوة وغاية لانه لاجلها افعال الطبيعة قوى والالات كذا وكذا وفاعلة لا بالنظر الى ما تكون
صورة له بل لحركات البدن وافعالها الارادية لكن اقول وكذلك الصورة صورة وغاية لا بالنظر الى شيء
واحد بل بالنظر الى شيئين مختلفين لانها صورة من حيث انها جزء للجسم المركب منها ومن الهيولى وغاية
من حيث يتم بها فعل المكون فكما لم يضر هذا الاختلاف في كون الصورة والغاية واحدة بالعدد فكذلك
لا يضر اختلاف الجهة في كون الطبيعة والنفس اللتين هما علتان فاعليتان واحدتين بالعدد معهما فعلى
هذا كان الواجب عليه ان يجعل الفاعل ايضا واحدا معهما بالعدد فالحق في الجواب ان يقال ان الصورة
والفاعل كالذي به الكائن في الفاعل كالذي منه متحدان في نفس الامر من الوجه المذكور لكن الصورة
والغاية واحدة في المنتهى لكن المص لا يتكلم ههنا للصورة من حيث تعين الفاعل للمركب ومن حيث تنسب
اليه لان العلة الفاعلية من حيث انها فاعلة متقدمة في الوجود بل انما يتكلم لصورة الشيء الكائن
وهذه الصورة امر واحد مع غاية التكون بعينه كان يتكلم لاتحادهما فيما قال الفاعل واحدة معهما
بالنوع المتن الحادي والسبعون قال المص وبالجملة جميع الاشياء التي تحرك متحركة وجميع الاشياء
التي لا تكون للطبيعي لان الاشياء التي لا يكون فيها حركة او مبدا الحركة تحرك ولا تتحرك فلهذا تكون
التعاليم ثلثا بعضها للا متحرك وبعضها للمتحرك الا القابل للفساد وبعضها القابل للفساد اقول لما

لما لم يفهم الشراح معنى هذا المتن والاتي ذهب بعضهم منهم ومنهم قاتش الى انهما سقيما ولا يجوز
ان يسمع كلامهم وشرح بعضهم هذا المتن بان قال وكل ما يحرك لانه ليس بحركة ولا مبدؤها حال كونه
لا متحركا لا يكون للنوع الطبيعي وجوده كما يكون له كل ما يحرك متحركا لانه ليس له حركة ولا مبدؤها وهؤلاء
الشراح لما راوا في المتن السابق والذي منه مبدا الحركة واحد معهما بالنوع لاحظوا لفظ النوع ايضا
في قوله للطبيعي الواقع في هذا المتن وهذا الشرح ايضا لا يجوز ان يسمع لانه مخالف لبعض قواعد علم
نحو اليونانيين وقال اكثر الشراح ان المص لما قال والذي منه الحركة اولا اي العلة الفاعلية واحد معهما بالنوع
عطف عليه قوله وبالجملة جميع الاشياء التي تحرك متحركة مريدا به وبالجملة جميع الفواعل التي تحرك وتفعل
شيئا حال كونها متحركة كجميع الاجسام الطبيعية واحدة بالنوع مع الصورة والغاية والتي تحرك
وتفعل ولا تتحرك لا تكون واحدة معهما حتى لا تكون للطبيعي اي لنظر العلم الطبيعي لانه ليس لها حركة او مبدا
الحركة اي طبيعة والطبيعي انما يبحث عما يكون له حركة اما بالذات او بالعرض ومبدا الحركة اي طبيعة
وهذا الشرح ليس بجيد لانه يلزم منه ان يكون الاجسام الفلكية التي هي فواعل بعيدة للاشياء
الفاسدة التي تحت فلك القمر كالضفدع والضب والبقة متحدة مع صورها نوعا وهو خلاف الواقع
جزما الا ان يقيد قوله تحرك بالتحريك القريب حتى يكون المعنى وجميع الاشياء التي تحرك تحريكا قريبا اي
جميع الفواعل القريبة متحدة بالنوع مع الصورة والغاية لكنه غير ظاهر من العبارة ولانهم قالوا في شرح
قوله وجميع الاشياء التي لا تكون للطبيعي غير ظاهر من العبارة قال الشارح فالشرح الظاهر هو ان يقال
لما قال المص في المتن السابق لما كانت العلل اربعا فللطبيعي ان يعلم بالوجه الطبيعي من كلها ويورد
السؤال بلم اليها وعني بالوجه الطبيعي المادة والصورة والمحرك والغاية اجل ههنا ما
فصله هناك نوعا وكانه قال وللطبيعي ان يعلم بالكلية جميع الاشياء التي تحرك حال كونها متحركة
وزاد عليه وقال وجميع الاشياء التي لا تحرك متحركة بل تحرك لا متحركة لا تكون لنظر العلم الطبيعي لانه
ليس فيها حركة او مبدا الحركة اي الطبيعة والعلم الطبيعي عن الاشياء التي انما يبحث عن الاشياء التي
تكون فيها حركة اما بالذات او بالعرض ومبدا الحركة وفي هذا الشرح خطاء فقال بعض الشراح المتاخرين
ان المص لم يرد بلفظ الطبيعي في قوله وجميع الاشياء التي لا لا تكون للطبيعي العلم الطبيعي اذ لو اراده
لخرج عنه جميع المسائل المتعلقة باللا متحركات والتالي باطل لانه يبحث فيه عن اشياء كثيرة
ليس فيها حركة ولا مبدا حركة لان الاشياء التي فيها الحركة او مبدا الحركة انما هي الاجسام الطبيعية
ولا يبحث فيه عنها فقط بل وعن احوالها كالحركة والمكان ومباديها الهيولى الاولى والمحرك الاول فكذا
المذكور فلم يرد به العلم الطبيعي بل اراد نوع الطبيعي التي منها يعني وجميع الاشياء التي لا تتحرك لا تكون
لنوع الطبيعي اي لا تكون اجساما طبيعية انتهى فان المص اثبت حالين للاشياء التي تخرج عن نظر
العلم الطبيعي احديهما ان تكون محركة والاخرى ان تحرك حال كونها لا متحركة فمن الاخر فان ما قلناه
المستفاد مما قال من ان جميع الاشياء التي تحرك متحركة من الاخر تكون للطبيعي اي لنظر الطبيعي وجميع

الاشياء التي تحركها لامتحركة من الاخر بل هي موجودات لامتحركة لا تكون للطبيعي بل هذه الاشياء
المحركة اللامتحركة يجب ان تحرك طبعا كما قال في المتن الثالث والسبعين والمبادي المحركة طبعا اثنان
احدهما ليس بطبيعي واستدل عليه بالدليل المذكور ههنا وقال لانه ليس فيه مبداء الحركة اي الطبيعة
وهما تان الحالان لا توجدان في الاجسام الطبيعية ولا في الهيولى فانها لا تقال ان محركة فان التحريك هو فعلها احوال مه
ولهذا لا يكون للموجودات المتقدمة كما يستفاد من الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة وليست لا متحركة
لانها متحركة بالعرض مع ان من يبحث عن الاجسام الطبيعية يجب ان يبحث عن احوالها ومباديها لما قلنا
في الفصل الرابع من البحث الرابع من مقدمتنا التي ذكرناها قبل الكتاب السابق من ان الموضوع المساوي
لكل علم هو ما يبحث فيه عن مباديه او عن احواله او اقسامه ولواحقه كما يستفاد من التحليل الثاني واما
بحث الطبيعي عن المحرك الاول فمن حيث انه مبداء الحركة ثم قال ولهذا تكون التعليمات ثلاثا بعضها للامتحرك
وبعضها للمتحرك الا قابل للفساد وبعضها للقابل للفساد وقال بعض الشراح يعني ان اقسام العلم الطبيعي
ثلثة احدها يحاط في كتب السماع الطبيعي لان المص يبحث في الثامن منها عن المحرك الاول اللامتحرك
اصلا وثانيها يحاط في كتب الافلاك المحركة الا قابلة للفساد وثالثها يحاط في سائر الكتب الطبيعية
الباحثة عن القوابل للفساد وهذا الشرح ردي لان المص قد حكم في هذا المتن اولا ان البحث عن المحرك
اللامتحرك ليس من العلم الطبيعي فكيف يصح ان يقول انه منه ولان مقصود المص في هذا المتن ان يبين
الاشياء التي من العلم الطبيعي والتي ليست منه فحين قال ان جميع الاشياء المحركة اللامتحركة لا تكون لنظر
الطبيعي يريد ان الطبيعي لا يبحث عنها بوجه يبحث به عن المحركات المتحركة فانه لا يبحث عن موجوديتها فقط
بل وعن ماهياتها ايضا ولا يبحث عن ماهيات المحركات اللامتحركة بل انما يبحث عنها الفلسفة الاولى وقال
بعضهم اراد من التعليمات الثلث الاقسام الثلثة للحكمة اي ما بعد الطبيعة والرياضية والطبيعة اشار
الى الاول بقوله بعضها للامتحرك والى الثاني بقوله وبعضها للمتحرك الا قابل للفساد واراد منه بعض
اقسام الرياضية اي الهيئة فانها تبحث عن الاجسام الفلكية والى الثالث بقوله وبعضها للقابل للفساد
فان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام القابلة للفساد وهذا الشرح ليس بجيد ايضا لان الهيئة اقرب
الى الطبيعي من الرياضي كما بين في المتن الرابع عشر من هذا الكتاب ولان قصر بحث العلم الطبيعي في
البحث عن الاجسام القابلة للفساد باطل فانه يبحث عن الاجسام الفلكية الغير القابلة للفساد ايضا
فالحق ان يقال ان المص اشار بالكلمات المذكورة الى علمين اي ما بعد الطبيعي الباحث عن اللامتحركات
المحركة اي الواجب تع والعقول المجردة والطبيعي الباحث ببعض اجزائه عن المتحركات الا قابلة للفساد
كالاجسام الفلكية وببعضها عن المتحركات القابلة للفساد كالاجسام العنصرية وهذا الشرح مستفاد
مما قال المص في المتن الخامس والسادس من الثاني عشر ما بعد الطبيعي فانه بعد ما قال في الخامس
ان الجواهر ثلثة احدها محسوس بعضه دائم وبعضه قابل للفساد والثالث لا متحرك قال في السادس
والاولان لنظر الطبيعي لانهما متحركان والثالث لعلم اخر اي لنظر الفلسفة الاولى **المتن الثاني والسبعون**

والسبعون قال المص فيوصل الموصل لم الى المادة والى ما هو والى المحرك الاول لانهم لاحظوا العلل بالاهتمام
للتكون بهذا الوجه اي لاحظوا ما الذي يصير بعد شي وما الذي يفعل اولا وما الذي يكون منفعلا
وهكذا دائما الذي يكون بعدا **اقول** لما ادعى في المتن السبعين ان من وظائف الطبيعي ان يعلم العلل الاربع
بحيث يقدر ان يوصل ويحلل سؤال لم اليها ولم يستدل عليه فيه بل بين بعده اتحاد بعضها مع البعض
ثم ميز العلم الطبيعي باخراج البحث المتعلق بالمحرك اللامتحرك منه شرع ان يثبته بدليلين وفعل في هذا
المتن امرين يضع اولا المطلوب ثم يثبته فقال اولا يوصل الموصل اي الحكيم الطبيعي لم اي العلة الى المادة
اي العلة المادية والى ما هو اي العلة الصورية والمحرك الاول اي العلة الفاعلية التي تلاحظ
اولا بالنظر الى سائر العلل يعني يلاحظ الحكيم الطبيعي جميع هذه العلل ويرد المعلول اليها ويبينه بها
وانما لم يذكر الغاية ههنا مع انه ذكرها في المتن السبعين لانه اكتفى بذكر الصورة والفاعل فانها عين
الصورة في الخارج مغايرة لها بالمفهوم ولازمة للفاعل فيفهم بعد ذكرهما بطريق حذف المعطوف
ولانه يستدل ههنا بنظر القدماء وهم لم يصلوا الى معرفتها كما يستفاد من الفصل الثالث من اول
ما بعد الطبيعة ثم اثبته ههنا نقلا مطابقا للعقل بان قال لانهم لاحظوا العلل بالاهتمام للتكون
بهذا الوجه الخ يعني لان القدماء الذين كانوا لم يعرفوا الطبيعة وحقايق العلل واحوالها عرفانا دقيقا
اذ تكلموا عن علل الاجسام الطبيعية لاحظوا وجوب كونها معلومة للطبيعي فما ادعينا من
ان للطبيعي ان يعلمها حق وانما استدل بنظرهم لانه قد اعتاد ان يستدل برايهم ويقبله اذا كان
حقا اظهارا للصواب لانه لم يكن له قصد سوى اظهار الصواب وتفصيله ان القدماء احسوا ان
شيئا يكون عن شي مثلا النبات عن الحبة وعن النبات الساق وعن الساق السنبلة وهكذا احسوا تكون
سائر المكونات ففتشوا علل تكونها وجزموا انه يجب ان يكونها الفاعل اذ لا يمكن ان يكون شي بدونه
وجزموا ان الفاعل يجب ان يفعل فعله على شي وهو الهيولى التي هي العلة المادية اذ لا يمكن ان يفعل فعله على المعدوم
الصرف لانه يستحيل ان يقع الفعل والتاثير على ما ليس بموجود اصلا ولان القوة الفاعلية تستدعي
بالذات قوة منفعلة لانها قوة متعدية الى الغير من حيث انه غير وجزموا ان ما فعله الفاعل عليه امر موجود
هو الصورة وهكذا لاحظوا انما الذي يكون بعد هذه الملاحظة اي لاحظوا العلل المتقدمة اي اجناس
العلل المذكورة كما قال في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب من انه يجب ان يعلم العلل واجناسها
وخلاصة الدليل ان هذه العلل يجب ان تتحقق لاجل تكون شي عن شي عندهم وكل ما يجب ان يتحقق لاجل
تكون شي عن شي عندهم يجب ان يعلمه الحكيم الطبيعي فهذه العلل يجب ان يعلمها الحكيم الطبيعي **المتن الثالث**
والسبعون قال المص والمبادي المحركة طبعا اثنان احدهما ليس بطبيعي لانه ليس فيه مبداء الحركة
كالذي حرك شي شيئا ولا بحركة اخرى كالذي ليس يقابل الحركة اصلا والذي هو اولا للكل وما هو
والصورة لانها غاية والتي لاجلها **اقول** لما قال في المتن السابق ان الحكيم الطبيعي يوصل لم الى المحرك الاول
القريب اي لا الى الثاني البعيد ويلاحظ الذي يفعل اولا اي الفاعل القريب اي لا البعيد اراد ان يبين

على وجه عدم ايصاله الى البعيد وعدم ملاحظته اياه فقال والمبادي المحركة اثنان احدهما ليس بطبيعي
يعني والآخر طبيعي وكل ما ليس بطبيعي لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يلاحظ ماهيته بل انما يجب عليه ان يلاحظه
من حيث انه موجود ومحرك وبوجه طبيعي كما مر واثبت الصغرى بقوله لانه ليس فيه مبداء الحركة اي
طبيعة اذ الطبيعة مبداء الحركة ما يكون فيه وكل ما ليس فيه طبيعة ليس بطبيعي وان كان محركا طبعا وانما لم يذكر
القسم الآخر لعدم تعلق غرضه به ثم بيّن ان المبداء الذي يحرك طبعا ولا يكون طبيعيا يتحقق لو حرك
شيء شيئا ولا يتحرك اخر وينفهم من هذا ان كون المبادي المحركة اثنان على هذا التقدير وانما قال لو كان
لانه لم يثبت الى الآن وجود هذا المبداء وسيثبته في الثامن من الثمانية ثم مثل له بقوله كالذي ليس يقابل
للحركة والذي هو اول الكل قال سمبلقيوس اراد المص بقوله كالذي ليس يقابل للحركة الصناعات
والارادات فانهما محركتان طبعا لاجلها بالحركة الطبيعية غير متحركتين من شيء آخر لانهما لا تنموان
ولا تستحيلان ولا تتحركان في المكان وبقوله والذي هو اول الكل المحرك الاول الغير المتحرك لا بالذات
ولا بالعرض وهذا الشرح ليس بجيد لان قوله كالذي ليس يقابل للحركة اصلا لا يصدق على الصناعات
والارادات لانهما ليستا لا قابلتين للحركة اصلا اي لا بالذات ولا بالعرض فانهما تتحركان بالعرض
ولانه لو كان المراد بالذي ليس يقابل للحركة اصلا الصناعات والارادات وبالذي هو الكل المحرك
الاول لكانا متقابلين فيلزم ان لا يكون المحرك الاول لا قابلا للحركة اصلا بل قابلها اما بالذات او
بالعرض والتالي باطل قطعا واتفاقا فكذا المقدم وانا اظن ان المراد من مجموع قوله الذي ليس يقابل
للحركة اصلا والذي هو اول الكل المحرك الاول اللامتحرك اصلا نعم ظاهر عبارة كالذي ليس يقابل
للحركة الى آخره تدل على ان المراد امور اربعة متغايرة على ما يدل عليه ظاهر الواوات العاطفة احدها
الذي ليس يقابل للحركة والثاني الذي هو اول الكل والثالث ما هو والرابع الصورة لكن ليس المراد
من الذي ليس يقابل للحركة اصلا شيئا ومن الذي هو اول الكل شيئا آخر بل كما ان المراد من قوله وما هو
والصورة شيء واحد فقط لا اثنان مع توسط حرف العطف بينهما ولا يرتاب عليه احد كذلك المراد
من قوله والذي ليس يقابل للحركة اصلا والذي هو اول الكل شيء واحد اي المحرك الاول اللامتحرك
اصلا على ان يكون حرف العطف للتفسير لا على امرين متغايرين كما قال سمبلقيوس واتباعه و عطف
وثوفرقاطس وبعض اخر من الشراح قوله وما هو والصورة الى قوله الذي ليس يقابل للحركة اصلا
او الى قوله الذي هو اول الكل وقالوا في بيانه ان الصورة ايضا من حيث انها علة الغاية ليست
يقابل للحركة اصلا لان الغاية الموجودة في النفس لا متحركة اصلا ومحركة طبعا اياها اقول هذا الشرح
ردي والا لما كان الصورة بهذا المعنى والغاية الموجودة في النفس محركة طبيعية لدخولهما على شرحهم
في المحرك اللاطبيعي والتالي بط لعدم اشتباه احد في كونهما محركتين طبيعيتين فكذا المقدم ثم
اظن ان هذه النسخة سقيمة والصحيحة ولان ما هو والصورة غاية والتي لاجلها فح اقول لما قال المص
في المتن الثاني والسبعين فيوصل الحكيم الطبيعي لم الى المادة والى الصورة والفاعل واستدل عليه بقوله

بقوله لانهم لا يخطئوا العلل الى اخره ولم يذكر الغاية معها بل قسم بعدها المبادي المحركة الى قسمين وقد كان ذكرها
في اصل المدعى المذكور في المتن السبعين حيث قال فيه ولما كانت العلل اربعا فللطبيعي ان يعلم كلها من ح
ويعطي بالوجه الطبيعي المادة والصورة والمحرك الاول والغاية عطف قوله ولان ما هو على قوله
لانهم لا يخطئوا العلل الخ فقال ولان ما هو والصورة غاية يعني ان للحكيم الطبيعي ان يعلم الغاية ويوصل لم
ويحلله اليها لان له ان يعلم الصورة ويحلل لم اليها والصورة عين الغاية فله ان يعلمها ويحلل لم اليها المتن
الرابع والسبعون قال المص واذا كان الطبيعة تفعل لاجل شيء ويجب ان يعلم الطبيعي ايا ما ولحوالها
فيجب عليه ان يعلم اللم بالكلية كالذي يجب ان يصير منه هذا وجلهو وصيرورة هذا منه اما دائمي او اكثري
والذي يصير هذا عنه كما تصير النتيجة عن المقدمات والذي يصير به هذا لانه ماهيته والذي يصير لاجله
هذا لانه الاحسن كان كذا لكن لا على الاطلاق بل بالنسبة الى جوهر كل شيء اقول ذكر في هذا المتن الدليل
الثاني على ان الحكيم الطبيعي يجب ان يعلم جميع العلل الاربع وبناه على مقدمتين احدهما ان الطبيعة تفعل
لاجل الغاية والثانية الحكيم الطبيعي يجب ان يعلمها ولحوالها ثم ذكر النتيجة اي قوله فيجب على الحكيم الطبيعي
ان يعلم اللم اي العلة بالكلية اي كلها اي يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم جميع العلل الاربع ويوصل لم اليها
وتقرير الدليل هكذا الفيلسوف الطبيعي يضع ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها
وكل من يضع ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها يجب ان يعلم جميع العلل الاربع
فالفيلسوف الطبيعي يجب ان يعلم جميع العلل الاربع ويثبت الكبرى بان قضية الطبيعة تفعل لاجل الغاية
مشتملة على العلل الاربع لانها لا يمكن ان تفعل لاجل الغاية بدون ان يكون لها افعال معينة ومن الافعال
المعينة تستدعي فاعلا معينا لانه لا يصير كل شيء من كل شيء كما شيء اذ لا يصير من الانسان فرس ولا من الفرس
حمار بل من الانسان انسان ومن الفرس فرس والمص مثل لهذا بقوله كالذي اي كالفاعل الذي يجب ان يصير
منه هذا اي المعلول وانما قال وصيرورة هذا منه اما دائمي او اكثري لان الفواعل الطبيعية قد تقصر
في بعض افعالها عن فعل غايتها المقصودة كما يقع في المحدثات على خلاف مقتضى الطبيعة ويجب ان توجد
مادة معينة تفعل فعلها عليها لانه لا يصير من بذر الانسان فرس ولا بذر الفرس انسان ولا من بذر الزيتون
تين ولا من بذر التين زيتون بل من بذر الانسان انسان ومن بذر الفرس فرس ومن بذر الزيتون زيتون
ومن بذر التين تين ومثل لهذا بقوله والذي يصير هذا عنه اي كالمادة التي يكون المعلول عنه كما تصير
النتيجة عن المقدمات قال في المتن الحادي والثلثين ان المقدمات علة مادية للنتيجة وظاهر ان النتيجة
انما تكون كذا او كذا لكون المقدمات كذا او كذا وكذا يجب ان توجد صورة معينة لان الفاعل المعين
يوجد بفعله المعين وباخراج صورة معينة مثل صورته عن مادة معينة جسما مركبا له ماهية وحقيقة
معينة اي صورته التي هي علته الصورية ومثل لهذا بقوله والذي يصير به هذا اي وكالصورة التي
يصير بها المعلول لانه ماهيته ومثل للعلة الغائية الطبيعية بقوله والذي يصير لاجله هذا اي وكالعلة
الغائية التي يصير لاجلها المعلول لان الاحسن كان كذا وضم اليه قوله لا على الاطلاق بل بالنسبة الى جوهر
لكن ح

كل شيء لان الغاية خير ما وما هو اولى ان يوجد من ان لا يوجد لكنه ليس باولى على الاطلاق ان يوجد هذا
من ان لا يوجد بل بالنسبة الى ما يكون له الغاية مثلا ليس بخير واولى على الاطلاق ان يوجد اربعة اقدام
لان الانسان الملك لقدمين افضل من جميع الحيوانات لكنه خير واولى للفرس مثلا لانه يفعل افعالها
بها اولى واحسن فثبت ان كل من يضع ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها
يجب عليه ان يعلم جميع العلل الاربع ويوصل السؤال بلم اليها مثلا لو سئل لم يكون هذا فرسا يجيب
بالفاعلية بان يقول لانه من الفرس وبالمادية لانه من بذر الفرس ولو سئل لم يصهل يجيب بالعلة
الصورية بان يقول لان صورته النوعية تقتضي ان يكون صاهلا ولو سئل لم صار ذا اربع قوائم يجيب
بانه هو اوفق في اعمال عماله وينبغي ان تعلم ان ما قال بعض الشراح في شرح ما قال المص في المتن الثالث
والسبعين ان اللاقابل للحركة واول الكل يحرك طبعا وليس بطبيعي من ان المص قال يحرك طبعا لانه
من طبعه وذاته بحيث يفعل بالضرورة ويحرك ولا يقدر ان لا يفعل ولا يحرك لانه كما تفعل الفواعل
الطبيعية افعالها بالضرورة كما ان النار تفعل الحرارة البتة ولا يمكن ان لا تفعلها كذلك ظن ان يفعل
المحرك الاول اي الواجب تع افعاله بالضرورة شرح باطل اما اولا فلانه لا يدل كلامه هنا اصلا
على ان المحرك الاول يفعل افعاله بضرورة الطبع او بالارادة وسنفصل هذا البحث في شرح الكتاب
الثاني عشر الثانية واما ثانيا فلانا اذا حركنا حجرا حركناه طبعا لانا نوجد فيه حركة طبيعية لكنا نحركه
بالارادة فكذلك المحرك الاول يقال يحرك طبعا لانه يفعل الحركة الطبيعية فيما يحركه لا لانه يفعل الحركة
بضرورة طبعه وذاته وان تعلم ان ما توهم بعض الشراح من ان الواجب تع عند المص واتباعه علة غائية
فقط لا علة فاعلية وهم باطل لان قوله في المتن الحادي والسبعين ان الاشياء التي ليس فيها حركة
او مبدا الحركة تحرك وقوله في المتن الثالث والسبعين والمبادي المحركة اي الفاعلة اثنان وتشبه
فيه للمحرك اللامتحرك باول الكل اي الواجب تع تدل دلالة ظاهرة على انه تع علة فاعلية فان معنى
تحرك تفعل والمبادي المحركة بمعنى الفواعل لانها واقع موقعها لانه جاء بها التقسيم الفواعل فعلا لمسببها
الى قسمين وكون اول الكل مثالا للمحرك اللامتحرك الذي هو بمعنى الفاعل اللامنفعل من آخر
قال سمبليقيوس في شرح المتن الحادي والسبعين اظن انه يريد بما اشار ارسطوطاليس من قبل على ان
اللامتحرك والعلة الاولى ليس علة غائية فقط بل فاعلية ايضا لانه قسم المحرك الاول اي الفاعل
الى الفاعل اللامتحرك والفاعل المتحرك لانه يقول وبالكلية جميع الاشياء التي تحرك متحركة وجميع
الاشياء التي تحرك لا متحركة ليست لنظر الطبيعي يريد بالتحريك الفعل والايجاد ثم قال وقال
اسكندر الافروديسي في شرح المتن المذكور ان لنظر الطبيعي ان يتكلم ايضا للعلة الفاعلية لكن لا الكل
بل لا للعلل الفاعلية التي تكون محركة وفاعلة لغيرها حال كونها محركة من الغير ويظهر منه ان المحرك
اللامتحركة علل فاعلية بالذات كما يظهر لو تأملت جميع المتحركات من الفواعل ثم قال في شرح المتن الثالث
والسبعين فاذا كان المقصود من الكلام المذكور ما قلنا وليس تقسيم العلة الفاعلية غير معقول كما اعترف

انه تعالى علة فاعلية وغائية عند ارسطو

اعترف به ايضا الاسكندر ظهر ان ارسطو يعتقد ان الواجب تع علة فاعلية ايضا انتهى وحاصله
معنى تحريك المحرك الاول اللامتحرك طبعا واما انه ليس بطبيعي فلان المحرك الاول اللامتحرك ليس
بجسم وكل محرك طبيعي جسم وايضا المحركات الطبيعية تحرك كما تحرك من آخر ويستحيل ان يتحرك المحرك الاول

المحركات الطبيعية تحرك كما تحرك من آخر

للكل من شيء **الفصل الثامن في بيان ان الطبيعة هل تفعل لاجل الغاية او لا تفعل لاجلها المتن الخامس
والسبعون قال المص** فيجب ان يقال اولا لم كانت الطبيعة من العلل التي تفعل لاجل شيء وان يقال ثانيا باي
وجه تقع الضرورة في الطبيعيات لان الكل يرجع الى هذه العلة لانه اذا كان الحار حارا من طبع كذا والبارد باردا
كذا من طبع كذا وكذا جميع امثالها تكون وتصير هذه بالضرورة كذا وكذا من الطبيعة لانهم وان قالوا بعلة
اخرى كما قال بعضهم انها العداوة والمحبة وبعضهم انها العقل لكنهم لم يعتبروها **اقول** لما فرغ من بيان العلل
بالذات وبالعرض وبيان ان من وظائف الطبيعي ان يبحث عنها شرع ان يبين ان الطبيعة هل تفعل لاجل
الغاية التي هي احدى العلل الاربع او لا تفعل لاجلها بل كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض القدماء
وان فعلت لاجلها يجب ان يفتش من اين جاءت الضرورة في المعلولات الطبيعية امن المادة ام من الغاية
وايضا لما كان يستعمل في بحث العلل قضيتين كالمسلمتين احديهما الطبيعة تفعل لاجل الغاية كما
قال في المتن الرابع والسبعين والاخرى توجد الضرورة في الاشياء الطبيعية لانه قال في المتن
الثاني والاربعين بعض الاشياء تحدث على نسق واحد دائما فتحدث بالضرورة لما قال في المتن
الثالث من سادس ما بعد الطبيعة كون شيء على وجه واحد دائما وكونه كذلك بالضرورة واحد اقتضى ان يبحث
عنهما يبحث عن الاولى في هذا الفصل وعن الثانية في الفصل الآتي ويعلم في هذا المتن ثلثة امور يضع مقصوده
ويشير الى البحث الثاني ويجيب عن سؤال مقدر فقال فيجب ان يقال اولا لم كانت الطبيعة من العلل التي
تفعل لاجل شيء وفي بعض النسخ اليونانية على ما ترجمه هذه فيجب ان يقال اولا ان الطبيعة من العلل الاربع التي
تفعل لاجل شيء ونحن اخترنا الاولى لانه هكذا يوضع السؤال الثاني ولان المص يذكر في المتن الآتي سبب الشك
وهو انما يذكر كثيرا بعد السؤال ثم قال وان يقال ثانيا باي وجه تقع الضرورة في الطبيعيات وعلله بقوله لان
الكل يرجع الى هذه العلة يعني لم وجب ان يقال هذا لان جميع القدماء الطبيعيين كانوا يرجعون المعلولات
الطبيعية الى هذه العلة اي المادة التي هي الهيولى عندهم مشيرين الى انها يجب ان تقع كذلك لاجل هيولاها
اي طبعها لانه اذا كان الحار حارا من طبع كذا والبارد باردا من طبع كذا وكذا جميع امثالها يلزم ان تكون وتصير
هذه الاشياء التي تكون بالضرورة كذا وكذا ولهذا كانوا يجيبون للسائلين بان الفلاني لم صار كذا بان يقولوا
لانه كان مستعدا من الطبع لان يصير كذا ولما كان لاحد ان يقول ان القدماء لم يرجعوا المعلولات الطبيعية الى الطبيعة
الى الهيولى فقط اي الى ضرورة واحدة ناشئة من الهيولى لان انا قساغوراس كان يقول ان العقل علة فاعلية
وانبذوقلس كان يقول ان العداوة والمحبة علة فاعلية لها اجاب بان بعض القدماء وان قالوا بعلة
اخرى كما قال انكساغوراس واتباعه ان العقل علة فاعلية وانبذوقلس واتباعه ان العداوة والمحبة
علة فاعلية لكنهم انما قالوا بعليتها لايجاد كلية العالم كما نقل عنهم المص في المتن الثاني من ثاني الثمانية و

ولم يعتبروها في تكون الاجسام الجزئية الحاصلة من الطبع المتن السادس والسبعون قال المص فيه شك
اذ ما يمنع ان لا تفعل الطبيعة لاجل شيء وان لا تفعل ما هو اولى بل كما يمطر المشتري لا لان تنبت الحنطة بل لان
ما يصعد الى الفوق يجب ان يبرد وما برد يصير ماء فينزل الى التحت واذا وقع هذا يقع بالاتفاق ان تنمو الحنطة
وكذلك يمطر وان يهلك به الحنطة لكن لا يمطر لان تهلك بل هذا يقع من الاتفاق فما يمنع ان تكون الاجزاء في الطبيعة
كذلك اي بان تنبت الاسنان من ضرورة المادة بحيث تكون الثنايا حادة قابلة لتقطيع الطعام والاضراس
عريضة قابلة لسحقه لانه لم تفعل لاجل هذا بل وقع من الاتفاق وكذلك في سائر الاجزاء التي ترى ان تصير
لاجل شيء فاينما وقع الجميع كانه فعل لاجل شيء حفظ لانه فعل مناسبا من الاتفاق وكل ما لم يقع كذلك
فسد كما قال انبذقلس الحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس البقر وبعضها من جنس الانسان والحيوانات
التي كان وجوهها كوجه الانسان وسائر اجسامها كسائر اجسام الحيوانات فالسبب الذي يشك به بعضهم
هذا وقد كان لهم سبب اخر اقول يذكر ههنا السؤال الاول ويفعل اربعة امور يذكر رأي القدماء الذين
ينكرون كون الطبيعة فاعلة لاجل شيء ثم يذكر دليلهم ثم يجيب عن سؤال مقدر لكن ينبغي ان تعلم ان كون الطبيعة
فاعلة لاجل الغاية يثبت بانها تفعل دائما ما هو خير واولى من الاشياء التي يمكن ان تفعل كما تفعل العينين للابصار
والاقدام للمشي بحيث يمكن ان تفعلا اولى واحسن مما فعلتا فانهما لو لم تفعلا على مقتضى الطبيعة لكانتا بل
ناقصتين عنه لان استعمالها استعمالا حسنا صحيحا وان كان النقصان قليلا فالذين ينكرون كون الطبيعة فاعلة
لاجل الغاية يسعون الى ابطال هذا الدليل ويقولون اولا ان الطبيعة لا تفعل ما هو خير واولى دائما بل تفعل
كثيرا ما هو شر واقبح ويقولون ثانيا اذا صار ما هو خير واولى لا يمنع مانع ان لا تفعل الطبيعة لاجل الغاية
لانه لم يصر هذا من الغاية المتقدمة بل الطبيعة فعلت ووقع فعلها كذلك من الاتفاق والى هذا اشار المص بقوله
وفيه شك اذ ما يمنع ان لا تفعل الطبيعة لاجل شيء وان لا تفعل ما هو اولى ثم نقل الدليل الذي ذكره انبذقلس
بطريق التمثيل وقال بل كما يمطر المشتري لا لان تنبت الحنطة الى اخره تفصيله ما يمنع ان يحكم في جميع افعال
الطبيعة بما يرى ان يقع في بعضها لا سيما اذا كان كثير الوقوع في مجموع الارض كالمطر الذي قد ينبت وينمي
وقد يفسد ويهلك كما قال بل كما يمطر المشتري اي السحاب لكن ذكره بعبارة انبذقلس من غير تغيير لا لان
تنبت الحنطة بل لان ما صعد الى الفوق يجب ان يبرد وما برد صار ماء فنزل الى التحت يعني فكما ان الذي يحكم
ان المطر يحدث لا لاجل غاية ما بل يحدث من ضرورة المادة ثم يقع ان يرى انه حدث لاجل غاية فكذلك يجب
ان يحكم في سائر المعلولات الطبيعية ويثبت كون حدوث المطر من ضرورة المادة بان الشمس وسائر الكواكب تسخن
كرة الارض والماء بالضرورة فتصعد الابخرة الى الجو بالضرورة فاذا وصلت الى مكان لا تصل اليه حرارة
الارض العارضة تنقص حرارة تلك الابخرة بالضرورة فتتكاثف بالضرورة فتصير سحابا واذا تبرد هذا
السحاب يصير ماء فينزل الى الاسفل بالضرورة لثقله ثم يقع من الاتفاق ان تنبت الحنطة وتنمو ولم يكن المطر
لاجل ان تنبت وتنمو الحنطة لانه يفسدها ويهلكها كثيرا اما فكما انه لم يمطر لاجل الافساد والاهلاك فكذلك
لم يمطر لاجل الانبات والانماء فاذا كان الامر كذلك فما الذي يمنع ان يظن كذلك لجميع المعلولات الطبيعية

الطبيعية مثلا ان يظن ان اجزاء الحيوانات تحدث كذلك من ضرورة موادها بان تصير الثنايا حادة
من جريان المادة الرقيقة الى هذا الطرف والاضراس عريضة من جريان المادة الغليظة الى ذلك
الطرف بحيث تكون تلك وهذه كذلك على مقتضى المادة وبعد ما صارتا كذلك من اقتضاء المادة
وقع بالاتفاق ان تكون الثنايا انسب لقطع الطعام والاضراس انسب الى سحقه لانهما لم تفعلا
كذلك لاجل هذا بل وقع كذلك من الاتفاق وما قيل للاسنان ينبغي ان يقال لسائر الاجزاء الحيوانية
فلو كانت لاجل غاية تكون مثل لها بالعرض لانها صارت كذلك من ضرورة المادة ولما كان لمعارض
ان يعارض ويقول ان المعلولات الطبيعية تقع كما تقع اما دائما او كثيرا ولا شيء مما تقع من الاتفاق يقع
دائما او كثيرا فالمعلولات الطبيعية لا تقع من الاتفاق بل تقع لاجل غاية معينة ومن قصد الطبيعة اياها
لانها تفعل افعالها على نسق واحد اما دائما او كثيرا نقل المص ما اجابوا عنه وقال فاينما وقع الكل
شيء كانه جعل لاجل شيء حفظ الى اخره قال انبذقلس كان تسيل وتحرك العناصر الاربعة معا في
ابتداء وجود هذا العالم من الاتفاق وكان تتكون من انواع سيلانها وحركاتها واختلاف استعدادها
اشياء متخالفة غير معدودة كان بعضها تامة كاملة واكثرها امور عجيبة على خلاف مقتضى الطبع لا كاملة بل
ناقصة فبقيت وحفظت فقط الاجسام التامة الكاملة التي كان يقع من الاتفاق ان تكون اجزاؤها مجعولة
ومرتبة بحيث ترى ان تكون كانها مجعولة لاجل الغاية والحفظ لكنها لم تبق ولم تحفظ من فاعل قاصد لحفظها
بل لانها جعلت مناسبة له من الاتفاق وفسدت الا تامة لنقصانها وكذلك يكون كل يوم اذا تكون بعض
اشياء على خلاف مقتضى الطبع كما قال انبذقلس الحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس البقر وبعضها
من جنس الانسان والحيوانات التي كان وجوهها كوجه الانسان وسائر اجسامها كسائر اجسام الحيوانات
وهذه الحيوانات كانت تتكون من انواع حركات العناصر الواقعة بالاتفاق لا بالتولد من حيوانات اخر فانه
كان يقول ان في ابتداء حركات العناصر واختلاط بعضها مع البعض حصلت من كل نوع اجزاء غير معدودة
منفصلة مثل الرؤوس والايدي والبطون والاقدام المنفصلة ثم اجتمعت من الاتفاق بعض الاجزاء مع بعض
اجزاء نوع اخر وتلاصقت فحصلت الامور العجيبة الا كاملة واجتمعت بعض اجزاء نوع مع بعض اجزاء
اخرى منه وتلاصقت فحصلت الاجسام الطبيعية التامة الكاملة والى هذا الرأي ذهب ابيقورس ايضا
وقد اخطأ في شرح هذا المتن بعض شراح اليونان واكثر شراح الاتين المتن السابع والسبعون قال المص
لكن يستحيل ان يكون هذا على هذا الوجه لان هذه وجميع الاشياء التي تكون عن الطبع تصير على نسق واحد
دائما او كثيرا ولا شيء من الاشياء التي تصير من البخت والاتفاق كذلك لانه لا يرى ان يكون وقوع المطر
الكثير في الشتاء من البخت ولا من الاتفاق بل لو كانت الشمس في برج الاسد وكذا لا يرى ان يكون وقوع
الحرارات الكثيرة من شيء منهما اذا كانت الشمس في الاسد بل لو وقعت في الشتاء فلما رؤيت ان تكون
اما من الاتفاق والبخت او من اجل الغاية فلما لم يكن ان تكون من الاتفاق والبخت يجب ان تكون من اجل الغاية
لكن جميع امثال هذه الاشياء تكون من الطبيعة كما قال ايضا هؤلاء القائلون هذه فجميع الاشياء التي

تصير وتكون من الطبيعة تصير وتكون لاجل الغاية اقول لما فرغ من بيان رأي بعض القدماء الطبيعيين القائلين بان الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية ودليلهم شرع ان يرد عليهم ففعل في هذا المتن امرين وضع مقصوده اولا ثم اثبته بدلائل خمسة ذكر واحدا منها ههنا فقال معارضا لهم لكن يستحيل ان تكون هذه اي التي ذكرت في المتن السابق على هذا الوجه اي كما ذكرت فيه بل يجب ان يقال ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ثم ذكر لاثبات مدعاه مقدمتين وقال لان هذه الاشياء التي ذكرت في المتن السابق وجميع الاشياء التي تكون من الطبع تصير على نسق واحد دائما او كثيرا ولا شيء من الاشياء التي تصير من البخت والاتفاق كذلك اي لا تصير على نسق واحد دائما او كثيرا بل نادرا فوضع المقدمة الاولى كالظاهرة ولم يثبتها واثبت الثانية بقوله لانه لا يرى ان يكون وقوع المطر الكثير في الشتاء من البخت ولا من الاتفاق بل يرى ان يكون منهما اذا كانت الشمس في برج الاسد وكذا لا يرى الى اخره ثم قال فجميع هذه الاشياء الكائنة دائما او كثيرا اما تكون من الاتفاق والبخت او من اجل الغاية لكنه لا يمكن ان تكون من الاتفاق والبخت لان ما يكون منهما لا يكون دائما ولا كثيرا كما مر مرارا فيجب ان تكون من اجل الغاية فح يقال كل ما يكون ويصير من الطبيعة يكون اما دائما او كثيرا وكل ما يكون دائما او كثيرا يكون من اجل الغاية فكل ما يكون ويصير من الطبيعة يكون من اجل الغاية المتن الثامن والسبعون قال المص وايضا في اية اشياء توجد غاية يُفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها وكما يفعل كل شيء يكون كذا قابلا من الطبيعة وكما يكون قابلا من الطبيعة يفعل كذا لو لم يمنع مانع لكن يفعل لاجل شيء فيكون قابلا من الطبيعة لاجله مثلا لو كان البيت من الاشياء التي تفعلها الطبيعة لفعلته كما تفعله الصناعة وكذلك لو كانت الطبيعيات لا تفعل من الطبيعة فقط بل ومن الصناعة ايضا لفعلتها الصناعة كما كانت قابلة من الطبع فلاجل شيء شيء اقول استدل ههنا بالدليل الثاني من الخمسة وهو ظاهر الدلالة على المطلوب وان كان مظلما عند اكثر الشراح ويرد بلا واسطة في مقابلة دليل الخصم فانه يثبت ان الاشياء التي تصير من الطبع لا تملك هذه الغاية او تلك من البخت والاتفاق اي بالعرض بعد ان تفعل الاشياء المفعولة من ضرورة المادة كما كان يقول القدماء المذكورون بل ترتب وتهيأ من طبعها لاجل هذه الغاية او تلك وتكون بالفعل لاجل غاية كذا او كذا ووضع اولا مقدمتين ثم ذكر الدليل ثم نور مقصوده بالمثال والمقدمة الاولى هي هذه في اية اشياء توجد غاية ويكون بعضها اقدم وبعضها متاخرا من تلك الغاية يفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها وكلمة يفعل على صيغة المجهول لا المعلوم كما وقع في التراجم اللاتينية فانه مخالف لعبارة المص اليونانية ومخالف للمقصود فان المقصود ان المقدم والمؤخر من الاشياء التي توجد فيها غاية تُفعل وتُصير لاكتساب تلك الغاية لا انهما تفعلان بصيغة المعلوم لتحصيلها والمقدمة الثانية هي كل شيء كما يفعل ويصير كذا يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير كذا لانه لا يمكن ان يفعل ويصير كذا شيء الا بوجه يكون به قابلا لان يفعل ويصير كذا وهذه القضية الكلية تنعكس بخصوص ما ذكرناه الى قولنا كما يكون قابلا كل شيء قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير كذا يفعل ويصير كذا ان لم يمنع مانع ثم ذكر الدليل حيث قال لكن يفعل لاجل شيء فيكون قابلا من الطبيعة لاجله يعني يفعل المقدم

والمؤخر منها لاجل شيء كما ان ثنايا اسنان الانسان تفعل حادة وتصير فعالها لاجل قطع الطعام بحكم المقدمة الاولى لانه وجدت ههنا اشياء وجدت فيها غاية وكل ما يفعل لاجل شيء يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير لاجله بحكم المقدمة الثانية اي كل شيء كما تفعل وتصير كذا يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير كذا فالمقدم والمؤخر منها كالثنايا والفعال يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير لاجله اي لاجل قطع الطعام وكل شيء يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير لاجل شيء يفعل ويصير كذلك اي لاجل شيء اي لاجل غاية فالمقدم والمؤخر كالثنايا والفعال تفعل لاجل شيء اي تفعلها الطبيعة لاجل الغاية فالطبيعة تفعل لاجل لاجل الغاية لا كيف ما اتفق كما ذهب اليه الخصوم ثم نور مقصوده بالمثال فقال مثلا لو كان البيت من الاشياء التي تفعلها الطبيعة لفعلته كما تفعله الصناعة والصناعة انما تفعله بان تضع البناء اولا في الارض ثم تفعل الجدار عليه ثم تفعل السطح على الجدار فتفعل البيت وهو الغاية وان شئت قل الغاية هو سكون الانسان فيه والصناعة لا تضع البناء ولا تفعل الجدار والسطح من الاتفاق وبلا ملاحظة غاية معينة بل تضعه وتفعلها بملاحظة حصول البيت او قل بملاحظة سكون الانسان فيه فكذا ينبغي ان يظن للطبيعة انها تتحرك وتفعل شيئا لاجل شيء اخر حتى لو كان البيت من الاشياء التي تفعلها الطبيعة لما فعلته الا بوجه فعلته الصناعة وكذلك بالعكس لو قدر الصناعة ان تفعل ما تفعله الطبيعة مثلا فرسا او انسانا لما فعلته الا بوجه فعلته الطبيعة وكانت قابلة منها فانما يفعل شيء لاجل شيء فلما لم تفعل المصنوعات من الاتفاق بل لاجل غاية معينة فكذلك الطبيعيات الدائمة الوقوع او كثيرة الوقوع لا تفعل من الاتفاق كما ذهب القدماء المذكورون بل لاجل الغاية المتن التاسع والسبعون قال المص وبعض الصناعات تكمل الاشياء التي لا تقدر الطبيعة ان تفعلها وبعضها توافق الطبيعة فلما كانت الاشياء التي تكون بالصناعة تفعل لاجل شيء فظاهر ان الاشياء التي تفعل بالطبع تفعل لاجل شيء ايضا لان نسبة المتقدمات الى المتاخرات في الاشياء التي تفعل بالصناعات والاشياء التي تفعل بالطبع على السوية اقول استدل في المتنين السابقين بدليلين على ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ونوره بمثال الصناعة واستدل ههنا بدليل ثالث ماخوذ من الصناعة لان بين الصناعة والطبيعة مناسبة ظاهرة وفصل ههنا امرين قسم الصناعة الى قسمين وحصل الدليل فقال بعض الصناعات تكمل الاشياء التي لا تقدر الطبيعة ان تفعلها وتعين الطبيعة وبعضها توافق الطبيعة والصناعة المكملة المعينة اما تعين الطبيعة المريضة الضعيفة كصناعة الطب فان الطبيعة المبتلاة بمرض قد لا تقدر على الشفاء او تعين الطبيعة على الاطلاق من حيث يمنعها مانع من عملها كالصناعة التي تزيل بعض الموانع الطبيعية والصناعات الموافقة اما توافق الطبيعة بوجه مشترك من حيث ان كل صناعة تتحرك في اعمالها بوجه طبيعي من الناقص الى الكامل او توافقها بموافقة جزئية كصناعة التصوير والصنامية وكل صناعة من هذه الصناعات مشتركة في انها تتعلق بالطبيعة ثم استدل بقوله فلما كانت الاشياء التي تكون بالصناعة تفعل لاجل شيء فظاهر ان الاشياء التي تفعل بالطبع تفعل لاجل شيء يعني لما كان ارباب كل صناعة معينة كانت او موافقة تفعل افعالها لاجل غاية ما لا بالاتفاق فظاهر ان الطبيعة تفعل لاجل غاية ما لكن المقدم حق فكذا التالي والملازمة ايضا حقة لانه لما كانت الصناعات المعينة والموافقة التابعة

لاصل الطبيعة والكاملة على وجه يتحله ويقبله الطبيعة تفعلا لا افعالها لاجل الغاية فظاهر ان الطبيعة التي هو اصل ومتبوع يجب ان تفعل افعالها لاجلها ايضا واثبت المص هذه الملازمة بقوله لان نسبة المتأخرات الى المتقدمات في الاشياء التي تفعل بالصناعة والاشياء التي تفعل بالطبع على السوية توضيحه انما يوجد لبعض متقدمات مرتبة الى متأخرات مرتبة الى امور اخر يجب ان يوجد فيه ترتيب ينتهي الى غاية ما لان كل ترتيب هو انتظام لبعض الاشياء الى غاية ما ولو جد في افعال الطبيعة والصناعة متقدما مرتبة الى متأخرات مرتبة ايضا الى امور اخرى فاما تفعل كل منهما لاجل الغاية او لا يفعل شيء منهما لاجلها لكن الصناعة تفعل لاجلها اتفاقا فالطبيعة تفعل لاجلها ايضا

بعض اشكالات مع اجوبتها على المتن الثامن والسبعين والتاسع والسبعين

اعترض على قول المص في المتن الثامن والسبعين في اية اشياء توجد غاية يفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها بانه لا يخلو اما ان اراد بالغاية مطلق المؤخر اي اي مؤخر كان او اراد بها الغاية الحقيقية التي هو خير لان الغاية على ما قال المص في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب خير الاخر لان ما يفعل لاجله شيء خير فان اراد الاول يكون الحكم بقوله يفعل المقدم الى اخره كاذبا فان النقطة مؤخر الخط وهو مؤخر السطح لكنه لا يفعل المقدم والمؤخر منها لاجل النقطة والخط ولان المص رد في المتن الثالث والعشرين على اوريدوس لتسمية الموت المؤخر غاية كذا قال الشارح الكبير وعليه ان قوله لان المص رد في المتن الثالث والعشرين على اوريدوس انه مخالف لما قال في شرح المتن المذكور من انه لم يرد عليه وان اراد الثاني يكون هذا القول مصادرة على المطلوب فان النزاع انما هو في ان الطبيعة هل تفعل افعالها لاجل الغاية ام لا فمن يدعي انه تفعل لاجلها ويقول لاثبات مدعاه في اية اشياء توجد غاية تفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها يصادر على المطلوب وقد اضطرب الشراح في دفعه لكن التحقيق اجيب عنه بان مراده منها هي الغاية الحقيقية وليس النزاع في ان الطبيعة هل تفعل لاجل الغاية على الاطلاق بل في انها هل تفعل لاجل الغاية بالذات ام لا فان الخصوم قد سلموا انها تفعل لاجل الغاية بالعرض كما علم مما مر في التمثيل بالشتاء والاضراس المذكورة اي قوله في اية اشياء توجد غاية يفعل المقدم والمؤخر لاجلها على الاطلاق مسلمة عندهم ايضا فلا تكون مصادرة على المص ثم اعترض على قوله في المتن المذكور مثلا يفعل كل شيء يكون لذا قابلا من الطبيعة بانه كذب لان الحجر يرمى ويتحرك الى الفوق مع انه ليس من طبعه لان يرمى ويتحرك اليه والا لما كان حركته اليه قسرية بل طبيعية وليس الامر كذلك واجاب عنه اقوناس وكثير من الشراح بان القضية المذكورة المتعارفة صادقة فان المراد منها كما يفعل كل شيء بالطبع يكون كذا قابلا من الطبع والحجر لا يرمى ولا يتحرك الى الفوق بالطبع فلا تنتقض به ولا بامثاله اصلا وانا اقول تقييد القضية بقيد بالطبع غير لازم فانها صادقة بدونه في الطبيعيات وفي كل ما عداها لان الحجر مثلا ليس بقابل لان يتحرك بنفسه فقط الى الفوق من طبعه لانه ليس بقابل من طبعه لان يحركه الاخر اليه والا لما امكن ان يحركه الاخر اليه والفرق بين حركة شيء بنفسه من طبعه وبين كونه قابلا من طبعه لان يحركه الاخر بين

المتن الثمانون قال المص وهذا ظاهر في سائر الحيوانات التي لا تفعل اعمالها بالصناعة ولا بالتفحص ولا بالتدبير ولهذا اشتبهوا في ان العناكب والنمال وامثالهما هل تفعل افعالها بالعقل او بشيء آخر ويظهر للمتفحص المتتبع ان يدا ان النباتات ايضا تفعل افعالها للغاية كما ان الاوراق يكون لستر الفواكه فاذا فعل الخطاف وكره والعنكبوت بيته بالطبع لاجل شيء وفعلت الاشجار اوراقها لاجل ستر الفواكه ولا تفعل اصولها في الفوق بل في التحت للتغذي فظاهر انه توجد علة كذا في الاشياء التي تصير وتكون من الطبع اقول الدليلان المذكوران قبيل هذا المأخوذان من الصنائع القاطعان لاثبات ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية كانا مأخوذين من صناعات الانسان وهذا الدليل الرابع الذي هو اقوى على ما يدل عليه قوله وهذا اظهر الى اخره مأخوذ من سائر الحيوانات والنباتات تقريره لما كانت الحيوانات اللاناطقة والنباتات لا تفعل افعالها بالصناعة ولا بالتفحص ولا بالتدبير بل تفعلها بالطبع لاجل شيء وظهر للمتتبع ان النباتات تفعل افعالها لاجل الغاية فظاهر ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية لكن المقدم حق فكذا التالي والى هذه النتيجة اشار بقوله فظاهر انه توجد علة كذا في الاشياء التي تصير وتكون من الطبع يعني يوجد علة تفعل لاجل الغاية ومنع العلية اما ان الحيوانات اللاناطقة لا تفعل افعالها بالصناعة ولا بالتفحص ولا بالتدبير فوضعه مسلما واما انها تفعل لاجل شيء فاثبتها باتفاق الناس عليه فان هذا الرأي كان معتبرا عندهم حتى ان بعضهم اشتبهوا في ان العناكب والنمال وامثالهما هل تفعل بالعقل او بشيء آخر مثل العقل وبافعالها فانا نرى انها تقصد وترتب افعالها لاجل الغاية فانا نرى ان العناكب تنسج بيوتها لتصيد الذباب والبراغيث وامثالها نسجا بحيث لا تقدر ان تنسج مثلها مهرة النساجين وهي على ما قال المص في الفصل التاسع والثلثين من تاسع كتب تاريخ الحيوانات ثلثة اجناس قال والجنس الثالث منها اعلم الكل واعقله لانه ينسج اولا خيوطا باسطا اياها من كل طرف مادا اسداها مباشرا من الوسط وليست مباشرته من الوسط من جهل بل لئلا يبقى ثقبة ثم يدخل اسديته ولحمته في كوة بيت مناه ويخزنه في موضع آخر من مصيده ويصيد صيده في وسط صنيعه لانه اذا وقع بهيمة فيه يتنبه بحركة الوسط فيثب عليها ويصيد ويوثقها بخيوط بيته الى ان يعجزها ويضعفها ثم يرفعها للمصيد ويحملها فان كان جوعان يمصها لان تنعمه هو المص والا ينقلها الى المخزن ويطرحها فيه ويدخرها ثم يعود الى رتم ما انخرق من نسجه فيغلقه ثم يذهب ويقعد في كمينه مترقبا الى صيد آخر ولو وقع شيء بين وسط بيته ونهاية يطلع اولا الى الوسط ومنه الى ما وقع فيه الشيء كانه يهجم من مبدأ معين ولو حرق احد بيته ينسجه بعد ويصيد عند طلوع الشمس وغروبها لان البهيمات تقع فيه فيهما اكثر من وقوعها في سائر الازمنة والانثى منه تنسج وتصيد والذكر يشاركها في التنعم لا في العمل وقال فيه ايضا لا تقدر ان تخرج العناكب خيوط بيتها بعد ما تولدت ولا تخرجها من بطونها كالنجاسة كما قال ذيموقريطس بل من ظاهر اجسامها كالقشر وان النمال تفعل افعالا يتعجب منها الناظرون قال المص في الفصل الاول من اول تاريخ الحيوانات اصحاب السياسة المدنية خمسة الانسان والنحل الانسي والوحشي والنمل والكركي وقال في الفصل الثامن والثلثين من تاسع

الى تاريخ جنس النحل صنائع الحشرات وسائر الحيوانات اما افعال النمال فمعلومة لكل احد تمشي على طريق
واحد دائما وتحرس ذخائرها وتفعل مساكن ومخازن ولا تسعى للادخار في النهار فقط بل وفي الليالي
المقمرة انتهى والخطاطيف تعمل اعمالا تتحير المتفكرون آيا ما قال المص في الفصل السابع من التاسع المذكور
ما مفهومه احوال البهايم مشابهة لحال الانسان وآثار العقل في الجنس الصغير ازيد مما في الكبير فان الخطاطيف
لما اعتادت ان تفعل اوكارها تحت السطوح غير مستندة الى شيء تخلط الهشيم بالطين وتأخذ المخلوط
بافواهها وتحملها الى المواضع التي تستعمل فيها اوكارها فتصنعها كالبيوت المصنعة من الوحل وان لم تجد وحلا
تبل جناحيها وارياشها ثم تتدحرج على التراب وتجبل وحلا فتفعل اوكارها تفعل بنائها على طرز بناء
الناس بان تضع اولا الاجزاء الصلبة ثم اللينة وتفرش افراشها بمقدار ما يسع اجسامها واذا تولدت افراخها
تربطها بالشعر ويطعمها كل من الذكر والانثى وحين يعطي ايها الطعام يعطي اولا واحدا منها ثم الآخر ثم
الآخر وينظر ان لا يعطي ما اعطاه اولا حتى لا يبقى السائر بلا طعام بل يعطي كل منها على السوية ويطهر الوكر
بطرح الخرء ويعلم افراخه الخرأة او الكبرت واذا تم استعدادها للطيران يحلها ويطير معها آباها واما
آثار النباتات والاشجار تفعل افعالها لاجل الغاية فيعلم من جذبها الغذاء وامساكها وهضمها اياه ودفعها
ثفله لاجل التغذية وتغذيتها لاجل بقاء اشخاصها وتنميتها لكمالها وولادتها امثالها لاجل بقاء انواعها
واصدارها الاوراق لحفظ الاثمار واصدار الازهار والقشور لحفظ البذور في النباتات ولحوم الفواكه
واظهار لحوم الفواكه لحفظ البذور واصدار الاشجار لحائها لحفظ انفسها وجعل كليهما اصولها في
التحت لا في الفوق للتغذي وكذا سائر افعالها ليست الا لاجل غاية ما المتن الحادي والثمانون قال
المص ولما كانت الطبيعة شيئين الهيولى والصورة وهذه كانت غاية والاشياء السائرة لاجل الغاية
فهذه تكون علة لاجلها اقول استدل في المتن السابق بفعل بعض الحيوانات الغير الناطقة على ان
الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويستدل ههنا بدليل خامس على ان جميع الاشياء الطبيعية تفعل لاجل الغاية
فيخطر ما قد علم في المتن العاشر من هذا الكتاب من ان الطبيعة شيئان الهيولى والصورة وما علم في المتن السبعين
من ان الصورة والغاية امر واحد وما قال في المتن الثامن والسبعين في ان في اشياء لو وجد غاية يفعل المقدم
والمؤخر منها لاجلها تقرير الدليل ان في الاشياء الطبيعية توجد صورة طبيعية وانما توجد صورة طبيعية
توجد فيه غاية ففي الاشياء الطبيعية توجد غاية وتوجد ايضا امور متقدمة منها وانما توجد غاية وامور
متقدمة منها تكون وتصير هذه الامور لاجل هذه الغاية ففي الاشياء الطبيعية تكون وتصير هذه
الامور المتقدمة من غايتها لاجل الغاية مثلا اذا صعدت النار الى جهة الفوق تفعل هذا لاجل الغاية التي هي
حفظ صورتها لان صورتها تحفظ في الفوق حفظا قويا بلا مانع لانها قد تخلخل فيه تخلخلا مناسبا
لحقيقة النار بل يستنبط من هذا المتن ان الهيولى الاولى تكون لاجل الغاية لانها لاجل الصورة كما
قرر في المتن الثالث والعشرين والصورة غاية فالهيولى تكون لاجل الغاية والهيولى طبيعة والهيولى
تفعل لاجل الغاية ومن ثمه يصدق ان يقال الطبيعة تكون لاجل الطبيعة المتن الثاني والثمانون قال المص والخطاء

والخطاء يوجد ايضا في الاشياء التي تفعل بالصناعة لان الكاتب العالم بقوانين الخط والانشاء يخطئ في كتابته
كثيرا ما والطبيب لا يصيب في معالجته كثيرا ما فظاهر انه يقع في الاشياء التي تفعل بالطبع فلما كان بعض الاشياء
بالصناعة وكان ما صار منها صحيحا لاجل شيء وكان ما وقع منها خطاء وشرو ما فيه لاجل شيء لكنه لم يقع الاصابة
كذلك يكون الحال في الطبيعيات ويكون الامور الواقعة على خلاف عادة الطبع خطاء من الذي يفعل لاجل شيء فكما
لا تصل بعض المكونات الحاصلة من البذور الى غايتها المطلوبة كذلك انها لم تصل الى غايتها المطلوبة الحيوانات
الحاصلة بعض اجزائها من جنس الانسان وبعضها من جنس البقر من المركبات المكونة في ابتداء هذا العالم لا تصل اليها
لفساد بعض مبادئها اقول لما بين الى ههنا بدلائل خمسة ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية شرع الآن ان يرد دلائل
الخصوم بان يأخذها ويثبت بها خلاف ما ادعوه ولما كانوا يستندون في اثبات ما ادعوه وانكار كون
الطبيعة فاعلة لاجل الغاية على ثلثة ادلة يفتش المص كلها ويذكر احدها في هذا المتن والمتن الآتي والثاني في المتن
الرابع والثمانين والخامس والثمانين والثالث في المتن السادس والثمانين وبه يختم بحث كون الطبيعة
فاعلة لاجل الغاية فالدليل الاول الذي كانوا يستدلون به على ان الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية هو انه
لو فعلت الطبيعة لاجل الغاية لما وقع منها خطاء مخالف لمقتضاها في بعض الاوقات لانها تفعل على وجه واحد
دائما والتالي باطل لانه تقع منها الخطاء في نفس الامر في بعض الاوقات كالامور العجيبة فكذا المقدم فيعارضهم
المص ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة يأخذ مبنى دليلهم هذا وهو وقوع الخطاء من الطبيعة في بعض الاوقات
ويحصل منه خلاف مدعاهم ويبين في اي وقت تقع الاصابة والخطاء من الطبع والصناعة في ايجاد معلولهما
ويبين وجه ظهور الاشياء العجيبة التي حكم بوجودها انبذوقلس في ابتداء وجود هذا العالم وفسادها تفصيل
المعارضة هو ان نسبة الطبيعة الى معلولاتها الطبيعية كنسبة الصناعة الى معلولاتها الصناعية لكن الصناعة
تفعل معلولاتها لاجل الغاية ويقع كثيرا ما خطاء كما ان الكاتب العالم بقوانين الكتابة والانشاء يخطئ
في كتابته كثيرا ما والطبيب لا يصيب في معالجته كثيرا ما فكما ان الخطاء الواقع كثيرا ما من الصناعة لا يخرجها من ان تفعل
لاجل الغاية بل تدل على انها تفعل لاجلها والا لما سمي خطاء كذلك الخطاء الواقع قليلا من الطبيعة لا تخرجها
من ان تفعل لاجل الغاية بل تدل على انها تفعل لاجلها والا لما كان خطاء ثم بين في اي وقت تقع الاصابة والخطاء
من الطبع والصناعة في ايجاد معلولها ويفيد اولا ان كون الصناعة فاعلة لاجل الغاية انما يعلم من انها لو لم تفعل
لاجلها فكيفما وقعت معلولاتها لزم ان لا تخطئ لانه حينئذ يكون نسبة جميع المعلولات اليها على السوية وهو باطل
فعلا لانا نرى ان صناعة الخياطة مثلا تفعل بوجه وصناعة الصباغة تفعل بوجه آخر واذا علم هذا يعلم
ان صحة معلولات الصناعة [illegible] تكون اذا وصلت الصناعة الى الغاية التي ابتدأت
ان تفعل لاجلها وعدم صحتها ونقصانها يكون اذا لم تصل اليها ويبين هذه بقوله فلما كان بعض الاشياء
بالصناعة وكان ما صار منها صحيحا لاجل شيء وكان ما وقع منها خطاء وشرو ما فيه لاجل شيء لكنه لم تقع
الاصابة فكما ان الصناعة تصيب وتكون معلولاتها تامة صحيحة اذا وصلت الى الغاية المقصودة و
تخطئ وتقصر اذا لم تصل اليها اما بسبب قصور المادة او الآلات او منع الموانع كذلك الطبيعة تصيب وتكون

الا ان لفساد بعض مبادئها

معلولاتها تامة صحيحة اذا وصلت الى غايتها المطلوبة وتخطئ وتقصر وتكون معلولاتها غير صحيحة اذا
لم تصل اليها اما بسبب قصور المادة او الآلات او منع الموانع والى هذا اشار بقوله كذلك يكون الحال
في الطبيعيات وتكون الامور الواقعة على خلاف عادة الطبع خطاء من الذي يفعل لاجل شيء فعلم من هذا
ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية كالصناعة ثم اذا قال فلما لا تصل بعض المكونات الحاصلة الى اخره بيان
كليا وجه ظهور الامور العجيبة ويقول انها تصير لفساد مبداء ما لازم للتكون ولما كان يتوهم انبذوقلس
كما نقل عنه في المتن السادس والسبعين انه كان يحدث في ابتداء وجود هذا العالم من اجتماع العناصر
الاتفاقي امور عجيبة الخلقة كثيرة كبعض الحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس البقر وبعضها من
جنس الانسان وبعض الحيوانات التي كان وجهها كوجه الانسان وسائر اجسامها كسائر اجسام الحيوانات
ثم فسدت لانه لم تحصل لها قوى والآلات حافظة لسلامتها قال المص لو سلمنا هذه المسؤلات المخترعة
نقول في جوابه ان هذه الامور العجيبة الواقعة على خلاف عادة الطبيعة انما جعلت كذلك لانها لم تقدر
ان تصل الى غايتها المطلوبة وكانت تكون كذلك لفساد مبداء واجب التحقق للتكون التام الكامل كما انه
قد يكون الآن اي في زماننا بعض امور واقعة على خلاف عادة الطبيعة لفساد موادها وبذورها اما بالذات
او بوجه اخر فسادا بحيث يخطئ الطبع ولا يصل الى غايته المطلوبة كذلك كانت تكون في ابتداء تكون ان
هذا العالم امور عجيبة كالحيوانات التي بعض اجزائها من جنس الانسان وبعضها الاخر من جنس البقر على ما
قال انبذوقلس لفساد موادها وبذورها اما بالذات او بوجه اخر فسادا بحيث كان يخطئ طبعها ولم
يمكن ان يصل الى غايتها المطلوبة ومن هذا يحصل ظاهرا ايضا ان الطبيعة تفعل لاجل غاية معينة بل نرى
انها اذا قصرت في اعمال عملها لفساد بعض اللوازم المطلوبة للتكون ومالت عن غايتها المطلوبة
تميل وتسعى دائما بحيث تقدر به ان تقرب منها بقدر طاقتها مثلا لو قصدت طبيعة الفرس ان تلد فرسا
ونقصت قوة تصويرها لفساد بعض مبادئها لا تلد شجرا ولا ثمرة ولا ارنبا بل فرسا عجيبا مخالفا
لسائر الافراس وهذا يدل على ان الطبيعة تطلب غايتها المطلوبة في هذا التولد وتسعى ان توصل
فعلها اليها لكن قصرت لفقدان بعض المبادي او لوجود المانع المتن الثالث والثمانون قال المص
وايضا يجب ان يكون البذر اولا ولا يكون منه الحيوان دفعة واول غيرمنسلخ او اول غير منسل اي طبيعة
الكل او والد الكل كان اولا بذرا وايضا توجد الغاية في النبات ايضا لكن الاختلاف قليل فيها فهل كان
يكون في النباتات بعض اشياء يكون نصفها كرما ونصفها الآخر زيتونا كالاناس التي نصفها بقر
ونصفها الاخر انسان ام لا لانه غير معقول ولكن كان يجب ان يكون لانه كان يكون في الحيوانات اقول
يرد في هذا المتن على انبذوقلس ويستدل بمقدماته على ان ما توهم من تكون الاناس العجيبة التي كانت
بعض اجزائها من جنس الانسان وبعضها الاخر من جنس البقر في ابتداء تكون هذا العالم امر باطل وعلى ان
الطبيعة تفعل لاجل الغاية وان سلم التكون المذكور فمهد اولا ان الحيوان لا يكون دفعة بل يجب
ان يكون البذر اولا ثم يكون عنه الحيوان وهذه المقدمة تثبت ظاهرا بالاستقراء لكن المص يشبهها

بينتها بكلام انبذوقلس الذي كان يقول انه خرج من الارض اول غير منسل وقيل اول غير منسل اي طبيعة
الكل او والد الكل من اجتماع العناصر الاتفاقي وتكون عنها اولا اجزاء الحيوانات منفصلة ثم اتصل
بعضها ببعض فتكونت عنها الحيوانات فاخذ المص هذا الكلام وقال ان طبيعة الكل الذي ظهر
اولا من الارض ثم تكون عنه اجزاء الحيوانات منفصلة ثم تكون عنها الحيوانات كان بذرا لانه كما
ان البذر يحيط بالقوة بمجموع الحيوان كذلك طبيعة الكل او والد الكل يحيط بالقوة بمجموع الحيوانات
المتكونة عنها بعد ومنه يعلم ان الحيوان لا يكون دفعة بل بعدما وجد بذره المستعد بالطبع لان يصدر
عنه الحيوان بعد ثم يحصل منه اولا ان الحيوانات العجيبة الخلقة لم تكون في ابتداء تكون هذا العالم بل لو تكونت
فانما تكونت بعد تكون طبيعة الكل وبعد تكون اجزائها متفرقة فقول انبذوقلس بتكونها فيه باطل وثانيا
دليل على ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية تقرير الدليل ان فعل الطبيعة الذي يكون به في ابتداء خلقة هذا العالم
اجزاء الحيوانات ثم الحيوانات فعل مرتب لان طبيعة الكل او قيل والد الكل كانت كالبذر من حيث كان تكون
عنها اجزاء الحيوانات ثم الحيوانات وهذا لا يكون الا بالترتيب وكل فعل مرتب يكون لاجل الغاية لان الغاية
لا تطلب الا في الفعل المرتب ففعل الطبيعة يكون لاجل الغاية ثم هدم ما قال من انه حدثت من طبيعة الكل امور
غريبة كالانسان الذي نصفه انسان ونصفه الاخر انسان حين قال وايضا توجد الغاية في النباتات ايضا لكن
الاختلاف فيها قليل يعني ان للنباتات اجزاء مختلفة بعضها عند بعض كالحيوانات وان يرى اختلافها قليلا
لانه يوجد فيها القشور والاخشاب والمخ والمركبات منها والاوراق فيجب ان تكون هي ايضا من طبيعة الكل
التي تكونت منها اجزاء الحيوانات والحيوانات او من طبيعة اخرى مشابهة لها فيجب ان يسئله بان قال هل كان
يكون في النباتات بعض اشياء نصفها كرما ونصفها الاخر زيتونا كما كنت تقول كان يكون في الاناس
بعض اشخاص نصفها نصف الانسان ونصفها الاخر نصف البقر وفي البهائم بعض اشخاص صورتها صورة
الانسان اولا لكن لا تقدر ان تجيب وتقول كان يكون في النباتات ايضا لانه غير معقول لان طبيعتها تختلط
في فعلها الانواع ولكن كان ينبغي ان تكون الامور المذكورة فيها ايضا على رأيهم لانه كان يكون في الحيوانات
فان قلت قد يكون بوصل الاشجار بعضها ببعض شجر بعض اجزائه ليمون وبعضها نارنج فاختلاط
الانواع لا ينكر قلت انما يكون بالصنعة لا بالطبع وكثيرا ما يصير بالصنعة ما لا يمكن ان يكون بالطبع كانواع
المعاجين والاشربة والاطعمة وغيرها وكلامنا في الاختلاط بالطبع فقط المتن الرابع والثمانون قال
المص وايضا كان ينبغي ان تفعل البذور كيفما اتفقت ومن قال كذا يهدم الاشياء التي تكون من الطبع والطبع
لانه انما يكون من الطبع كل ما يصل الى غاية ما بتحريكه مبداء موجود فيه تحريكا دائما وكل مبداء اي مبداء كان
لا يفعل امرا واحدا في كل شيء ولا لكل شيء والفاعل الطبيعي يميل دائما الى شيء واحد الا ان يمنع شيء اقول
يرد راي الخصم بدليلين يشير الى الدليل الاول بقوله وايضا كان يجب ان يكون في البذور كيفما اتفق
يعني ان الحكم الجاري في الحيوانات والنباتات جار في البذور لاشتراكهما في كل واحد منهما من الآخر فان
الحيوان يكون من البذر والبذر من الحيوان والنبات يكون من البذر والبذر من النباتات فلو كان يصدر

من طبيعة الكل الحيوانات والنباتات واجزاءهما كيف ما اتفق لا لاجل الغاية كما قال الخصم لا يمكن ان يصدر
من اي حيوان كان ومن اي نبات كان اي بذر كان كيف ما اتفق بان يصدر من الانسان مثلا بذر النبات ومن النبات الانسان صح
بذر كما التالي بط فكذا المقدم ويشير الى الثاني بقوله ومن قال كذا يهدم الاشياء التي تكون من الطبع والطبع
لخ اي من قال ان الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية يهدم الاجسام الحاصلة من الطبع والطبع لان الاجسام الحاصلة
من الطبع هي التي تصل الى غاية ما تحريكها مبادئ داخل فيها اي طبيعتها تحريكا دائما كما يشهد به الحس فان نار
النار يحركها طبعها دائما الى ايجاد نار مثلها والحيوانات والنباتات يحركها طبعها دائما الى اصدار امثالها
وكل مبدا واي مبدا كان لا يفعل امرا واحدا في كل شيء ولا كل شيء والقوابل الطبيعية والطبيعة
تميل دائما الى شيء واحد وتقصد غاية واحدة الا ان يمنع مانع ثم قال ان الاجسام الطبيعية
حصلت وتكونت من طبيعة الكل الواحدة او والدال الكل الواحد كيف ما اتفق لا لاجل الغاية يهدم
الطبيعيات والطبيعة مع انه يقول بها فقوله ح بط قطعا المتن الخامس والثمانون قال المص والذي
يكون لاجله شيء يقع من البخت كما نقول اذا جاء غريب واعتق فذهب كانه جاء لاجل هذا لكنه لم يجئ
لاجل هذا وهذا بالعرض لان البخت من العلل بالعرض كما قلنا سابقا وما يفعل دائما او كثيرا لا يكون
بالعرض ومن البخت وفي الطبيعيات يكون كذا دائما ان لم يمنع شيء اقول لما فرغ من ذكر الدليل الاول للخصوم
واخذه مستدلا به على خلاف رايهم واثبت به رايه شرع ان يذكر دليلهم الثاني في هذا المتن والثالث
في المتن الآتي ليظهر ثبوت رايه وفعل في هذا المتن امورا اربعة ذكر دليلهم وبينه بالمثال ورده
وبين رده تقرير الدليل هكذا لو كان دليل مثبت لكون الطبيعة فاعلة لاجل الغاية لكان هو كون الاجسام
الطبيعية متكونة لاجل الغاية لكن هذا الدليل بط لانه منقوض بالمعلولات البختية فانها تصير لاجل الغاية
لكن البخت لا تفعل لاجل الغاية فلما لم تفعل البخت لاجل الغاية مع ان معلولاته تصير لاجل الغاية فكذا
الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية وان كان معلولاته تصير لاجل الغاية ويثبت كون صيرورة المعلولات البختية
لاجل الغاية بالمثال حيث قال كما نقول اذا جاء غريب اي في بلدة لمصلحة فوجد صديقه اسيرا فيها فاعتقه
باداء قيمته لصاحبه عليها في النسخة اليونانية القديمة التي كانت عند الشارح او ادى قيمته على ما في نسخة
يحيى النحوي او فوجد حماما فيه فاغتسل عليها في اكثر النسخ والشارح اختار النسخة الاولى وارجع الثانية
اليها ورد الثالثة ولهذا كتبناه في المتن لا غير وذهب بعد ان اعتقه ولم يجئ لاعتاقه ولكن لو علم كون صديقه
اسيرا فيه لجاء فيه ليخلصه من الاسر نقول اذا جاء وفعل كذا كانه جاء لاجل هذا اي الاعتاق لكنه لم يجئ
لاجل هذا اي لاجل الاعتاق بل لمصلحة اخرى بل وقع من البخت ويرى كان المجيء صار لاجله وحين قال
وهذا بالعرض اتى بتحرير الدليل المذكور ببيان الفرق بين الطبيعة والبخت يعني ان وجدان الغريب صديقه
فيه واعتاقه واقع بالعرض واثبت هذا بقوله لان البخت من العلل بالعرض كما مر وما يفعل دائما او كثيرا
لا يكون بالعرض ومن البخت وفي الطبيعيات يكون دائما كذا اي دائما او كثيرا يعني ان البخت من العلل بالعرض اي
علة بالعرض لا بالذات كالطبيعة كما مر مرارا فوجه الاشياء التي يفعلها البخت لاجل الغاية ووجه الاشياء

الاشياء التي تفعلها الطبيعة لاجلها متغايران لان الاشياء التي يفعلها البخت لاجل الغاية يفعلها لاجل الغاية
بالعرض لا بالذات والاشياء التي تفعلها الطبيعة لاجل الغاية تفعلها لاجلها بالذات لا بالعرض لان الاشياء
التي يفعلها البخت لاجل الغاية لا تكون دائما ولا كثيرا وما يكون بالذات يكون دائما او كثيرا فالاشياء التي
يفعلها البخت لاجلها لا تكون بالذات والاشياء التي تفعلها الطبيعة لاجلها تكون دائما او كثيرا وما يكون دائما
او كثيرا لاجل الغاية يكون بالذات فالاشياء التي تفعلها الطبيعة لاجل الغاية تكون بالذات فقياس الطبيعة
بالبخت في ان تفعل مثله لاجل الغاية مع انها علة بالذات والبخت علة بالعرض امر غير معقول المتن السادس
والثمانون قال المص وغير معقول ان لا يظنوا ان الطبيعة تفعل لاجل شيء الا ان يروا ان المحرك يتعقل
ولكن الصناعة ايضا لا تدبر لانه لو كان في الخشبة صناعة عمل السفينة لفعلت طبيعتها السفينة كالصنعة
از بدء صح بلا فرق فلما كان تفعل الصنعة لاجل الغاية فكذلك تفعل الطبيعة لاجلها وهذا ظاهر ظهورا اذا عالج
احد نفسه لان الطبيعة مشابهة له فظهر ان الطبيعة علة تفعل لاجل شيء اقول يذكر الدليل الثالث ويفعل
في هذا المتن سوى هذا ثلثة امور يرد هذا الدليل ويبين الرد بالمثال ويذكر النتيجة المقصودة من هذا
الفصل والدليل هو ان الطبيعة لا تتصور الغاية فقط بل ويعزم ايضا لوجدان الوسائط الموصلة اليها
لان العزيمة تقدم التدبير والعقل ولهذا قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني من او ذمونيا القوة
ثلث يعني صح العازمة هي القوة تقدم التدبير وليس للطبيعة ولا عزيمة والذي يفعل لاجل الغاية هو الذي يتصور الغاية التي صح
فقط بل ويعزم ايضا لوجدان الوسائط الموصلة اليها فالطبيعة لا تفعل لاجل الغاية ويرده المص بمثالين
ماخوذين من الصناعة توضيحه ان التدبير والعزيمة لوجدان الوسائط الموصلة ليس بلازم لفعل شيء
لاجل الغاية بل قد يقع بالعرض وينشا من نقصان الفاعل لاجل الغاية لانه لا يظهر له اي غاية يجب ان تقع
والى اي وسائط تترتب الغاية لكن اذا كانت الغاية متعينة والوسائط حاضرة متهيئة بالذات
لحصولها فلا يلزم ان يدبر الفاعل ويعزم لوجدان الوسائط الموصلة اليها كما يظهر هذا في بعض مهرة اهل
الصناعات فانهم يعملون اعمالهم لاجل غايات معينة لكن لا يلزم لهم ان يدبروا لوجدان الوسائط الموصلة
اليها كالماهر في صناعة الكتابة فانه لا يحتاج في كتابة اسمه الى ان يدبر تركيب يكتب حروفه والماهر في صناعة
الطنبور فانه لا يحتاج في مس اي وتر من اوتاره ووضع يده في اية درجة من درجاتها وضعا مناسبا
لاصول الموسيقى وضرب اي وتر من اوتاره وضعا وضربا مناسبا لاصول الموسيقى الى التدبير والا لم يكن
ماهرا والى هذا اشار المص بقوله ولكن الصناعة اي اهلها لا تدبر مع انهم يفعلون لاجل الغاية عند الخصم
ايضا واذا كان مهرة اهل الصنايع لا يدبرون في اعمال صناعتهم لوجدان الوسائط فكذا الطبيعة
فان الطبيعة النطفة الانسانية مثلا غاية معينة هو الانسان الذي يتولد ووسائط واستعدادات
مرتبة متهيئة لها بحيث تحول تلك النطفة وتجعلها علقة ثم مضغة اي ذات النفس النباتية ثم ذات النفس
الحيوانية ثم تجعلها مستعدة لان تفيض اليها من المبدا الفياض النفس الانسانية وتفعل هذه الافعال لاجل الغاية
التي هو الانسان الذي يتولد من غير قصد وتدبير اصلا ثم بين عدم احتياج الصناعة في فعلها الى التدبر بقوله

لانه لو كان في الخشب صناعة عمل السفينة لفعلتها طبيعتها كالصناعة بلا فرق فان الصناعة والطبيعة انما
تتغايران في العلية بان الطبيعة مبدأ داخلي والصناعة مبدأ خارجي فلو كان صنعة فعل السفينة
في الخشب لم يبق بينهما فرق بينهما فتفعلت السفينة بلا قصد الغاية وتدبير الوسائط كما تفعل سائر
افعالها كذلك فلما كانت الصناعة تفعل لاجل الغاية تفعل الطبيعة ايضا لاجلها ثم قال وهذا ظاهر
ازيد ظهورا اذا عالج احد نفسه لان الطبيعة مشابهة له فانه علة فاعلية لصحته غير خارجة فلما كان كاملا
في صناعة المعالجة يعالج نفسه من غير تدبير في الوسائط والآلات كان كاملا فيها ثم ذكر النتيجة المطلوبة
وقال فظهر ان الطبيعة علة تفعل لاجل شيء ولان يظهر جميع ما قال شرع في الفصل الآتي لبيان كون
الوجوب والضرورة من الغاية **الفصل التاسع في ان الضرورة الكائنة في الطبيعيات من اي شيء تنشأ**
المتن السابع والثمانون قال المص والضرورة الواقعة في الطبيعيات هل تكون على الاطلاق او من الوضع
ايضا لانه يظنون الآن ان الضرورة الكائنة في التكون هو بعينه كما لو ظن احد ان بناء البيت كذا
واقع بالضرورة لان الاجسام الثقيلة في الاسفل مناسب لطبعها والخفيفة فوقها مناسب لها ولهذا ناكون صح
تكون الاحجار في الاسفل ومباني والتراب فوقها لخفتها والخشب فوقه لانها اخف **اقول** لما فرغ
من بيان البحث الاول يعني هل الطبيعة تفعل لاجل الغاية ام لا شرع في بيان البحث الثاني المشار اليه
في المتن الخامس والسبعين بقوله وان يقال ثانيا باي وجه تقع الضرورة في الطبيعيات ووضع في هذا
المتن المبحث ثم يذكر رأي القدماء فيه اولا كما هو عادته فيقول والضرورة الواقعة في الاشياء الطبيعية
هل تكون على الاطلاق او من الغرض ايضا وكون الضرورة واقعة فيها مسلم عند الكل وانما الشبهة في انها فيما يحصل من الطبيعة صح
هل تكون على الاطلاق او من الغرض والشرط ايضا ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان ضرورة
المعلول الطبيعي ووجوبه على الاطلاق هي التي تنشأ من العلل المتقدمة في الوجود الخارجي التي هي المادة
والصورة والعلة الفاعلية الموجبة والضرورة المطلقة الناشئة من المادة كضرورة فساد الحيوان فان
فساده ضروري لتركبه من العناصر المتضادة التي هي مادته ومن الصورة كضرورة كون الانسان ناطقا فان
كونه ناطقا ضروري لتركبه من النفس الناطقة التي هي صورته الجوهرية ومن الفاعل الموجب كضرورة احراق
النار الخشبة الموضوعة عليها لان النار فاعلة موجبة للاحراق وانما قيدنا الفاعل بالموجب لانه لا ضرورة
على الاطلاق من فعل الفاعل المختار والاتفاقي وان تعلم ان الضرورة الناشئة مما هو متأخر في الوجود متقدم
في الذهن او في القوة هو الضرورة الناشئة من الغرض والشرط كما لو قيل انه يجب ان يكون هذا الشيء
لو وجب ان يكون ذاك الامر وهذه الضرورة ناشئة من العلة الغائية كما انه يجب ان يفعل المنشار من الحديد
ويكون اسنانه حادة مائلة الى اليمين واليسار لو فعل النشر فان هذا الوجوب ينشأ من العلة
الغائية التي هو النشر المقدم في الذهن المتأخر في الخارج فانه اذا لوحظ النشر اولا وصمم ان يفعل
المنشار لاجله يجب ان يفعل المنشار الذي سيفعل لاجله من الحديد يفعل اسنانه حادة مائلة الى اليمين
واليسار والا لا يوجد النشر المطلوب ولما كانت الصورة متحدة مع الغاية كما قال المص في المتن

في المتن السبعين تؤخذ هذه الضرورة ايضا من الصورة من حيث انها غاية التكون ونهايته مثلا لو وجب
ان يكون فرس او قيل صورته يجب ان يكون البذر المولد اياه مصورا بصورة البذر الفرسي واذا
عرفت هذا تعرف محل النزاع بين القدماء والمص فان القدماء كانوا يقولون ان الضرورة
الكائنة في تكون الاشياء الطبيعية ناشئة من المادة فقط فانهم كانوا ينكرون الغاية بالذات
والمص لما كان قائلا بها حكم بان الضرورة الكائنة فيه تنشأ منها ايضا وبين انهم قاصرون فيما
قالوا لان ضرورة الاشياء الناشئة من المادة تتوقف على ضرورة اخرى متقدمة واولى منها
وهي الضرورة الناشئة من الغاية المتقدمة في الذهن او في القوة ولان تحصل هذه الغاية يجب
ان تكون المادة هذه او تلك ويجب ان تكون مستعدة باستعداد كذا او كذا وذكر بعد
هذا رأي القدماء وقال لانه يظنون الآن ان الضرورة الكائنة في التكون الخ يعني ان القدماء
كانوا يرون ان تكون الضرورة الكائنة في تكون الاشياء الطبيعية هو بعينه كما لو ظن احد ان بناء
البيت هكذا واقع بالضرورة لان الاحجار الثقيلة المائلة الى الاسفل بالضرورة تتعين لثقلها بالضرورة
لان تكون مباني ثم لما كان التراب اي اللبن المعمول منه اخف منها تعين لخفتها بالضرورة لان تكون فوقها
ولما كانت الخشب اخف منها تعين لخفتها بالضرورة لان تكون فوقها وتكون سقفا وكذلك كانوا
يقيسون لاجزاء الحيوانات فانهم كانوا يقولون ان اقدام الاناس انما تكون اسفل لكون موادها اثقل وانما
تكون ايديهم فوقها لكون موادها اخف من مواد الاقدام وانما تكون الرؤس فوق الكل لكون موادها
اخف من الكل **المتن الثامن والثمانون قال المص** نعم ما بني بدون هذه لكن لا لاجلها الا لاجل المادة
بل لسبب الحراسة والحفظ وكذلك جميع سائر الاشياء التي تكون لاجل شيء لا تكون لاجل بدون المادة
التي تكون لها طبيعة ضرورية لكن لا تكون لاجل هذه الا من حيث تكون من المادة بل تكون لاجل شيء مثلا لو قيل
لاي شيء يكون المنشار كذا يجاب ليكون هذا ويكون لاجل هذا والذي يفعل لاجله لا يمكن ان يكون لو لم يكن
المنشار فيجب ان يكون من الحديد ان لزم ان يوجد المنشار وفعله فيكون واجبا من الغاية لكن لا من حيث انها غاية
لان الضرورة في المادة والذي يكون لاجله في الذهن **اقول** لما فرغ من تقرير مذهب القدماء شرع ان يرده
واشار في هذا المتن الى الفرق بين عدم امكان كون شيء بدون شيء وبين كون شيء لاجل شيء والى ان قولنا
لاجل شيء اذا قلنا يصير هذا لاجل شيء يؤخذ تارة بمعنى لاجل الغاية وتارة بمعنى لاجل المادة اشار الى الاول لكن ح
بقوله نعم ما بني البيت بدون هذه لكن لا لاجل هذه اي ما بني البيت بدون الاحجار والتراب والخشب لكن لا
لاجل هذه فانها اجزاء مادية للبيت لا علة غائية له والى الثاني بقوله الا لاجل المادة اي الا بمعنى لاجل
المادة الذي هو معنى مجازي للفظة لاجل شيء وكل منهما ظاهر فان البيت وان لم يبن بدون هذه ولكن
لم يبن لاجلها لان هذه اي الاحجار واللبن والخشب يمكن ان توجد في الخارج ولا يوجد البيت او ما بني البيت
لاجل هذه اي لاجل كون بعضها ثقيلة وبعضها خفيفة وبعضها اخف كما كان يقول القدماء بل لاجل الحراسة
والحفظ من تعدي الظلمة والعدوان ثم ادعى ان جميع سائر الاشياء التي تفعل لاجل الغاية ولا تكون

بدونه من المواد التي تكون طبايعها لازمة لحصول هذه الاشياء لا يكون تكونها واجبا لاجل هذه المواد الا من حيث تكون مادة لها بل يكون واجبا لاجل الغاية لما عرفت انفا من ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية لا كيف ما اتفق ووجوب كون المادة كذا او كذا انما يكون لحصول هذه الغاية او تلك حاصلة ان جميع الاشياء التي تكون لاجل الغاية تكون ضرورتها ناشية من الغاية وهي ضرورة ناشية من الغرض والشرط فلما كانت الطبيعة تفعل لاجل الغاية كما ان تكون الضرورة الكائنة في الطبيعيات وتكونها ناشية من الغرض والشرط اي الغاية ثم تنشاء من هذه ضرورة مادة كذا او كذا لتحصيل هذه الغاية او تلك ثم بيّنه بالمثال حين قال مثلا الوسل لاي شي يكون المنشار كذا ايجاب لكي هذا والذي لاجله اي لكي يكون النشر والذي فعل المنشار لاجله اي لاجل النشر لان جميع الالات تفعل لاجل افعالها وهذا الذي اي النشر الذي يفعله لاجله شي اي المنشار لا يمكن ان يصير لو لم يكن المنشار من الحديد بحيث يكون له اسنان حادة مناسبة له اي النشر فوجوب كون المنشار من الحديد وذا اسنان حادة نشاء من الغاية المطلوبة اي النشر ثم قال لكن لا من حيث انها غاية لان الضرورة في المادة الذي لاجله في الذهن لم يصل احد من الشراح الى مقصود المص من هذا القول ويرى ان يكون مخالفا لما قال قبيل هذا فانه قال فيه ان كون التكون واجبا وضروريا ينشاء ويوخذ من الغاية لا من المادة الا كالصفة العلة التي لا يكون المعلول بدونه ويكره هنا ويقول لكن لا من حيث انها غاية لان الضرورة في المادة لكنا نقول لا نرى ان يكون هذا القول مخالفا لما قال اولا فانه لما كان لاحد ان يقول الغاية من حيث انها غاية ليست بواجبة الحصول لانه لا يجب ان يكون الانشاء او الفرس مثلا او يفعل المنشار والبيلم والمثقب لان العالم يمكن ان يوجد بدون هذه وما ليس بواجب الحصول لا ينشاء منه وجوب شي آخر فالغاية من حيث انها غاية لا تنشاء منها وجوب تكون الطبيعيات دفعه المص بقوله الغاية من حيث انها غاية ليست بواجبة بل من حيث انها موجودة في الذهن اولا اي انها واجبة من حيث انها معلومة ومتيقنة في الذهن اولا لان كل شي اذا وجد يجب ان يوجد وبهذا الوجه يكون الضرورة الناشية من المادة متاخرة من الضرورة الناشية من هذه الغاية المتيقنة ومن ثمه لو كان الغاية كذا يجب ان يكون المادة كذا لا بالعكس لو كانت المادة كذا لا يجب ان يكون الغاية كذا وهذا هو المراد مما قالوا الوجوب من المادة وسببا لوجوب من الغاية

المتن التاسع والثمانون قال المص وتكون الضرورة في التعليميات وفي الاشياء التي تكون بالطبع متشابهتين بمشابهة ما لانه لما كانت القائمة هذه يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين لكن هذه لا يلزم ان تكون تلك بل لو لم تكن هذه لم تكن القائمة هذه وفي الاشياء التي تكون لاجل شي يكون الامر بالعكس لانه ان كانت الغاية في المستقبل او في الحال يجب ان يكون فيه او فيها ما كان قبلها لكن لو لم يكن ما كان قبلها كما لو لم تكن النتيجة هناك لم يكن المبداء ايضا لان هذه مبداء بالذات ايضا لكن لا للفعل بل للتفكر وهناك للتفكر اذ ليس فيها افعال اقول يبين في هذا المتن ان الضرورة الكائنة في الطبيعيات مشابهة للضرورة الكائنة في العلوم التعليمية وكذا الضرورة الكائنة في الطبيعيات مشابهة للضرورة الكائنة في سائر العلوم النظرية والى هذا اشار بقوله ويكون الضرورة في التعليميات وفي الاشياء التي تكون بالطبع

ان كانت صح

متشابهتين بمشابهة ما وانما قال بمشابهة ما اشارة الى انهما ليسا متشابهتين من كل وجه بل لا يتشابهان بوجه اخر وبين اولا عدم المشابهة حين قال لانه لما كانت القائمة هذه يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني تفعل في العلوم النظرية اقيسة يكون فيها المقدمات اي المبداء والنتيجة فان القياس عند منطقي اليونانيين والاتيين عبارة عن مجموع المقدمات والنتيجة والمقدمات قائمة مقام المادة كما قال المص في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب والنتيجة قائمة مقام الصورة والغاية فاذا سلمت المقدمات اي المبداء يلزم ان تسلم النتيجة التي بمنزلة الصورة والغاية واذا سلمت النتيجة لا يلزم ان تسلم المقدمات المذكورة اي المبداء لانه يمكن ان تستنتج هذه النتيجة من مقدمات اخرى ولانه قد يقع ان يكون النتيجة صادقة والمقدمات كاذبة واشار المص الى الاول بقوله لانه لما كان القائمة هذه يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني لما كان تعريف القائمة هذه اي احدى المتساويتين الحادثتين عن جنبتي خط واحد مستقيم قام على مثله يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين واشار بقوله لكن ان كانت هذه اي ان كانت زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني ان كانت النتيجة لا يلزم ان يكون تلك اي ان يكون القائمة هذه يعني ان يكون المقدمات اي المبداء فكلما صدقت المقدمات صدقت النتيجة لا بالعكس الكلي اي ليس كلما صدقت النتيجة يلزم ان تصدق المقدمات لكن كلما لم يصدق النتيجة لا تصدق المقدمات كما قال المص لكن لو لم تكن هذه اي لو لم تكن زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني لو لم يكن النتيجة لم يكن تعريف القائمة هذه اي لم يكن مبداءها فظهر من هذا كيف يوخذ وجوب النتيجة التي بمنزلة الغاية من المقدمات التي بمنزلة المادة في العلوم النظرية قال وفي الاشياء التي تكون لاجل شي سواء فعلت بالطبع او بالصناعة يكون الامر بالعكس بالنظر الى الثاني لانه ان كان الغاية في المستقبل او في الحال يجب ان يوجد فيه او فيها ما كان قبلها اي المادة القابلة لهذه الغاية ومن هذا ظهر اللامشابهة بين الضرورة الكائنة في التعاليم والضرورة الكائنة في الطبيعيات لكن لو لم يكن الغاية لم يكن ما قبلها اي المادة القابلة لها لو لم تكن النتيجة لم يكن المبداء هناك اي في التعليمات اي الاقيسة المفعولة في العلوم النظرية ومن هذا علم وجه المشابهة بينهما فالمشابهة بين الاشياء الطبيعية والعلوم النظرية تقع بوجهين واللامشابهة بوجه واحد اما مشابهتهما بالوجه الاول فكما انه يصدق في العلوم النظرية كلما صدقت المقدمات يجب ان تصدق النتيجة كذلك يصدق في الاشياء التي تفعل لاجل الغاية كلما وجدت الغاية يجب ان يوجد ما كان قبلها لان الغاية مبداء ايضا واما مشابهتهما بالوجه الثاني فكما يصدق في التعاليم كلما لا تصدق النتيجة لا تصدق مقدماتها كذلك في الاشياء التي تفعل لاجل كلما لا تطلب الغاية لا يطلب شي لاجلها الا الغاية اخرى مثلا لو لم يقصد بناء البيت لا تطلب الاحجار واللبن والاجر لاجل حصوله لكن يمكن ان تطلب وتستعمل لشي آخر واما اللامشابهة فمتحققة فانه كلما صدقت المادة اي المقدمات في العلوم النظرية صدقت النتيجة فيها وليس كذلك في الاشياء التي تفعل لاجل الغاية لانه قد تحقق المادة ولا يتحقق الغاية بل ينعكس الامر اي كلما تحقق الغاية تحقق المادة القابلة لها ولما كان لاحد ان يقول بل لما قال المص ان الحركة من الغاية اي ما كان قبلها ضرورية لان الغاية مبداء ايضا ان الغاية ليست

الى الثاني صح

كما صح

الغاية صح

بمبداء لان مبداء الاشياء التي تفعل لاجل الغاية هو الفاعل فقط لانه الذي يكون منه مبداء الحركة
والفعل كما عرفه المص في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب اجاب عنه المص بقوله لكن
لا للفعل بل للتفكر وهناك للتفكر اذ ليس فيه افعال يريد ان الغاية في الاشياء التي لا تفعل لاجل
الغاية مبداء للفعل لكن لا بواسطة على ان يكون فاعلا له بل هو مبداء للتفكر بلا واسطة لانها تحرك
الفاعل ليتفكر لتحصيل الوسائط الموصلة اليها فهو مبداء للفعل بواسطة الفاعل وبلا واسطة
لتفكره مثلا اذا لاحظ احد ستة فوائد البيت وانه ستر يحفظ فيه الانسان وعياله وامواله من تطاول
ايدي الزمان ثم لاحظ ان الستر لازم له يجب عليه ان يفعل سقفا لكن السقف لا يثبت بدون الجدار
فيجب عليه ان يفعل الجدار وهو لا يثبت بدون الاساس فيجب ان يوضع الاساس واولا فيبداء في العمل بوضع
الاساس ثم يفعل الجدار عليه ثم يفعل السقف عليه فيتم البيت ومنه يعلم ان الغاية مبداء بلا واسطة لتفكر
الفاعل وبالواسطة لفعله والفاعل مبداء بلا واسطة للفعل وان الغاية هناك اى في العلوم التعليمية بل
النظرية مطلقا مبداء للفكر فقط لانه ليس فيها افعال خارجية لان غاية جميع العلوم النظرية هو العلم فقط
وغاية العلوم الفعلية عملية كانت او صناعية هو الفعل بعد العلم كما قال المص في المتن الثالث من ثاني ما بعد
الطبيعة المتن السبعون قال المص فان بني بيت يجب ان تفعل او توجد او تكون الاشياء التي يتوقف بناء
البيت عليها كاللبن والاحجار وبالجملة يجب ان تتحقق المادة التي تكون لاجل شيء ان بني البيت ولا تجب الغاية
لاجل هذه الا كما لاجل المادة فلا يكون البيت لاجل هذه لكن لو لم توجد المادة لا يمكن ان توجد الغاية مثلا
لو لم توجد الاحجار لا يمكن ان يوجد البيت ولو لم يوجد الحديد لا يمكن ان يوجد المنشار لانه لا توجد هناك المبادي
لو لم تكن زوايا المثلث مساوية لقائمتين اقول يوضح ما مر في المتن السابق بالمثال ثم يجعله مطابقا للضرورة
التي هو بصدد بيانها فيقول اولا اذا كان ما قلنا للغاية ولا يكون قبلها صادقا فنقول ان اريد ان يبنى بيت
في الزمان المستقبل يجب ان تفعل وتوجد او تكون الاشياء التي يتوقف بناء البيت عليها قال ان تفعل
كالطين واللبن وامثالها ثم قال او توجد كالاحجار والخشب الغير المعمولة وامثالها ثم قال او تكون في الحال
اى حين يبتدي بناء البيت كالمادة القابلة بالمادة القابلة الحاضرة ثم اجمل ما فصل وقال وبالجملة يجب
ان تتحقق المادة التي تكون لاجل شيء يعني ان وجود المادة القابلة لشيء واجب بحيث لو لم توجد لا يمكن ان توجد
الغاية اصلا ثم قال ولا تجب الغاية لاجل المادة لا يجب ان تتحقق الغاية مثل البيت لاجل تحقق المادة
لكن كما لاجل المادة اى لكن تحقق الغاية يتوقف على تحققها بحيث لا يمكن ان توجد بدونها فلا يكون البيت لاجل
تحقق المادة ثم قال لكن لو لم توجد المادة الخ ومعناه ظاهر ثم اذ قال لانه لا يوجد هناك اى في العلوم
النظرية المبادي اى المقدمات اي المبداء ولو لم تكن زوايا المثلث متساوية لقائمتين او ورد مثالا اخر
لما هو بصدده من العلوم النظرية قد عرفت فيما سبق ان النتيجة في العلوم النظرية كالصورة والغاية
والمقدمات كالمادة وعرفت ايضا انه اذا لم تطلب النتيجة لا تطلب المقدمات فكذلك ههنا اذا لم تطلب
الغاية التي كالنتيجة لا تطلب المادة لاجلها او نقول قد علم ان الغاية مبداء لتحريك الفاعل وتفكره فكما

يعني

فكما تكون نسبة النتيجة الى المقدمات كذلك نسبة المادة الى الغاية فكما اذا لم توجد النتيجة لا توجد
مقدماتها كذلك اذا لم توجد المادة لا توجد الغاية المتن الحادي والسبعون قال المص فظهر ان الضروري
يوجد في الطبيعيات كالمادة وحركاتها والطبيعي يجب عليه ان يذكر كلتا العلتين والتي لاجلها ازيد لانها
علة للمادة لا هي للغاية والغاية التي يكون لاجلها شيء والمبداء يؤخذ من الحد والصورة كما في الاشياء
التي تفعل بالصناعة لانه ان كان البيت كذا يجب ان تفعل وتكون هذه بالضرورة ولما كان الشفاء
هذا يجب ان تفعل وتكون هذه بالضرورة وكذلك لو كان الانسان هذا يجب ان تفعل وتكون هذه اقول
يحصل في هذا المتن نتيجتين لازمتين مما تقدم ثم بين شيئا للغاية يحصل اولا انه ظهر ان في الاشياء
الطبيعية ضروري لازم لا يمكن ان يتحقق الشيء بدونه كالمادة فانها ضرورية لازمة لا يمكن ان يتحقق
الشيء بدونها كالاحجار فانها ضرورية لبناء البيت المعمول منها والقدماء انما عرفوا هذه الضرورة
فقط ويقربها المص ايضا ويقول ان هذه الضرورة تكون لاجل شيء آخر وانما قال وحركاتها لانه
ليست المادة ضرورية فقط ان وجب ان يكون لها غاية وكذلك استعداداتها المخصوصة التي بها تكون قابلة
ومستعدة لهذه او تلك الغاية المطلوبة وهذه الاستعدادات تحصل بالحركات ولهذا صارت
الحركات ايضا ضرورية ويحصل ثانيا ان الحكيم الطبيعي يجب عليه ان يذكر ويبين كلتا العلتين اى العلة
المادية والضرورة الناشئة منها والعلة الغائية والضرورة الناشئة منها بل يجب عليه وجوبا
ازيد ان يذكر العلة الغائية التي يفعل لاجلها شيء ويذكر الضرورة الناشئة منها لانها اى الغاية علة
للمادة لا هي اى ليست المادة علة للغاية توضيحه ان الغاية علة لكون المادة لا بالعكس اى ليست المادة
علة لكون الغاية لان العلة للشيء هي التي اذا تحققت يجب ان يتحقق هذا الشيء لكن اذا تحقق الغاية يجب
ان يتحقق المادة لا بالعكس اى اذا تحقق المادة لا يجب ان تتحقق الغاية كما هو ظاهر في غاية البيت
ومادته وكل علة تكون علة للاخرى يجب على الحكيم الطبيعي الذاكر للعلل ان يذكرها وجوبا ازيد من وجوب
ذكر الاخرى فالغاية يجب على الحكيم الطبيعي ان يذكرها وجوبا ازيد من وجوب ذكر المادة فيجب ان يذكر
الضرورة الناشئة منها وجوبا ازيد من وجوب ذكر الضرورة الناشئة من المادة وقوله والغاية
التي يكون لاجلها شيء والمبداء او ومبداء وعلى ما هو محتمل عبارته اليونانية يمكن ان يبين بوجهين احدهما
ان يكون قوله ومبداء منصوبا معطوفا على خبر يكون فح نقول لما قال المص ان المادة ليست علة لكون
الغاية وكانت الغاية قد تطلق ويراد بها الغاية الموجودة في الذهن المتقدمة من العلل والمعلول وقد تطلق
ويراد بها الغاية الموجودة في الخارج مع المعلول اراد ان يبين بهذا القول لاي غاية من تينك لا تكون المادة
علة لان المادة تكون مع علة المعلول في الوجود فيمكن ان يعترض احد فقال ان المعنى الاول لها ويقول لم قلت
ان الغاية علة للمادة لا هي لها مع ان الامر بالعكس ففرق بينهما حين قال والغاية التي يكون لاجلها شيء وتكون
مبداء اى الغاية الموجودة في الذهن المتقدمة من العلل والمعلول التي هي علة يفعل لاجلها شيء وتكون مبداء
لتحريك الفاعل لان يهيئ المواد ويفعل عمله لا الغاية الموجودة في الخارج مع المعلول تؤخذ من التعريف والصورة

في

فلا يمكن ان تكون المادة علة لها لانها متأخرة منها بل انما تكون علة للغاية الموجودة في الخارج مع المعلول وليست
الغاية التي لا تكون المادة علة لها هذه الغاية بل الغاية بالمعنى الاول ثم بين هذا بالاشياء الصناعية
حيث يقول كما في الاشياء التي تفعل بالصناعة لانه ان كان البيت كذا وكذا يجب ان تفعل وتكون هذه اي
المواد بالضرورة مثلا نلاحظ تعريف البيت بغايته الذي هو ستر يحفظ فيه الانسان وماله من تطاول الايدي و
الزمان فيحركنا هذه الملاحظة فنشرع ان نهيئ المواد التي يصنع منها البيت وكذلك اذا لاحظنا شفاء
المريض يحركنا هذه الملاحظة لان نهيئ الادوية المفيدة لها والثاني وهو الظاهر من العبارة اليونانية ان يكون
قوله والمبدأ معطوفا على قوله والغاية لا على خبر يكون فهو ان الغاية التي يكون لاجلها الشيء اي الغاية الموجودة
في ذهن الفاعلين ومبدأ العلوم النظرية اي مقدماتها تؤخذ من تعريف الشيء وصورته والتعريف اقوى
الكبريات المستعملة في البرهان ثم قال وكذا لو كان الانسان هذا اي مركبا من البدن المشتمل على اجزاء وقوى
كذا وكذا والنفس الناطقة يجب ان تفعل وتكون هذه اي مواده الحاصل هو منها كذا وكذا وكذلك
في سائر المركبات **المتن الثاني والتسعون قال المص** وعسى ان يكون الضروري في التعريفات لان المحدد على
النشر يجب ان يعلم ان النشر تقسيم كذا وكذا وهذا لا يكون الا ان يكون للمنشار اسنان كذا وكذا وهذا لا يكون
الا ان يكون من الحديد لانه يكون في التعريفات ايضا بعض الاجزاء كمادة التعريف **اقول** يعني ما مر من ان التعريف
والصورة مبدأ للحركة الضرورية في الاشياء التي تفعل لاجل الغاية والعلوم النظرية بيانا دقيقا لكن
التعريفات لكن ينبغي ان تعلم اولا ان التعريفات تكون على ثلثة اضرب عند المص يسمى الاول منها هيولانيا ويسميه
كثير من الشراح تعريفا ماديا والثاني صوريا والثالث مركبا من المادة والصورة وبينوا مجموعها بتعريف
الغضب بتعريفات ثلث فقالوا معرفين اياه بالتعريف المادي الغضب غليان الدم في القلب وبالتعريف
الصوري الغضب طلب الانتقام وبالمركب منهما الغضب غليان الدم في القلب لاخذ الانتقام وتنقسم
في المشهور الى الصوري وهو يدل على وجود الشيء لان الشيء انما يوجد بالصورة والعقلي وهو يدل على علة
وجود الشيء والمركب منهما قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني من التحليل الثاني لانه فرق بين
ان يقال لم يرعد الغيم وان يقال ما الرعد لان صورة الجواب عن سؤال ما الرعد مغاير لصورة الجواب
عن سؤال لم يرعد الغيم لانه يجاب عن هذا بان يقال لان النار تنطفئ فيه ويجاب عن ذاك صوت النار
المنطفئة في الغيم انتهى فالتعريف الصوري للرعد هو ان الرعد صوت النار المنطفئة في الغيم وتعريفه
العقلي هو ان الرعد انطفاء النار في الغيم وتعريفه المركب منهما هو ان الرعد صوت النار المنطفئة
في الغيم لانطفاء النار فيه وقال المص في الفصل المذكور ان التعريف المركب التام يفترق عن البرهان
بوضع الحدود والمقدمات فقط انتهى لانه يشتمل مبدأ البرهان ونتيجته ومبدأ البرهان هو التعريف
العقلي ونتيجته هو التعريف الصوري مثلا اذا قلنا الرعد انطفاء النار في الغيم وانطفاء النار في الغيم
صوت النار المنطفئة في الغيم فالرعد صوت النار المنطفئة في الغيم يكون قولنا الرعد انطفاء النار في الغيم
الذي هو التعريف العقلي للرعد مبدأ البرهان وقولنا فالرعد صوت المنطفئة الذي هو تعريفه الصوري

[margin: النار صح]

الصوري نتيجة وهذا بعينه يلاحظ ايضا في الاشياء الصناعية التي تقوم الغاية فيها مقام العلة كما قال المص
لان الغاية تحرك الفاعل للفعل فالتعريف الصوري للبيت مثلا هو ان البيت ستر مجعول من الاحجار واللبن
والخشب وتعريفه العقلي المأخوذ من الغاية هو ان البيت هو ستر حافظ للانسان من البرودة والحرارة وتعدي
الظلمة والعدوان لانه انما يجب ان نصنع البيت من المواد المذكورة لانه يجب ان [crossed out] يحفظنا من البرد
والحر وتعدي الظلمة والعدوان ومن هذا نستنتج على هذا الوجه البيت ستر حافظ للانسان من البرد والحر
وتعدي العدوان وكل ما كان كذلك يجب ان يصنع من الاحجار واللبن والخشب ليحفظ الانسان فالبيت
يجب ان يصنع من الاحجار واللبن والخشب ليحفظ الانسان ومن هذا الدليل جعل التعريف العقلي المأخوذ
من الغاية مبدأ البرهان والصوري المأخوذ من المادة نتيجة والمركب التام الحاصل منهما برهانا باختلاف
وضع الحدود واذا علم هذا فنقول في بيان قول المص لو تعرف فعل النشر بتعريف مأخوذ من الغاية تقول
هو تقسيم بعض اجزاء الخشب والاحجار عن البعض الآخر كذا وكذا وهذا التعريف مأخوذ من الغاية
فيكون تعريفا عقليا فيصح ان يكون مبدأ البرهان ومقدمة لتحصيل شيء آخر فيستدل به بان تقول لو كان
النشر كذا وكذا يجب ان يكون المنشار آلة مقسمة للخشب والاحجار كذا وكذا والا لا يقسم شيئا
منهما وكل ما كان كذلك يجب ان يفعل من الحديد لكن فعل النشر كذا وكذا فيجب ان يفعل المنشار من الحديد
ولما عرفت ان وجوب كون المادة الطبيعية والصناعية كذا وكذا يؤخذ من الغاية لا بالعكس تم
لما كان لاحد ان يقول ان المادة لا يمكن ان تدخل في التعريفات لانها تكون للاشياء الكلية وبالكليات
والكليات مجردة عن كل مادة اجاب بقوله لانه يكون في التعريف بعض اجزائه كمادة التعريف يعني
ان المادة الكلية لا المعينة تدخل في تعريفات الاشياء الطبيعية والصناعية كما تدخل في تعريف
الغضب والرعد والبيت مع انه ظاهر ان التعريف المادي انما يكون بالمادة

وههنا قد تم شرح الكتاب الثاني من الكتب الثمانية للسماع الطبيعي
والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيد الانام
وعلى اله وصحبه الكرام العظام

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الامين وعلى اله وصحبه اجمعين وبعد فهذا
شرح الكتاب الثالث من الكتب الثمانية لارسطوطاليس بن نيقوماخوس في ضمن ترجمة ثوفيلس
فوفيوس الفرفوري مع تحقيقات جميلة وتدقيقات جليلة لا تكاد توجد ولما كانت اجزاء كل كتاب
حسنة الترتيب مربوطة بعضها ببعض ناسب لنا ان نبين وجه ارتباط هذا الكتاب بالكتاب السابق
فنقول لما فرغ المص من تعليم المبادي والعناصر والعلل التي يتعاقب على ادراكها جميع الفنون
التي يكون لها منه كما قال في المتن الاول من الكتاب الاول شرع الآن ان يضع في المتن الاول والثاني
من هذا الكتاب مقدمة جديدة يضع فيها الاشياء التي سيعلمها بعد مبينا فيها سبب وجوب تعليمها وهي
احوال الجسم الطبيعي لان طريق التعليم الطبيعي الحسن يقتضي ان تعلم الاحوال اللاحقة بالجسم الطبيعي
والمظنون اللحوق به بعد ان يتم تعليم الاشياء التي يحصل منها الجسم الطبيعي والطبيعة وهي الحركة
والاحوال المقارنة لها اي المتصل وغير المتناهي والمكان والزمان ويفتحص في القسم الاول من هذا الكتاب
المشتمل على فصول ثلثة ماهية الحركة وطبيعتها ويفتش في الفصول الخمسة الباقية من هذا الكتاب غير
المتناهي وفي الكتاب الرابع والخامس سائر الاحوال والاسباب ستذكر في محالها ثم يتمم الحركة في الكتاب
السادس ويبين انواعها واحوالها فيه وبدا بالحركة لانه اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة كما سيقول
المص ولما كانت الحركة امرا متصلا وكان المتصل هو الذي يقبل الانقسام الى غير النهاية بحث عن كل
منهما بعدها وبحث عن المكان والخلاء والزمان لان الحركة اما لا يمكن ان توجد او لا توجد بدونها وفي هذا
فصول ثمانية [illegible] وخمسة وسبعون متنا على ما قسم في الترجمة القديمة
اللاتينية وقبله الشارح المتن الاول قال المص ولما كانت الطبيعة مبدا الحركة والتغير وكان فننا
للطبيعة وجب علينا ان لا تخفى لنا ماهية الحركة لانه اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة بالضرورة ولما
صممنا ان نبحث عن الحركة يجب بهذا الوجه ان نسعى لان نبحث ايضا عن الاشياء التي تكون لازمة لها
لانه يرى ان الحركة من المتصلات واللامتناهي يظهر اولا في المتصل ولهذا يقع كثيرا ما ان يستعمل المعرفون
للمتصل معنى اللامتناهي لكون المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية اقول يدعي ههنا اولا انه
يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم ماهية الحركة واثبته بانه يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم الشيء الذي لا يمكن ان يعلم
بدون علمه الطبيعة والطبيعة لا يمكن ان تعلم بدون ان تعلم الحركة كما قال المص اذ لم تعلم الحركة لا تعلم
الطبيعة اي ماهيتها لانه لا يقدر احد ان يعلم ماهية الطبيعة الا اذا علم ما هو داخل في تعريفها والحركة
داخلة في تعريف الطبيعة لما مر انها مبدا الحركة وعلتها فاذا لم تعلم لا تعلم ماهية الطبيعة فلما وجب
علينا ان نعلم ماهية الطبيعة من حيث انا طبيعيون يجب ان نعلم الحركة ثم قال ولما صممنا ان نبحث
عن الحركة يجب بهذا الوجه الخ يعني يجب علينا من حيث انا حكماء طبيعيون بعد ان عينا ان نعلم الحركة

الفصل في بيان ماهية الحركة

لا بد ان نسعى لنعلم الاشياء التي تكون لازمة للحركة كالمتصل واللامتناهي والمكان والخلاء والزمان
واثبت الاول بقوله لانه يرى ان الحركة من المتصلات اي متصل يعني ان المتصل جنس الحركة واذا لم يعلم جنس الحركة
لا تعلم الحركة ومتى لا تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة فلما وجب علينا من حيث انا طبيعيون ان نعلم الطبيعة وجب
علينا ان نعلم الحركة وان نعلم المتصل لاجلها واثبت الثاني بقوله واللامتناهي يظهر اولا في المتصل الخ يعني
ان اللامتناهي يؤخذ كثيرا ما في تعريف المتصل المأخوذ في تعريف الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة فانهم
يعرفونه كثيرا بان المتصل هو القابل للانقسام الى غير النهاية فلو لم يعلم اللامتناهي لا يعلم المتصل كثيرا ما ولو لم يعلم
المتصل كثيرا ما لا يعلم الحركة كثيرا ما ولو لم يعلم الحركة كثيرا ما لا يعلم الطبيعة كثيرا ما فلو لم يعلم اللامتناهي لا يعلم الطبيعة
كثيرا ما فلما وجب علينا من انا طبيعيون ان نعلم الطبيعة وجب علينا ان نعلم الحركة والمتصل وان نعلم اللامتناهي
حتى نعلمها كثيرا ما قال اللامتناهي يظهر اولا في المتصل لانه يظهر ايضا في الكم المنفصل اي العدد لان العدد
يزيد الى غير النهاية لكن لا اولا بل ثانيا لان عدم التناهي فيه الواقع بالازدياد يعلل بعدم التناهي الواقع في
المتصل لانه لو لم ينقسم المتصل الى غير النهاية [illegible] لما زاد العدد الى غير النهاية قال ولهذا يقع كثيرا ما لان
بعض القدماء القائلين بجسيمات صغيرة صلبة لا يستعملون غير المتناهي في تعريف المتصل لان انقسامه ينتهي اليها
البتة عندهم ولان المتصل قد عرف في مقولة الكم بانه الذي تجتمع اجزاؤه في حد مشترك المتن الثاني قال
المص ولا يمكن ان توجد الحركة بلا مكان وخلاء وزمان فظهر انه يجب ان نبحث عن هذه ايضا ولانها عامة للجميع
واعراض عارضة للكل فلما قصدنا بيانها وجب البحث عن كل واحد منها اولا لان النظر في الخواص متاخر عن النظر
في العامة للجميع لكن النظر في الحركة اقدم كما قلنا اقول اثبت ههنا الثالث والرابع والخامس اي كون تعليم المكان
والخلاء والزمان واجبا عليه من حيث انه طبيعي توضيحه لما كنا نحن حكماء طبيعيين من حيث انا طبيعيون يجب علينا
ان نعلم وننظر الاشياء التي لا يمكن ان يوجد الحركة بدونها لكن الحركة لا يمكن ان توجد بدون المكان والخلاء
والزمان فيجب علينا ان نعلمها ونبحث عنها اما عدم امكان وجود الحركة بدون المكان فلان كل متحرك بحركة
طبيعية هو الجسم القابل لان يحتوي على ما برهن المص في المتن الثاني والثلثين من هذا الكتاب وهو كل متحرك
يجب ان يتحرك حركة مكانية اذ الحركة سواها الا وهي اقدم منها على ما بينه المص في المتن السادس والخمسين
من الثامنة حتى لو ارتفع المكان لما امكن ان يوجد حركة ما اصلا فوجب ان يوجد المكان اولا حتى يوجد الحركة
واما عدم امكان وجودها بدون الزمان لان كل حركة بكال وتقدر بالزمان لان الزمان على ما قال في المتن
الخامس عشر بعد المائة من رابع الثمانية يكيل الذي يتحرك والذي يسكن ولانه افعال ما للحركة كما قال في المتن
الثاني عشر من ثاني الثمانية وبالجملة ان الزمان عدد الحركة او حركة ما كما قال في المتن العاشر من الثاني المذكور
واذا كان الامر كذلك يكون الزمان لازما لها فلا يمكن ان توجد بدونه فلما صممنا ان نبحث عن الحركة وجب
علينا ان نبحث عن المكان والزمان ايضا واما عدم امكان وجودها بدون الخلاء فمبني على راي القدماء
الذين قالوا بوجوده بزعم انه لو لم يكن الخلاء لما امكن ان يوجد الحركة على ما نقل عنهم المص في المتن الثالث
والخمسين من رابع الثمانية ولما لم يبطله المص الى الآن وضعه ههنا مع سائر لوازم الحركة ثم اثبت وجوب

البحث عن جميعها ايضا بقوله ولانها عامة للجميع واعراض عارضة للكل يعني يجب علينا من حيث انا حكماء
طبيعيين ان نبحث عن جميع الاحوال المذكورة لانها عوارض عامة لجميع الاجسام الطبيعية واعراض
عارضة لكل واحد منها لان كل جسم طبيعي قابل للحركة متمكن في المكان موجود في الزمان وفي الخلاء على رأي
القدماء وكل حكيم طبيعي يجب عليه ان يبحث عنها ويعلمها فيجب علينا من حيث انا حكماء طبيعيون ان نبحث
عنها ونعلمها ويجب ان نقدم تعليم هذه العوارض العامة للكل لان النظر في الخواص متأخر عن النظر في العامة
الشاملة للجميع على ما هو مقتضى طريق التعليم وبعد طريق العامة نعلم كل واحدة من الخواص في محال لها مناسبة
لها الخواص الفلكية في كتب الافلاك والمخصوصة بالكون والفساد في كتب الكون والفساد وكذا البواقي
ولما كانت الحركة اقدم طبعا من هذه الاعراض واقرب الى الطبيعة زمانا لانها مأخوذة من تعريفها بالذات وفعلا
لان الطبيعة انما تفعل بها وجب ان ننظر ونعلمها اولا ثم البواقي **المتن الثالث قال المص** فيوجد شيء بعضه
بالفعل فقط وبعضه بالقوة والفعل وبعض هذا هذا الشيء وبعضه كم وبعضه كيف وكذلك في سائر مقولات
الموجود والتي تكون بالنسبة الى شيء بعضها يقال بالزيادة والنقصان وبعضها بالنظر الى الفاعل والمنفعل
وبالجملة بالنظر الى المحرك والمتحرك لان المحرك محرك المتحرك والمتحرك متحرك المحرك **اقول** لما فرغ من المقدمة
وبيان وجوب معرفة الحركة وسائر العوارض العامة لجميع الاجسام الطبيعية شرع من هنا ان يحد ماهية الحركة
وتعريفها ولما كان التقسيم وجها خاصا بالمعرفة ماهية الشيء لانه انسب الطرق الموصلة الى وجدان تعريفه كما
قال المص في الفصل العاشر من ثاني التحليل الثاني وتبيناه نحن ايضا في شرح تعريف الطبيعة شرع ان يذكر في هذا
المتن والاتيين بعض تقسيما الموجود واعداده ليحصل بعده ماهية الحركة وتعريفها واعلم ان الشراح
اختلفوا في عدد التقسيما المذكورة في هذه المتون الثلثة فذهب بعضهم الى انها اربعة وبعضهم الى انها
خمسة والى هذا ذهب الشارح ايضا فقال ذكر في هذا المتن ثلثة الاول هو ان الشيء اما موجود بالفعل
فقط او موجود بالقوة فقط او موجود بالقوة والفعل والثاني هو تقسيم القسم الثالث الى المقولات
العشر والثالث تقسيم المضاف الى ما يقال بالزيادة والنقصان والى ما يقال بالفاعلية والمنفعلية ولما كانت
النسخ اليونانية مختلفة وجميع التراجم اللاتينية فاسدة اختلفوا في فهم المراد ايضا بسبب اختلاف عبارة
النسخ فان عبارة اكثر النسخ اليونانية والنسخة القديمة التي كانت عند الشارح على ما ترجمناه وفي المتن
وضم سمبلقيوس الى اصل النسخة والاشياء التي توجد بالفعل وترجمة عبارته هذه فيوجد شيء بعضه
بالفعل فقط وبعضه بالقوة والفعل والاشياء التي توجد بالفعل بعضها هذا الشيء وبعضها كم وبعضها
كيف الخ وترك فورفريوس عبارة والفعل وترجمة عبارته هذه فيوجد شيء بعضه بالفعل فقط وبعضه
بالقوة والاشياء التي توجد بالفعل بعضها هذا الشيء الخ واكثر التراجم اللاتينية مطابقة لعبارة فورفريوس
الا قليلا فانها هكذا فبعض الموجودات توجد بالفعل فقط وبعضها بالقوة وبعض الموجودات بالفعل
هذا الشيء وبعضها كم ولما كان نسخ ابن رشد وثوماس اقويناس واكثر شراح اللاتينيين هذه النسخة
ظنوا ان المص قسم الموجودات اولا الى قسمين اي الى ان بعضها موجودة بالفعل فقط وبعضها بالقوة

بالقوة ثم قسم القسم الاول اي الموجودات بالفعل الى المقولات العشر اي الجوهر والكم والكيف وسائرها ثم
قسم المضاف الى ما يقال بالزيادة والنقصان وما يقال بالفاعلية والمنفعلية وذكروا سبب صحة القسم الاول
وقالوا لان كل قسم يجب ان يكون مقابلا للاخر والموجود بالفعل والموجود بالقوة متقابلان فهما فقط
قسمان اولان للموجود وقال الشارح وهذا التقسيم الاول بعيد عن مراد المص اما اولا فلانه غير مطابق لعبارة
النسخ اليونانية الصحيحة واما نسخة فورفريوس فهي ايضا مخالفة لها ولمخالفتها ترك فيها ثمستيوس واما
ثانيا فلانه لو كان التقسيم الاول كما قالوا لكان لفظة فقط في التقسيم الاول منه حشوا مع انها موجودة
في نسخهم ايضا لانه كان يكفي ان يقال بعض الموجودات بالفعل وبعضها بالقوة فان قلت قد ذكر في بعض
التراجم اللاتينية لفظة فقط في القسم الثاني ايضا حيث قيل فيه بعض الموجودات بالفعل فقط وبعضها
بالقوة فقط وعلى ما قالوا مطابق لهذه النسخة قلت هذه الترجمة باطلة لعدم مطابقتها لاصل العبارة
اليونانية وكذا التقسيم الثاني الذي ذكروه اي بعض الموجودات بالفعل فقط جوهر وبعضها كم الخ
بعيد عن المراد ايضا لانه قد حقق ان جميع المقولات سوى الصورة المجردة موجودة بالفعل من جهة وبالقوة
من جهة اخرى لانها مركبة من الجنس الذي هو قوة ومن الفصل الذي هو فعل وكمال ولانه مخالف لعادة
المص فانه يبتدئ غالبا في بيان الاقسام ببيان القسم الاخير لا بالاول فالمص لم يقسم الاول الى المقولات القسم صح
العشر كما زعموا بل الثاني اي الموجود بالقوة والفعل الواقع في عبارته اليونانية ومن هذا يعلم ان ما ضم
اليه ثمستيوس وفورفريوس من قولهم والاشياء التي توجد بالفعل ضميمة فاسدة غير مرادة للمص
ودليلهم المذكور لا يثبت مدعاهم لان التقسيم يجب ان يكون اما متقابلين او بما يرجع الى متقابلين مع ان
الموجود بالفعل فقط لا يقابله الموجود بالقوة تقابلا تاما بل انما يقابله الموجود بالقوة فقط على ان
كونه تقسيما ليس اولى من كونه تعدادا على ما هو الظاهر من قوله وبعض هذا هذا الشيء وبعضه كم الخ ثم
قال اذا علم حال ما ذكروا فاقول ان التقسيم او التعداد الاول مشتمل على اقسام او اعداد ثلثة اثنان
منها مذكوران صراحة وواحد ما يستفهم منهما وهي الموجودة بالفعل فقط كالصورة المجردة عن المادة
فانها جواهر موجودة بالفعل فقط على ما صرح به المص في الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة والموجودة
بالقوة فقط كالهيولى الاولى المنطوق بذاتها فانها منظورة بذاتها ليست موجودة بالفعل كما فصلنا
في الفصل الثالث من البحث الاول للمبادي المادي بعد تكميل شرح الكتاب الاول وهذا القسم وان لم يذكره
المص صريحا لكنه يفهم من المذكورين فانه اذا قيل بعض الموجود موجود بالفعل فقط وبعضه موجود
بالفعل والقوة فلا يخفى انه يفهم منه ان بعضه موجود بالقوة فقط فانه هو المقابل للقسم الاول
تقابلا تاما والثالث الذي هو كالمركب منهما والثالث الموجود بالفعل والقوة قال ثم قسم المص هذا تقسيم
القسم الثالث الى المقولات العشر حيث قال وبعض هذا اي الموجود بالفعل والقوة هذا الشيء
اي الجوهر وبعضه كم لا الموجود بالفعل فقط كما زعموا فان الموجود بالفعل فقط لا يصدق
على كل فرد من افراد المقولات فانه لا يصدق على الانسان الذي هو جوهر والسواد الذي هو

كيف والنامي الذي هو كم وعلى سائر المقولات انها ليست بموجودة بالفعل فقط بل بالقوة ايضا قال
ابن سينا في الفصل الاول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون
دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو بما هو اعم امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة
الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها اما في الجوهر فخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم
فخروج النامي الى الفعل عن القوة وفي الكيف فخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي المضاف فخروج
الاب الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفي متى فخروج العشي الى الفعل
عن القوة وفي الوضع فخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك في الفعل والانفعال انتهى ثم قسم
قسما من هذه الاقسام اي التي تكون بالنسبة الى الغير اي المضاف بان بعضها تقال بالزيادة والنقصان
كالكثير والقليل والضعف والنصف وبعضها بالنظر الى الفاعل والمنفعل كما يقال زيد كاسر الزجاج
والزجاج منكسر وزيد ضارب عمرو وهو مضروب وبالجملة بالنظر الى المحرك بالكسر وقابل الحركة لان
المحرك بالكسر محرك لقابل الحركة وقابل الحركة قابل لها من المحرك واتما قسم هذا القسم من اقسام التقسيم
الثالث لا قسما آخر منها لنفعه فيما نحن فيه دون غيره المتن الرابع قال المص وليست الحركة خارجة
عن الاشياء لانه يتبدل دائما ما يتبدل اما تبدلا جوهريا او كميا او كيفيا او مكانيا وليس شيء مشتركا
بين هذه كما نقول لا جوهر ولا كم ولا كيف ولا شيء آخر من سائر المقولات فلا يكون حركة شيء وتبدله خارجا
عن الاشياء التي ذكرت لعدم كون شيء خارجا عن التي ذكرت اقول يفعل في هذا المتن امرين يدعي
اولا ان الحركة ليست بخارجة عن الاشياء التي تكون فيها ثم يقول وليس شيء مشتركا بين المقولات
لكن اورد على المص ما كان ينبغي ان يذكر هذا القول ههنا لان كون الحركة في الاشياء او خارجة عنها
غير متعلق بما هو بصدده ولا مناسب للتقسيمات التي فعلها لوجدان تعريف الحركة واضطرب الشراح
في دفعه قال ابن رشد ذكر المص هذا القول ليفيد ان الحركة توجد في اكثر من مقولة واحدة ويحصل هذا
بهذا القياس اي بان يقال الحركة توجد في المتحرك والمتحرك يوجد في اكثر من مقولة واحدة فالحركة توجد
في اكثر من مقولة واحدة ثم قال وفعل هذا حتى يحصل منه ويبين ان الحركة لا تقال بالتواطؤ وليس
لها تعريف متواطئ بل تقال بالتشكيك اي بالتقدم والتأخر وتعريفه مشكك لانها توجد في مقولات
كثيرة ولا شيء مما يوجد في مقولات كثيرة بمتواطئ فالحركة ليست بمتواطئ فتكون مشككا فلا يكون تعريفه
متواطئا بل مشككا وتبعه كثير من شراح اللاتين لكن ما قالوا بعيد عن مقصود المص جدا اما اولا فلانه
عدم قصده ان يثبت ههنا ان الحركة توجد في مقولات كثيرة لا في واحدة فقط ظاهر من انه ادعى ان الحركة
ليست بخارجة عن الاشياء التي تكون فيها واثبته على ما يدل عليه اداة التعليل في قوله لانه يتبدل دائما
واداة النتيجة في قوله فلا يكون حركة شيء خارجا عن الاشياء التي ذكرت واما ثانيا فلانه لا يثبت كون
الحركة في مقولات كثيرة لا في واحدة فقط ليحصل منه عدم كونها وتعريفها متواطئين لانه لم يقل ان الحركة
ليست مشتركة بين المقولات بل قال ليس شيء مشتركا بين المقولات اي ليس شيء مشتركا معنويا اي

اي متواطئا بين المقولات وايضا انه لم يثبت هذا القول بل يضعه مشهورا مسلما عندهم على ما يدل عليه
قوله كما نقول اي نحن معاشر الحكماء وقال اقوناس ذكر المص ههنا هذا القول اي وليست الحركة خارجة
عن الاشياء لترجع الحركة الى الاقسام التي ذكرها انفا لان الحركة لا تكون خارجة عن اجناس الاشياء
التي تكون فيها والمص يحصل بهذا لان الحركة فعل للكامل وكل فعل للكامل يدخل مع الكامل في جنس
واحد ولا يكون نوعا مستقلا منه فالحركة تدخل مع الكامل في جنس واحد ولا تكون نوعا مستقلا
منه فلا تكون الحركة خارجة من اجناس الاشياء التي تكون فيها انتهى اقول انما حصله اقوناس من عند
نفسه لا من كلام المص على ما لا يخفى على من ينظر فيه وذكر بعضهم وجوها اخر لا ينبغي ان نذكرها واقول
قد عرفت ان اصل مراد المص في هذا الفصل ان يجد تعريف الحركة وقد وجد ما ينبغي ان يقوم مقام
الجنس اي الفعل مع القوة كما عرف من التقسيم الاول ووجد حين ذكر في التقسيم الثالث المحرك
والمتحرك ما ينبغي ان يقام مقام الفصل اي قابل الحركة لان الموضوع يوضع في تعريف الاعراض
المنتزعة مقام الفصل وهذان الاثنان اي الفعل وقابل الحركة يكفيان لان يفعل منهما تعريف الحركة
لان المص سيقول ان الحركة فعل الموجود ويعني قابل الحركة يعني لما كان لاحد ان يقول انك سعيت
عبثا في وجدان المحرك الاول وقابل الحركة لتحصيل تعريف الحركة لانها توجد منفصلة بلا محرك ومتحرك
كما قال افلاطون فيمكن ان تعرف تعريفا صحيحا بدون اخذ قابل الحركة فيه اجاب المص ههنا مشيرا
الى بطلان كلام افلاطون الذي على الحركة بين المبادي الخمسة للاشياء وهي عنده الماهية والاتحاد
والاختلاف والحركة والسكون كما صرح في سوفسطا وتماوس ولهذا كانت الحركة منفصلة
عن الاشياء وعنده بان الحركة ليست خارجة ومنفصلة عن الاشياء لان كل ما يتحرك ويتبدل يتحرك
ويتبدل دائما اما تبدلا جوهريا كانقلاب الماء الى الهواء او كميا كحركة النبات من كم الى كم آخر ازيد
او انقص او كيفيا كحركة شيء من السواد الى البياض او مكانيا كحركة شيء من مكان الى مكان آخر وهذه
كلها اشياء جزئية فالحركة ليست خارجة ومنفصلة عن الاشياء فعلم من هذا ان ما استفيد من كلامه
السابق ان تعريف الحركة ينبغي ان يركب من الفعل مع القوة الذي ينبغي ان يقام مقام الجنس
وقابل الحركة الذي ينبغي ان يقام مقام الفصل صحيح وليس سعيه في وجدان المحرك وقابل الحركة
عبثا ثم لما كان لاحد ان يقول انا نسلم ان الحركة لا تكون خارجة ومنفصلة عن الاشياء لكن لما كانت
توجد في مقولات كثيرة كما قلت تكون مشتركا معنويا اي متواطئا بالنسبة اليها فيصح ان تعرف
بدون اخذ شيء منها في تعريفها اشار الى الجواب عن هذا بقوله وليس شيء مشتركا بين هذه يعني لا يوجد
شيء مشترك معنوي ومتواطئ بين هذه المقولات لا يكون هو جوهرا ولا كما ولا كيفا ولا شيئا
آخر من المقولات الباقية فلا يمكن ان يكون الحركة مشتركا معنويا ومتواطئا بينها لانها لا تكون الا
ليما تكون الاشياء التي تقع فيها ولا شيء من الاشياء التي تقع فيها بمشترك معنوي بينها فلا يكون
الحركة ايضا مشتركا معنويا بينها فلا يمكن ان تعرف بدون اخذ قابل الحركة بعض اشارات واسولة

مع اجوبتها على هذا المتن يستدل ايضا على ان الحركة لا توجد بدون الاشياء التي تكون فيها وتنتهي
اليها بان الحركة صورة سيالة اما الى ان يوجد شيء او ان لا يوجد يتصف بها المتحرك الى ان يجيء الى الكمال
والفعل الكامل لان الحركة على ما قال ابن رشد ليست الا كون جزء بعد جزء للكمال الذي تقصده
الحركة الى ان تتم وتحصل بالفعل مثلا تسخين الماء صورة سيالة من البرودة الى الحرارة اي حرارة سيالة
يتصف الماء بدرجات عالية منها بعد اتصافه بالسافلة الى الغاية القصوى المطلوبة منها والصورة
السيالة لا يمكن ان توجد بدون الاشياء التي تكون فيها وتنتهي اليها فالحركة لا يمكن ان توجد بدون
الاشياء التي تكون فيها وتنتهي اليها هذا واعترض ابن رشد على المص بان ما قال ههنا من ان الحركة
تكون في مقولة الجوهر والكم والكيف والاين مخالف لما قال في كتاب المقولات من انها تكون في مقولة
الانفعال لانه لم يقل ههنا انها تكون في مقولة الانفعال ولم يقل هناك انها تكون في المقولات المذكورة
ويعترض ثانيا بانه قال في المتن التاسع من خامس الثمانية ان الحركة تكون في مقولات ثلث فقط
اي في الكم والكيف والاين ولا تكون في الجوهر لانه ليس للجوهر ضد وحكم ههنا بانها تكون في الجوهر
ايضا ويعترض ثالثا بانه جعل انواع الحركة ههنا منحصرة في اربعة انواع المقولات وجعل في المتن الاتي
بعدد انواع الموجود وانواع الموجود عشرة فيلزم ان لا تنحصر في الاربعة بل تكون عشرة واجاب
ابن رشد عن اعتراضه بان الحركة تلاحظ على وجهين تلاحظ من حيث انها صورة ما ناقصة سيالة
يتصف بها المتحرك الى ان تحصل بالتمام والحركة الملحوظة بهذا الوجه لا تمتاز من الكمال الذي تذهب
اليه الا بالزيادة والنقصان ولهذا تكون من جنس الكمال الذي تذهب اليه فتكون الحركة الذاهبة الى الكمال
الجوهري من جنس الجوهر والذاهبة الى الكم من جنس الكم والى الاين من جنس الاين والى الكيف من جنس
الكيف وتلاحظ من حيث انها طريق الى الكمال والحركة الملحوظة بهذا الوجه مغايرة للكمال المقصود لان
الطريق المنتهي الى الشيء مغاير لهذا الشيء فتكون جنسا بالذات وهذه الحركة الملحوظة بهذا الوجه ذكرها
المص في مقولة الانفعال وهي انفعال في نفس الامر والملحوظة بالوجه الاول ليست جنسا ولا مقولة
بالذات بل ترد الى الاشياء التي تذهب اليها وتكون من مقولات كثيرة ثم قال والحركة الملحوظة بالوجه
الثاني من حيث انها جنس بالذات اشهر والملحوظ بالوجه الاول اصدق ولهذا ذكر ارسطوطاليس الاشهر
في المقولات والاصدق في هذا المحل انتهى قال الشارح لكني اقول المص لم يعرف مقولة الفعل والانفعال
والمتى والاين والوضع والملك في كتاب المقولات ولم يبينها فيها الا قليلا ولم يذكر لفظ الحركة فيه فضلا
عن ان يجعلها من مقولة الانفعال كما قال ابن رشد واتباعه من شراح الاتين نعم قال فيها وفي مقولة
الفعل انهما يقبلان التضاد والزيادة ومثل لهما بالتسخين والتسخن والتبريد والتبرد فان التسخين
والتسخن ضد التبريد والتبرد وبعض التسخين والتسخن ازيد وانقص من بعض اخر وكذا التبريد
والتبرد ازيد وانقص من بعض اخر لا يقال المص قد مثل في كتاب المقولات للفعل والانفعال بالتسخين
والتسخن وهما حركتان لانا نقول لم يذكرهما فيه لبيان ماهية الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال

ان ح

منه ح

والنقصان ح

والانفعال يوجدان بلا حركة طبيعية تدريجية كالابصار والمنورية بفتح الواو بل انما ذكرهما لبيان خاصيتهما
اي قبولهما التضاد والزيادة والنقصان واشتبهما بان التسخين يضاد التبريد والتسخن يضاد التبرد
والتسخين والتسخن والتبريد والتبرد قد تزيد وقد تنقص قال ومما ذكر علم ظاهرا ان المص لم يضع
الحركة في مقولة الانفعال فلا يرد السؤال الاول اصلا ثم قال ان الفرق الذي ذكره ابن رشد
بين الحركة الملحوظة من حيث انها صورة ناقصة سيالة من اللاكامل الى الكامل والحركة الملحوظة من حيث
انها طريق الى الكمال وان كان يرى بالنظر الجليل امرا حسنا لكنه اذا نظر نظرا دقيقا لا يرى امرا حسنا
لانه ان اراد بالطريق المسافة التي تجري عليها تلك الصورة الناقصة كالطريق الذي نمشي عليه
يكون هذا الطريق مجرى الحركة لا عينها وان اراد به السلوك فلا يكون الا هذه الصورة الناقصة
فلا يكون للحركة معنيان بالحيثيتين المذكورتين وان اراد به التوالي والتعاقب فهو ليس حركة بل زمانا فعلم
من هذا انه واتباعه قد اخطأوا في ملاحظة الحركة بهذين الوجهين قال وانا الاحظ في الحركة الواحدة
امورا ثلثة الاحظ الصورة الناقصة السيالة من شيء الى شيء بما يحصل المتحرك الصورة التي قصدها
تدريجا وهذه الصورة هي الحركة بالذات والاحظ هذه الصورة من حيث انها تصدر من الفاعل و
الاحظها من حيث انها تقبل في قابل الحركة فذات حركة واحدة تكون فعلا وبمعنى اخر انفعالا واجاب
عن الثاني بانه ما حكم بان الحركة تكون في الجوهر بل انما يفهم من قوله لانه يتبدل وانما ما يتبدل اما تبدلا جوهريا
الى اخره ان التبدل يكون في الجوهر ايضا وهو اعم من الحركة المقولة حقيقة لان التبدل شامل للكون
والفساد الجوهريين والحركة الحقيقية غير شاملة لهما كما يستفاد من المتن التاسع من خامس الثمانية
ولهذا لم يذكر الحركة فقط في نتيجة هذا المتن الاتي بل ذكر التبدل وقال فلا يكون حركة شيء وتبدله
خارجا الخ وقال في الاتي فعدد انواع الحركة والتبدل بمقدار انواع الموجود وبان ما حكم ههنا بان الحركة
تكون في الجوهر ايضا هو الحركة بالمعنى الاعم وما قال في المتن التاسع من خامس الثمانية من انها تكون في مقولات
ثلث فقط هو الحركة بالمعنى الاخص الحقيقي فلا منافاة بينهما ومن هذا يعلم الجواب عن الاعتراض الثالث
فان الحركة والتبدل يرجعان الى اجناس المقولات التي يقصدانها ويذهبان اليها والحركة تقصد وتذهب
بالذات الى ثلث مقولات فقط اي الكم والكيف والاين والتبدل يقصد ويذهب بالذات الى الجوهر
ايضا واستنبط الشراح من هذا المتن ستة انواع الحركة والتبدل التي بينها المص في فصل الحركة فيما
بعد المقولات الكون والفساد في الجوهر والنمو والذبول في الكم والاستحالة في الكيف والنقلة المتن
الخامس قال المص وكل واحد يتحقق في الجميع بوجهين كهذا فان صورته وعدمها متغايران
والكيف فان هذا ابيض وذاك اسود والكم لان الكامل واللاكامل متغايران وكذلك في النقلة
فان هذا الى الفوق وذاك الى التحت اي الخفيف والثقيل متغايران فعدد انواع الحركة والتبدل
بقدر عدد انواع الموجود اقول لما ادعى في المتن السابق ان الحركة ليست بخارجة ومنفصلة
عن الاشياء التي تقع فيها واثبته بان كل ما يتبدل يتبدل وانما اما تبدلا جوهريا او كميا او كيفيا

والمتن ح

او اثباتا اثبته ههنا بوجه ايضا بوجه اخر ويفعل في هذا المتن امرين يضع مقدمة ويبينها ويستنتج
منها نتيجة والمقدمة هي التي ان كل مقولة يمكن ان تتحقق في جميع الاشياء التي تتحقق فيها بوجهين
اي بالصورة والكمال وبعدمها واللاكمال لانه يتحقق في كل مقولة تقابل ما كما بينه المص في المتن السادس
عشر من مقالة ما بعد الطبيعة واول التقابلات هو تقابل العدم والملكة كما صرح به هناك ايضا وبينها
ههنا بقوله مثل هذا اي مقولة الجوهر فان صورته وعدمها متغايران ومثل الكيف فان هذا اي
صورته ابيض وذاك اي عدمها اسود وايضا فيما لان اشرف المتقابلين يكون بمعنى الصورة
واللااشرف بمعنى العدم عند المص والكم لان الكامل اي صورته واللاكامل اي عدمه متغايران
وكذلك في النقلة اي في الحركة الاينية فان هذا اي الصورة تتحرك الى الفوق وذاك اي
العدم يتحرك الى التحت اي الخفيف الذي يميل الى الفوق له معنى الصورة والكمال والثقيل الذي
يميل الى التحت له معنى العدم واللاكمال وهما متغايران ويحصل من هذا ان الحركة لا توجد منفصلة
عن الاشياء بان يقال لكل حركة وتبدل انتقال ما من شيء الى شيء وكل انتقال من شيء الى شيء اما انتقال
من صورة الى عدمها او من عدم صورة اليها وكل ما كان كذلك يوجد بالضرورة في شيء جزئي من الاشياء
فلا يمكن ان توجد منفصلة عن الاشياء بل يكون عدد انواع الحركة والتبدل بقدر عدد انواع الموجود
ولا يجوز ان يلاحظ الانواع ههنا بمعناها الحقيقي لان الحركة امر لا كامل والموجود مشكك ولا يكون
لشيء منهما نوع بمعناه الحقيقي بل ههنا بمعنى الجزئيات الكلية يعني يكون بل يكون عدد جزئيات الحركة الكلية
بقدر عدد جزئيات الموجود الكلي **المتن السادس قال المص** ولما قسمنا كل جنس الى ان
بعضه يكون بالقوة وبعضه بالفعل فالحركة فعل ما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك كاستحالة قابل
الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة ونمو قابل النماء وذبول قابل الذبول من حيث انهما كذلك
وليس لفظ اعم شاملا لهما وكون قابل التكون والفساد وفساده ونقلة قابل النقلة **اقول** لما فرغ
من وجدان ما ينبغي ان يقام مقام جنس الحركة وما ينبغي ان يقام مقام فصلها ودفع بعض الايرادات
شرع ههنا ان يعرفها ويبين تعريفها بذكر امثلة جميع انواعها وسيفتشه بعد في المتون الاتية فقال الى
ولما قسمنا كل جنس اي كل مقولة ان بعضه الخ قال الشارح انه قسم الموجود في المتن الثالث
الى الموجود بالفعل فقط كالواجب تع والعقول المجردة والى الموجود بالقوة فقط كالهيولى
الاولى والى المختلط منهما اي القوة والفعل ثم قسم هذا القسم الثالث الى المقولات العشرة
وهذا التقسيم الثاني اراد بقوله لما قسمنا لانه اذا قسم الموجود بالقوة والفعل الى المقولات
العشرة يلزم انقسام كل مقولة الى الموجود بالقوة والموجود بالفعل ولما كانت الحركة من الاشياء
التي تكون من هذا القبيل اي موجود بالقوة والفعل فرع عليه وقال فالحركة فعل ما يوجد بالقوة
اي كمال ما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك اي من حيث انه يوجد بالقوة وبهذا
التعريف تعرف جميع الامثلة التي ستذكر فعلا اي كمالا لانها خروج ما كان في القوة وانتقاله عن هذه القوة

القوة التي كان ساكنا فيها ولا يمكن ان يخرج وينتقل لو لم يكن في قوة ان يخرج عنه ويقبل في نفسه ما ينتقل
اليه مثلا الماء في قوة ان يخرج عنه الحرارة من النار ويقبلها في نفسه فخروجه وانتقاله من قوته
الى الحرارة فعل وفعل الموجود كان ولما كان حركة الماء لتحصيل الحرارة في نفسه انما يكون بالتوجه
والانتقال بالفعل الى الدرجة الاخيرة من درجات الحرارة بين هذا التوجه والانتقال بالفعل بقوله
من حيث هو كذلك اي من حيث يوجد بالقوة اي يكون قابلا لهذا الفعل ومتوجها ومنتقلا من القوة
الى هذا الفعل بالفعل ثم نور التعريف المذكور بايراد الامثلة من جميع انواع الحركة وقال مثلا
للحركة في الكيف كاستحالة قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة
فالاستحالة فعل الشيء وخروج هذا الشيء الذي كان قابلا ان يستحيل من كيف الى كيف من حيث يتوجه
وينتقل من القوة التي كان ساكنا فيها ويميل بالفعل الى الدرجة الاخيرة والمنتهى وبالجملة من حيث انه قابل
الاستحالة كما قال المص مثلا الماء في القوة بالنظر الى اشياء كثيرة فانه يمكن ان يستحيل ويفسد اما بان
ينقلب الى التراب او الهواء او النار ومن ثمه لا يقبل الاستحالة اي الحركة في الكيف من حيث انه قابل على
الاطلاق بل من حيث انه قابل لان يستحيل ويقبل الحرارة مثلا ولهذا قال المص مبينا لهذه القوة
المخصوصة وهذا الفعل كاستحالة قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة ثم مثل للحركة في الكم بقوله
ونمو قابل النماء وذبول قابل الذبول من حيث انهما كذلك اي النمو فعل قابل النماء من حيث انه قابل
النماء والذبول فعل قابل الذبول من حيث انه قابل الذبول ثم قال وليس لفظ اعم شاملا لهما يعني
ان هذين التبدلين بالنمو والذبول نوعان من الحركة في الكم كالتسخن والتبرد والتبيض والتسود
في الحركة في الكيف لكن ليس لفظ اعم شاملا لهما في اللغة اليونانية موضوعا لمعنى شامل لكل واحد
من النوعين كلفظ الاستحالة في الحركة في الكيف فانه موضوع لمعنى شامل لكل واحد من نوعي الحركة في الكيف
كاملها وناقصها كالتسخن والتبرد والتبيض والتسود ثم مثل بالكون والفساد لقابل الكون والفساد
فانهما فعلان لهما من حيث انهما كذلك ثم مثل للحركة الاينية بنقلة قابل الانتقال من مكان الى مكان اخر
فانها فعل قابل الانتقال من حيث انه قابل الانتقال من مكان الى مكان اخر **المتن السابع قال المص**
وكون الحركة هذا ظاهر لانا انما نقول يبتنى البيت بالفعل اذا كان قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء
بالفعل وهذا هو الابتناء وكذلك التعلم والمعالجة والتدحرج والوثوب والتشبب والتشيخ **اقول**
يبين تعريف الحركة وكونها فعل ما يوجد في المنتهية الى هذا الفعل وذلك بذكر سبعة امثلة مثل اولا
بان ابتناء البيت حركة وهو لم يكن قبل ولا يكون بعد بل انما يكون حين يبتنى البيت بالفعل اذا كان
بالفعل ما كان قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء فالابتناء فعل الشيء الذي كان في قوة ان يبتنى
وبعبارة اخرى خروج الشيء وقل كمال الشيء الذي كان في القوة بالنظر الى هذا الخروج والكمال وهذا
مثال للحركة في الاين وحاصل ما قال اقوناس وكون الحركة هذا اي فعل ما يوجد بالقوة ظاهر لان قابل
الابتناء يدل على قوة الى شيء واذا رده الى الفعل بالنظر الى هذه القوة نقول انه يبتنى وهذا الفعل هو

الابتداء وثانيا بالتعلم فانه انما يوجد اذا كان من كان قادرا لان يتعلم من حيث انه قادر لان يتعلم بالفعل
وهذا مثال للاستحالة الواقعة في النفس وثالثا بالمعالجة فانها حركة لا يمكن ان توجد بالفعل الا اذا
كان من كان قابلا لان يعالج يعالج بالفعل وهذا مثال للاستحالة المتعلقة بالبدن ورابعا بالتدحرج فانه
حركة تشاهد بها اذا دحرجت شيئا لم يكن قبل متدحرجا وكان في قوة ان يتدحرج وخامسا بالوثوب
فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا وثب احد لم يكن قبل واثبا وكان في قوته ان يثب وسادسا بالتشبب
اي كون شخص بحالة يتدرج آنا فآنا الى الشباب فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا تشبب احد
كان في قوة ان يتشبب من حيث انه كذلك والتشيخ اي كون شخص بحالة يتدرج فيها آنا فآنا الى الشيخوخة
فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا تشيخ احد كان في قوة ان يتشيخ من حيث انه كذلك والتشبب
مثال للحركة في الكم بحسب النمو والتشيخ لها بحسب الذبول ولفظا التشبب والتشيخ ان وجدا في لسان
العرب بمعنى ما ذكرناه فيها ونعمت والا فنحن وضعناهما له لاحتياجنا الى استعمالهما هنا بالمعنيين
المذكورين المتن الثامن قال المص ولما كان بعض الاشياء بالقوة والفعل لكن لا معا ولا بوجه
واحد بل كشي يحار بالقوة بارد بالفعل فكثير من الاشياء تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض
لان الكل يكون فاعلا ومنفعلا معا فالمحرك بالكسر طبعا محرك بالفتح لان كل شيء انما يحرك اذا حرك
نفسه غيره ايضا للبعض ان كل ما يحرك يتحرك بالفتح لكن سيظهر من كتابنا الآخر حقيقة الحال لانه
لا يوجد محرك بالكسر لا يتحرك بالفتح اقول لما كان لاحد ان يسال على تعريف الحركة بانها فعل الموجود
بالفعل لان كل جسم بالقوة من حيث انه كذلك انه ليس بصحيح بل الصحيح ان يعرف بانها فعل الموجود
بالفعل لان كل جسم طبيعي محرك بالكسر محرك بالفتح وبالعكس فكل محرك بالفتح طبعا محرك بالكسر
لان جميع الاشياء تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض لكن كل محرك بالكسر موجود بالفعل
فكل محرك بالفتح موجود بالفعل والحركة على ما عرفت فعل المحرك بالفتح فالحركة فعل الموجود بالفعل
لا فعل الموجود بالقوة وضع المص اولا مقدمة يظهر منها الجواب عن هذا السؤال ثم اشار الى هذا
السؤال ثم ذكر رأي بعض القدماء المقدمة هي ان بعض الاشياء تكون بالقوة والفعل لكن لا معا
اي في زمان واحد كان ان قوة واحدة قوة للتكلم والسكوت لكن لا في زمان واحد لانه اذا سكت احد
يكون في قوة ان يتكلم واذا تكلم يكون بالفعل ولا بوجه واحد بل بالنظر الى وجهين كالحجر الحار
بالقوة البارد بالفعل ومن هذه المقدمة يندفع السؤال المذكور لانه لا يصدق ان شيئا واحدا
بعينه يحرك بالكسر ويحرك بالفتح بوجه واحد بل انما يصدق انه يحرك بالكسر من حيث انه بالفعل
ويحرك بالفتح من حيث انه بالقوة قال سمبليقيوس وبهذا الجواب يندفع سؤال آخر يمكن ان يورد
بان يقال لما كانت الحركة فعل الموجود بالقوة من حيث انه موجود بالقوة كان لاحد ان يقول ان ما
يتحرك يجب ان يكون في القوة فقط ولا يوجد بالفعل اصلا لانه لما كانت الحركة فعل الموجود
بالقوة لا تكون فعل الموجود بالفعل اصلا لكون الفعل والقوة متقابلين وهذا مخالف لما قال

قال المص في خامس الثمانية حلين فرق التكون من الحركة كل ما يتحرك موجود بالفعل وما يتكون ليس
بموجود بالفعل بل بالقوة فالمتحرك لا يوجد بالقوة من حيث انه بالقوة بل يوجد بالفعل وهذا هو
مقتضى الدليل لانه اذا حرك شيء بالفعل يوجد بالفعل لكنه يحرك بالفعل فيوجد بالفعل ووجه الاندفاع
هو ان ما يحرك موجود بالفعل لكنه لا يحرك من حيث انه موجود بالفعل بل من حيث انه بالقوة
بالنظر الى الكمال والفعل الذي يحصل ولا يلزم من هذا ان يكون شيء واحد بعينه بالقوة والفعل بوجه
واحد بل بوجهين مختلفين فانه موجود بالفعل بالنظر الى ذاته وبالقوة بالنظر الى الكمال والفعل
الذي يحصل مثلا الماء حلين يسخن من النار موجود في الخارج بالفعل لكن لا يسخن من حيث انه موجود
بالفعل بل هو من هذه الحيثية لا يسخن بل هو قابل لان يسخن وانما فرق المص بين التكون والحركة
بان كل ما يتحرك بفتح الراء موجود بالفعل وما يتكون ليس بموجود لان الحركة تقتضي موضوعا
موجودا في الخارج كسائر الاعراض الخارجية لان عروض شيء لشيء في ظرف يستلزم وجود المعروض
في ذلك الظرف والتكون والفساد لما كانا تبدلا لجوهريا لا يقتضي موضوعا موجودا في الخارج
بل موجودا بالقوة وهو الهيولى وقال بعض آخر وبه يندفع ما يمكن ان يقال لو عرفت الحركة بانها
فعل الموجود بالقوة من حيث انه كذلك لزم ان يجتمع الفعل والقوة المتقابلان في المحرك بالفتح
لانه لو وجد فيه الحركة يوجد فيه الفعل ولو حرك المحرك من حيث انه بالقوة يوجد فيه القوة فيلزم
ان يوجد الفعل والقوة معا واللازم بط فكذا الملزوم ووجه الاندفاع انه لا يوجد في المحرك
الفعل والقوة معا بوجه واحد فانه اذا حرك يوجد فيه الفعل اي الحركة بالنظر الى الدرجات السابقة
لصورة الحركة التي ستتم والقوة بالنظر الى درجاتها الاتية المعدومة بالفعل قبل تمام الحركة وستفصل
هذا بعد ثم نقل رأي بعض القدماء واشار الى تزييفه حيث قال فيرى البعض ان كل ما يحرك
يتحرك لكن سيظهر من كتابنا الآخر اي الثامن من الثمانية حقيقة حال هذه القضية اي كذبها لانه محرك
لا يتحرك على ما برهن فيه يوجد م المتن التاسع قال المص وفعل ما يوجد بالقوة ويفعل حال كونه موجودا
بالفعل لا من حيث انه هذا الشيء بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة واقول من حيث انه ليس لان النحاس
صنم بالقوة ولكن فعل النحاس من حيث انه نحاس ليس بحركة لان كون شيء نحاسا وكونه قابلا للحركة
ليسا امرا واحدا لانه لو كانا امرا واحدا لكان الحركة فعل النحاس من حيث انه نحاس اقول قال
الشارح ظن عامة الشراح من اليونانيين واللاتينيين ان المص يعرف الحركة ههنا تعريفا ثانيا
من التعريف السابق ليظهر منه طبيعتها مفصلا لكنه اظن انه اراد ان يبين في هذا المتن اولا المراد
من لفظ الفعل الواقع في التعريف السابق ويوضحه ثانيا بمثال النحاس وقبل الشروع في شرح المتن
ينبغي ان تعلم اولا ان اكثر النسخ اليونانية وجميع النسخ اللاتينية هي التي حلين ترجمتها هكذا وفعل
ما يوجد بالقوة ويفعل حال كونه موجودا بالفعل اما نفسه وغيره من حيث انه قابل الحركة هو الحركة
والاشتباه في المتن حلين ترجمة النسخة اليونانية القديمة والنسخ الكثير اليونانية وهكذا كانت

نسخة الشارح آسپازيوس ونسخة ثمسطيوس واظن انها طبق النسخة التي كتبها المص بقلمه وكتب سمبلقيوس
كلا النسختين في شرحه حيث قال فيه ينقل هذا المتن بعبارتين لان عبارة نسخة آسپازيوس وثمسطيوس
وعبارة نسخ كثيرة يونانية هكذا وفعل الموجود بالقوة وينفعل حال كونه موجودا بالفعل لا من حيث انه
هذا الشيء بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة لكن عبارة نسخة اسكندر وفورفريوس هكذا وفعل الموجود
بالقوة وينفعل حال كونه موجودا اما انفه او غيره من حيث انه قابل الحركة هو الحركة قال ولم يكن اسكندر
جاهلا بعبارة نسخة آسپازيوس لكن رجح هذه النسخة وضم فصل الحركة اي قوله اما انفه او غيره فانه
يدل على ان بعض الحركة فعل المتحرك حركة ذاتية من نفسه كالنمو والذبول فانهما حركتان اي فعلان
من نفس النامي والذابل وكحركة الجسم الطبيعي بذاته في المكان وحركة الحيوانات بالشهوة والارادة
وعلى ان بعضها فعل المتحرك حركة قسرية كحركة الحجر الى الفوق بقوتنا وانا اظن ان هذه النسخة الثانية
المطابقة لاكثر النسخ اليونانية ليست طبق النسخة التي كتبها المص بقلمه وان المص لم يرد ان يعرف
الحركة ههنا تعريفا ابين من التعريف السابق والا لما اخره الى ههنا وضميمة اسكندر القاسمة للحركة الى الذاتية
والقسرية لا تري ان تكون مرادة للمص لان الظاهر ان مراده في هذا الفصل انما هو تعريف الحركة لا تقسيمها
فاظن ان اصل عبارة المص هو ما كتبه الشارح القديم آسپازيوس وثمسطيوس وكتبناه نحن
في المتن وغرضه منه ان يبين مراده من لفظ الفعل الواقع في تعريف الحركة فانه قد يطلق ويراد به
ما به الشيء هذا الشيء وبه يفعل اولا وبالذات وهو الفعل والصورة الجوهرية وقد يطلق ويراد به
ما يتصف به شيء وينفعل به لا على الاطلاق من حيث انه هذا الشيء بل من حيث انه متصف بصفة كذا
او كذا مثلا الصورة الجوهرية للماء فعل به يكون الماء ماء وبه ينفعل اولا وبالذات افعاله والحرارة
الحاصلة فيه من النار او الشمس فعل الماء ايضا لكن لا من حيث انه ماء بل من حيث انه قابل الحرارة فالمص
يقول الحركة فعل ما يوجد بالقوة وينفعل اي يتحرك حال كونه موجودا بالفعل لان ما ينفعل ويتحرك يجب
ان يكون موجودا بالفعل وليست الفعل الذي به يصير الموجود موجودا بل فعله من حيث انه
قابل للحركة وهذا القول بين اي معنى من معنيي الفعل اراد من لفظ الواقع في تعريف الحركة وانظر كيف
نور المص هذين المعنيين للفعل بالتمثيل حيث قال واقول من حيث انه كذا لان النحاس صنم بالقوة
الخ يعني فقد قلت ان الحركة ليست فعلا يصير به شيء هذا الشيء ومن حيث يصير به الشيء موجودا بل من حيث
ان هذا الشيء قابل للحركة وابين الآن هذا الفرق واقول من حيث انه كذا لان النحاس مثلا يمكن
ان يلاحظ بوجهين اي من حيث انه نحاس ومن حيث انه في قوة ان يتحرك ويصير صنما فالفعل الذي
به يكون النحاس نحاسا والفعل الذي به يصير النحاس صنما بعد ان كان في قوة ان يصير صنما متغايران
والحركة ليست فعلا بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني لان فعل النحاس من حيث انه نحاس ليس بحركة
بل صورته الجوهرية والحركة هو الفعل الذي به يصير النحاس صنما بالفعل بعد ان كان صنما بالقوة
ويثبت المص كون هذين الوجهين متغايرين في النحاس بقوله لان كون شيء نحاسا وكونه في قوة

في قوة ان يتحرك ليسا بامر واحد لان معنى كون شيء نحاسا وكونه في قوة ان يتحرك متغايران فلو لم يكونا
متغايرين بل امرا واحدا لكان الحركة فعل النحاس من حيث انه نحاس وهو ظاهر البطلان لان النحاس
يوجد في الخارج كثيرا ما ولا يوجد الحركة فالحركة فعل النحاس لا من حيث انه نحاس بل من حيث انه قابل
الحركة ومستعد لان يكون صنما **المتن العاشر قال المص** وظاهر في الضدين ايضا لان قوة ان يتصحح
شيء وقوة ان يتمرض متغايرتان والا لكان التمرض والتصحح واحدا لكن الموضوع والذي يتصحح
ويتمرض بلفظ كان او هو واحد ولما لم يكن واحدا كان اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد ظهر
ان فعل القابل من حيث انه قابل هو الحركة **اقول** قد بين ان موضوع الحركة يلاحظ بوجهين
من حيث ذاته ومن حيث انه قابل الحركة وبين انهما متغايران بالمفهوم والمعنى واوضح هذا بمثال
النحاس ويثبته الآن بالدليل ليعلم ان الحركة فعل الموجود من حيث انه قابل الحركة لا من حيث ذاته
فيقول وظاهر اي الفرق بين الوجهين ظاهر ايضا في الضدين لان قوة ان يتصحح شيء اي
ان يصير بالتدريج صحيحا بعد المرض وقوة ان يتمرض اي ان يصير بالتدريج مريضا بعد الصحة متغايرتان
ومثل بالبلغم والدم ونحن نمثل بدلهما ببدن الانسان لزيادة التوضيح فنقول يوجد في بدن الانسان
قوة ان يصير صحيحا بالتدريج بعد كونه مريضا ويوجد فيه ايضا قوة ان يصير مريضا بالتدريج بعد كونه
صحيحا وهاتان القوتان وان كانتا متحدتين بالموضوع لكنهما متغايرتان بالماهية والتعريف
لانه لو لم تتغايرا لما تغاير فعلهما ايضا لان القوى انما تمتاز بالافعال ولكان التمرض والتصحح
امرا واحدا وهو بديهي البطلان وبدن الانسان والذي يتصحح ويتمرض واحد بعينه بالنظر الى ذاته
فههنا ثلثة اشياء موضوع واحد بالنظر الى ذاته وقوة التصحح وقوة التمرض ثم اقول التصحح
حركة وكذا التمرض وليسا فعلين لبدن الانسان المتصحح والمتمرض من حيث انه بدن الانسان وليس
حركة التصحح فعلا له من حيث انه قابل للمرض وللحركة التمرض فعلا له من حيث انه قابل للصحة
بل التصحح من حيث انه قابل الصحة والتمرض من حيث انه قابل المرض فصح ما قلنا من ان الحركة فعل الموجود
بالقوة من حيث انه موجود بالقوة اي من حيث انه قابل للحركة لا من حيث ذاته وحصل المص هكذا
ولما لم يكن واحدا كما ان اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد ظهر ان فعل القابل من حيث انه قابل
هو الحركة يعني لما لم يكن الموضوع وقوة التمرض وقوة التصحح واحدا كما ان اللون الذي هو موضوع
المبصرية وقابل المبصرية ليسا بواحد ظهر ان الفعل الذي هو للقابل من حيث انه قابل هو الحركة مثلا
التمرض الذي هو فعل قابل التمرض من حيث انه قابل لان يتمرض هو الحركة واشار بقوله كما ان
اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد الى ان الموضوع الملحوظ من حيث ذاته كبدن الانسان من حيث
انه بدن الانسان والملحوظ من حيث انه قابل للشيء كبدن الانسان الملحوظ من حيث انه قابل التمرض
متغايران **ذكر بعض الاسولة مع اجوبتها** اعترض اولا بان ما قال المص ههنا من ان قوتي التمرض
والتصحح متغايرتان وما قال في المتن الرابع والثمانين من رابع الثمانية من ان قوة الضدين واحدة

متناقضان وكل كلامين متناقضين احدهما كاذب فاحد كلامي المص كاذب وثانيا بان كلامه هنا
مفيد لاجتماع الضدين في موضوع واحد في زمان واحد لانه جعل قوة التصحح وقوة التمرض ضدين
وجعل موضوعهما واحدا وكلاهما موجودان فيه في زمان واحد وكل كلام مفيد لاجتماع الضدين في
موضوع واحد في زمان واحد بط فكلام المص بط واجيب عن الاول بان المص يتكلم في المتن المذكور
من رابع الثمانية للقوة الانفعالية اي الهيولي ويقول انها تقبل الصورة وعدمها فعلى هذا يكون قوة واحدة
بعينها موضوعا للضدين اي المتقابلين تقابل العدم والملكة لانه قال نحن نقول ان هيولي الحار والبارد
الضدين وسائر الاضداد الطبيعية واحدة انتهى وكذلك السطح الواحد قد يكون محلا للبياض وقد يكون
محلا للسواد وهنا يتكلم للقوة القريبة التي تستعد بها المادة استعدادا قريبا لان تقبل صورة عرضية
معينة ولهذا تكون هذه القوة ناظرة الى شيء واحد واذا كانت الاشياء العارضة بسبب هذه القوى
متضادة تكون هي ايضا متضادة ولو تكلمنا للقوى الفاعلية فالقوة الارادية تكون فاعلة للاضداد
والقوى الفاعلية الطبيعية لا تكون فاعلة الا لاحد الضدين على التعيين مثل القوة الفاعلية للنار انما
تفعل الحرارة واليبوسة لا البرودة والرطوبة والقوة الفاعلية للماء انما تفعل البرودة والرطوبة
لا الحرارة واليبوسة كذا قال المص في المتن الثالث من تاسع الفلسفة الاولى واجيب عن الثاني بان
بعض الاضداد مطلق كالحرارة والبرودة والبياض والسواد وبعضها نسبية والضدان على الاطلاق
لا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد بالدرجات العالية اصلا ويمكن ان يجتمعا فيه بالدرجات السافلة منهما والضدان
النسبيان يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد معا كان انسانا واحدا بالشخص يكون مخدوما لمملوكه
وخادما لمخدومه وقوتا التصحح والتمرض ضدان نسبيان فيجتمعان معا في موضوع واحد بلا
لزوم امر محال ثم نقول ان اراد المعترض ان كلام المص مفيد لاجتماع متضادين على الاطلاق
فبط لان القوتين المذكورتين ليستا متضادتين على الاطلاق وان اراد ان كلامه مفيد لاجتماع
متضادين نسبيين فالصغرى صادقة لكن الكبرى كاذبة اذ ليس كل كلام مفيد لاجتماع الضدين
مطلقين او نسبيين في موضوع واحد في زمان واحد باطلا لوقوع اجتماع النسبيين كما مر المتن
الحادي عشر قال المص فظهر ان الحركة هذا وان التحرك يقع حين يكون هذا الفعل لا قبل ولا بعد لانه
يقع ان يفعل كل جسم في بعض الاوقات وان لا يفعل في بعضها كقابل الابتناء وفعل قابل الابتناء من حيث
انه قابل الابتناء لان هذا الفعل اما الابتناء او البيت واذا بني البيت فليس بقابل الابتناء بعد
وانما يبنى قابل البناء فوجب ان يكون الابتناء فعلا له والابتناء حركة وهذا الوجه يجري في سائر
الحركات اقول لما فرغ المص من بيان المراد من الفعل ومن قيد الحيثية الواقعين في تعريف الحركة حصل هنا
النتيجة لكل منهما وبين قيد الحيثية بمثال قابل الابتناء والابتناء فقال فظهر ان الحركة هذا وان التحرك
يقع حين يكون هذا الفعل لا قبل ولا بعد يعني ظهر ان الحركة هذا الفعل الذي بيناه في المتنين السابقين
انه ليس هو الفعل للموجود من حيث انه هذا الموجود بل هو فعل للموجود من حيث انه قابل للحركة

للحركة ولان تعلم هذا المقام كما ينبغي يجب ان تعلم امرين الاول ان قوله من حيث يمكن ان يسقط في العبارة
اليونانية الى قابل الحركة او الى الحركة فان سقط الى قابل الحركة يمتاز به معناه عن سائر المعاني الكائنة
في ذات قابل الحركة لان معاني قابل الحركة والموجود والجسم متغايرة كما ان كون النحاس موجودا وكونه
قابل الحركة بقوة ما ليس امرا واحدا كما قال المص في المتن التاسع مثلا الماء موجود جسم عنصر الى غير
ذلك والتسخن اي الحركة في السخونة ليس فعلا له من حيث انه موجود او جسم او عنصر والا لكان كل موجود
او جسم او عنصر متسخنا والتالي كاذب فكذا المقدم بل هو كذلك فعل الماء وكماله من حيث انه قابل التسخن
وهذا المعنى بينه المص في المتن التاسع واذا سقط الى الحركة يصير معناه على ما يساعده العبارة اليونانية
من حيث يوجد الحركة بالفعل في الحال في قابل الحركة فيحترز به عن زماني الماضي والاستقبال اللذين لا يكون
قابل الحركة متحركا بالفعل فيهما ويحصرها في الحركة الحاضرة والتوجه الى المنتهى وهذا المعنى اراد في هذا المتن
وان كان يراد معه المعنى الاول ايضا ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ايضا ان قابل الحركة يمكن ان يلاحظ
على ثلثة احوال الحال الاولى التي تكون اذا كان شيء متهيئا لتكون عليه كالاحجار والخشب بالنسبة الى
ابتناء البيت اذا لم يكن الابتناء والثانية تكون اذا تم العمل كما اذا تم البيت لان قابل الابتناء كالاحجار
والخشب وان لم تكن بالنسبة الى هذا البيت المصنوع بالتمام قابلة للابتناء كما قال المص في هذا المتن
لكنها قابلة للابتناء على الاطلاق اذ لا مانع ان يبنى عنها بيت اخر والحال الثالثة متوسطة بينهما ويكون
قابل الحركة في تلك الحال متحركا بالفعل بين المبداء والمنتهى في زمان الحال لا في زمان الماضي ولا في المستقبل
كالاحجار والخشب حين يبتنى منهما البيت ولم يتم بعد والحركة ليست فعلا لقابل الحركة الملحوظ بالحال
الاولى والثانية بل لقابل الحركة الملحوظ بالحال الثالثة ولهذا تكون فعلا لقابل الحركة من حيث انه قابل
الحركة وهذه الاحوال الثلث يمكن ان يلاحظ فيما قال المص وان التحرك يقع حين يكون هذا الفعل لا قبل
اي لا يقع قبل ان يكون هذا الفعل اي حين كان قابل الحركة متهيئا فقط لان يتحرك بالفعل كالاحجار
والخشب بالنسبة الى ابتناء البيت اذ لم يوجد فعل الابتناء حينئذ لانه ساكن في هذه الحال التي هي
الحال الاولى ولا بعد اي لا يقع التحرك بعد ان وجد هذا الفعل وتم كما اذا تم ابتناء البيت وحصل
البيت بالفعل تماما لان ما كان قابلا للحركة كالاحجار والخشب مثلا لا يكون قابلا للحركة والابتناء بالنسبة
الى هذا البيت المبني منهما بالفعل لانه اذا وجد البيت لا يكون الاحجار والخشب قابل الابتناء بالنسبة يمكن ان صح
اليه وهذه الحال هي الحال الثانية فبقي ان يقع ويوجد التحرك والحركة حين يوجد هذا الفعل لا قبل ولا بعد
وحين يتصف قابل الحركة به بالفعل بان يكون بين المبداء والمنتهى لا قبل ولا بعد كما هو حاله الثالثة
والى ما قلنا اشار المص معللا بقوله لانه يقع ان يفعل مبني للمفعول اي يحرك بفتح الراء كل جسم بالفعل
في بعض الاحيان كما يحرك الاحجار والخشب حين يحركهما النجار حين يضع بعضهما تحت بعض وبعضها
فوق اخر ويجعل بعضهما مماسا ببعض بحيث تترابط ولا تسقط وان لا يفعل ولا يحرك في بعضها
كما قبل الشروع في الحركة وبعد تمامها ثم مثل لبيان معنى الحيثية وقال كالابتناء وقابل الابتناء من حيث

من حيث انه قابل الابتناء يعني يوجد الابتناء حين يكون قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء يحتاج
على البانى بالفعل او الابتناء فعل قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء لان كلا العبارتين هكذا
شرح الشارح هذا القول وقال اقول ناس في شرحه واو عرف الحركة وبين اجزائه ببيان ههنا ان هذا
التعريف حسن ويستدل عليه بان قابل الابتناء من انه قابل الابتناء في قوة الابتناء وكل ما كان في القوة
يكون له فعل في بعض الاوقات فقابل الابتناء يكون له فعل في بعض الاوقات من حيث انه قابل الابتناء
وهذا الفعل اما البيت او الابتناء لكن البيت ليس فعلا القابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء لان
قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء يرجع الى الفعل حين يبتنى لكن اذا وجد البيت لا يمكن
ان يبتنى بعد فبقى ان يكون الابتناء فعلا القابل الابتناء من حيث انه كذلك والابتناء حركة ففعل
قابل الابتناء حركة فبعض الحركة فعل قابل الابتناء من حيث انه كذلك وهذا السبب جار في سائر
الحركات ايضا فظهر ان الحركة فعل لما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك وان شيئا انما يتحرك اذا
كان في هذا الفعل لا قبل لانه فيه بالقوة فقط لم يشرع في الحركة ولا بعد لانه ح لا يكون في القوة اصلا
لانه وصل الى المنتهى **الفصل الثاني في بيان صحة تعريف الحركة المذكور ورد تعريفات بعض القدماء**

المتن الثاني عشر قال المص وكونه ما قلنا صحيحا ظاهر من التعريفات التي قالها بعضهم لها ومن انه ليس
بسهل ان تعرف بوجه آخر لانه لا يمكن ان يضع احد الحركة والتبدل في جنس آخر اصلا ولم يصب الذين عرفوها
بوجه آخر وظاهر للناظرين ان بعضهم عرفوها بالغيرية وبعضهم باللامساواة وبعضهم باللاموجود
لكنه لا يجب ان يتحرك شيء من موضوعاتها بسببها مغايرا كان او لامساويا او لامساويا او لاموجودا
بل وليس التبدل الى هذا او من هذا اولى من مقابلاتها **اقول** لما فرغ من تحصيل النتيجة لكل من قيدي الفعل
والحيثية ومن بيان قيد الحيثية بالمثال شرع يبين ان تعريف الحركة الذي ذكره فيما سبق صحيح ويبين هذا برد
التعريفات التي ذكرها الاخرون وبعدم سهولة تعريفها بوجه آخر وبدفع السؤالات الواردة عليها بهذا
التعريف وفعل في هذا المتن ثلثة اشياء وضع مدعاه اولا ثم نقل ثلثة تعريفات من بعض القدماء وردها
من جهته فقال وكون تعريف الحركة الذي ذكرناه انه صحيحا جامعا للافراد ومانعا للاغيار ظاهر من التعريفات
الفاسدة التي عرفها بها بعض القدماء يعني صحة التعريف الذي ذكرناه ظاهر من دفع الايرادات الواردة
على التعريفات التي ذكرها بعض القدماء وعدم ورود شيء منها ومن غيرها على هذا التعريف الذي ذكرناه يعني
ان تعريفنا صحيح لانه لا يرد عليه شيء وكل تعريف لا يرد عليه شيء صحيح فتعريفنا صحيح ثم قال ويظهر كون تعريفنا
صحيحا من انه ليس بسهل ان تعرف بوجه آخر اي بتعريف آخر مركب من الجنس والفصل واثبت هذا بقوله
لانه لا يمكن ان يضع احد الحركة والتبدل في جنس آخر اصلا يعني ان تعريفنا هذا صحيح لانه مركب من الجنس والفصل
وكل تعريف مركب من الجنس والفصل صحيح فتعريفنا هذا صحيح اما الكبرى فظاهر من قوانين التعاريف واما
الصغرى فلانه لا يمكن ان يضع احد الحركة والتبدل في جنس آخر مغاير للجنس الذي وضعناه فيه واذا لا يمكن
ان يجد احد جنسا آخر لها مغاير للجنس الذي وجدناه لا يمكن ان يجد فصلها ايضا اذ الفصل انما يوجد بعد

بعد وجدان الجنس يعني ليس للحركة جنس وفصل مغايران للجنس والفصل الذي وجدناهما وذكرناهما
في تعريفها فهو مركب من الجنس والفصل ثم قال ولم يصب الذين عرفوها بوجه آخر يعني لم يصب القدماء
الذين عرفوها بانها الغيرية لان كل ما يتحرك يتغير والذين عرفوها باللامساواة فان المتحرك لا يتساوى
احواله بالنسبة الى المبدأ والمنتهى فانه ما يتحرك ما دام يتحرك يتقرب من المنتهى قربا ازيد مما كان يقرب
اليه اولا ويبعد عن المبدأ بعدا ازيد مما كان يبعد عنه اولا والذين عرفوها باللاموجود لانه لا يوجد
ما يتحرك اليه حين يتحرك شيء مثلا الماء المتحرك الى الحرارة لا يوجد الحرارة حين يتحرك ثم رد هذه التعريفات
الموضوع بقوله لكنه لا يجب ان يتحرك شيء من موضوعاتها مغايرا كان او لامساويا او لاموجودا اعلم انه يتحقق
في الحركة ثلثة امور موضوعها ومبدؤها ومنتهاها والمص رد كلا من التعريفات المذكورة بالنظر الى كل
واحد من الموضوع والمبدأ والمنتهى فرد اولا كل واحد بالنظر الى الموضوع بقوله لانه لا يجب ان يتحرك
شيء الخ يعني لو كانت الحركة غيرية او لامساواة او لاموجود الوجب ان يكون كل غير وكل لامساو وكل
معدوم متحركا لوجود تعريف الحركة اي الغيرية واللامساواة واللاموجود فيها لكن لا يجب ان يكون كل غير
متصف بالغيرية التي هي الحركة عند البعض متحركا لانه يوجد اغيار كثيرة متصفة بالغيرية كجميع الموجودات
فان كل واحد غير لآخر وليس شيء منها متحركا بسبب كونه متصفا بالغيرية وكذا توجد لامساوية كثيرة
متصفة باللامساواة كالبقة والفيل والانسان والفرس والهرة والفارة وامثالها مما لا يحصى فان
كل واحد منها لامساو للآخر وليس شيء منها متحركا بسبب كونه متصفا باللامساواة وكذا الكل شيء
لاموجود للآخر مثلا الانسان ليس موجودا هو الفرس مع انه ليس بهذا السبب متحركا وكذا السلوب
والاعدام الكلية لاموجودة مع انه ليس شيء منها بمتحرك ثم رده بالنظر الى منتهى الحركة ومبدئها بقوله
بل وليس التبدل الى هذا او من هذا اولى من مقابلاتها يعني لو كان الحركة والتبدل الغيرية او اللامساواة
او اللاموجود لوجب ان يكون الى شيء من هذه واللازم كاذب لان الحركة الى شيء من هذه ليست اولى من ان تكون
الى مقابلاتها لان الحركة الى الغير ليس اولى من الحركة الى الموافق ولا الحركة الى اللامساوي اولى من الحركة
الى المساوي ولا الحركة الى اللاموجود اولى من الحركة الى الموجود لان التكون حركة وتبدل الى الموجود
والفساد حركة وتبدل الى العدم فلهذا ليس كون الحركة غيرية اولى من كونها موافقة واتحادا وكونها
لامساواة ليس اولى من كونها مساواة وكونها لاموجودة ليس اولى من كونها موجودة ولو وجب
ان يكون الحركة اما من الغير او من اللامساوي او من اللاموجود لكن الحركة منها لا تكون اولى من ان تكون
من مقابلاتها فليس شيء منها بحركة **المتن الثالث عشر قال المص** وانما عرفوها كذلك لانها ترى
ان تكون غير محدودة لانها من مبادي الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي وهي غير محدودة لكونها
عدمية لانها ليست جوهرا ولا كيفا ولا شيئا من سائر المقولات **اقول** اي انما عرف بعض القدماء
الحركة بالغيرية وبعضهم باللامساواة وبعضهم باللاموجودة لانها غير محدودة ولا معينة فيجب
ان تعرف بامر غير محدود وكذا بقوله لانها من مبادي الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي عندهم مبادي

الترتيب الثاني غير محدودة عندهم لانها عدمية عندهم وكل عدمي غير محدود فمبادي الترتيب
الثاني غير محدودة فتكون الحركة غير محدودة البتة ويثبت كونها عدمية بقوله لانها ليست جوهرا
ولا كيفا ولا شيئا من سائر المقولات عندهم وكل ما كان كذلك عدمي فمبادي الترتيب الثاني عدمية
ولان تعلم هذا القول كما ينبغي يجب ان تعلم ان المص قال في الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة
ان الفيثاغورسيين الذين عرفوا الحركة بالتعريفات المذكورة جعلوا الاعداد مبادي جميع الموجودات
ولما راوا ان كلها يختتم في العشرة لانه كلما عدد جنس من الاجناس اي جنس كان فاذا انتهى التعداد
الى العشرة يرجع الى الوحدات قالوا اعداد العشرة اي المعدودات العشرة مبادي وعلل لجميع الموجودات
وقسموا اعداد العشرة الى نوعين وجعلوا لكل نوع منهما سلسلة وترتيبا وقالوا ان احدى السلسلتين
سلسلة صور الخيرات والموجودات وبالجملة سلسلة الاشياء التي يكون لها فرد وانها طبيعة محدودة
معينة والاخرى سلسلة الشرور والاعدام والاشياء التي ليست لها فرد وانها طبيعة محدودة
مقننة وسلسلة الخيرات العشرة الفيثاغورسية هي المحدود والفرد والواحد واليمين والمذكر
والسكون والمستقيم والنور والخير والمربع وسلسلة الشرور هي الغير المحدود والزوج والكثير واليسار
والمؤنث والحركة والمنحني والظلمة والشر والزائد من طرف واحد ومن هذا تعلم ان الحركة من مبادي
الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي وغير محدودة **المتن الرابع عشر قال المص** وانما يقال ان الحركة
غير معينة لانها لا يمكن ان توضع في الموجودات بالقوة ولا في الموجودات بالفعل على الاطلاق لانه
لا يجب ان يتحرك ما هو كم بالقوة ولا ما هو كم بالفعل **اقول** لما نقل في المتن السابق عن الفيثاغورسيين
ان الحركة غير معينة وكان الدليل الذي نقل عنهم فيه فاسدا والترتيبان اللذان اخترعوهما من قبيل
الخيالات الباطلة التي يعلم بطلانها بديهة بحيث لا ينبغي ان يلتفت اليه ويرد وكان كونها غير معينة مسلما
عنده اراد ان يثبته ههنا من نفسه فقال وانما يقال ان الحركة غير معينة الخ توضيحه ان الحركة غير محدودة
لانه لا يمكن ان نضعها في الموجودات بالقوة على الاطلاق ولا في الموجودات بالفعل على الاطلاق وكل
ما لا يمكن ان نضعها في الموجودات بالقوة ولا في الموجودات بالفعل على الاطلاق غير محدود فالحركة
غير محدودة واثبت الصغرى بايراد مثال من الحركة في الكم وقال لانه لا يجب ان يتحرك الخ يعني لو كانت
الحركة في الكم من الموجودات بالقوة على الاطلاق لوجب ان يتحرك كل ما كان في قوته ان يتحرك الكم اليه
والتالي باطل لانه يكون شيء في قوة ان يتحرك الى النمو مثلا ولا يجب ان يتحرك اليه لان الاغذية مثلا
ان ينمو بسببها الطفل ولا يتحرك في الحال وكذا لو كانت الحركة في الكم من الموجودات بالفعل على الاطلاق
لما تحرك شيء الى الكم ويثبت الكبرى بان كل موجود محدود يوضع اما في الموجودات بالقوة على الاطلاق
او في الموجودات بالفعل على الاطلاق لان الموجودات المحدودة تنقسم الى الموجودات بالقوة على الاطلاق
والى الموجودات بالفعل على الاطلاق فكل ما لا يمكن ان نضعها في الموجودات بالقوة على الاطلاق ولا في الموجودات
بالفعل على الاطلاق كما كانت الحركة كذلك غير محدود فالحركة غير محدودة **المتن الخامس عشر قال المص**

والحركة ترى ان تكون كمالا ما لكنه لا كامل لان قابل الحركة الذي هي فعل له لا كامل ولهذا يتعسر فهم ماهيتها
لانها يجب ان تكون اما عدما او قوة او فعلا على الاطلاق لكنه لا يمكن ان تكون شيئا منها فبقي ان تكون كما قلنا
كمالا ما لا كاملا مشكل الفهم لكن يمكن ان تفهم **اقول** لما كان لاحد ان يقول انت يا ارسطو قد قلت فيما سبق
ان الحركة كمال وفعل فباي وجه تقول ههنا انها ليست من الموجودات بالفعل اجاب بان كلا من قوليه صادق
لان الفعل والكمال على ضربين احدهما فعل وكمال كامل والاخر فعل وكمال لا كامل فالحركة كمال وفعل ما
لكنه لا كامل متوسط بين الكمال والفعل الكامل وبين القوة ولما اثبت فيما سبق كونها كمالا وفعلا ما
لم يتعرض لاثباته ههنا واثبت كونها لا كاملا بقوله لان قابل الحركة الذي هي فعل له لا كامل وكلما كان
قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كاملا تكون حركته ايضا كمالا لا كاملا لان الفعل والكمال يجب ان يكونا
كالموضوع الذي يكونان له لانه يجب ان يكون بينهما مناسبة لكن قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة
لا كامل لانه لم يكن له هذا الكمال اولا بالفعل واذا تحرك بالفعل من حيث يتحرك بالفعل لا يكون ايضا كاملا
لعدم وصوله الى المنتهى المطلوب فالحركة كمال ما لا كامل ولما كانت كمالا لا كاملا يتعسر فهم ماهيتها وتعريفها
ولهذا لم يعرفها الفيثاغورسيون وعلل تعسر تعريفها بقوله لانها يجب ان تكون الخ يعني لو لم تكن الحركة عسير
التعريف لوجب ان تكون عدما او قوة او فعلا على الاطلاق اي لوجب ان تكون عدم السكون كما قال الفيثاغورسيون
او امرا موجودا بالقوة على الاطلاق او امرا موجودا بالفعل كذلك لسهولة فهم تعريف كل منها اما لو
كانت عدما فلسهولة تعريف ملكتها اي السكون اذ الاعدام المضافة انما تعرف بالقياس الى ملكاتها
واما لو كانت امرا موجودا بالقوة على الاطلاق او امرا موجودا بالفعل على الاطلاق فلسهولة وجدان
جنس كل منهما وفصله واذا كان من حيث انها لا يمكن ان تكون شيئا منها اي لا عدم السكون كما قال الفيثاغورسيون
لان الحركة ليست عدم السكون بل الامر بالعكس اي السكون عدم الحركة كما قال في المتن السابع من ثامن
الثمانية ولا امرا موجودا بالقوة على الاطلاق ولا موجودا بالفعل على الاطلاق لما عرفت في المتن السابق
فبقي ان تكون كمالا لا كاملا عسير الفهم اي فهم ماهيتها وتعريفها لصعوبة وجدان جنس الامور اللاكاملة
وفصلها لكن ليست بمستحيل الفهم بل يمكن ان تفهم بوجدان جنسها وفصلها ولو بعسر كما وجدناهما
وعرفناها بهما فيما مر فعلم مما قرر من اول الفصل الى ههنا ان تعريفات القدماء للحركة فاسدة والتعريف
الذي ذكره المص صحيح **المتن السادس عشر قال المص** ويتحرك ايضا كما ذكر كل محرك يكون متحركا
بالقوة وعدم تحريكه سكونا لان ما يوجد فيه تحريك فعدم تحريكه او حركته سكون لان ان يفعل هذا
من حيث يفعله تحريك اياه ويفعل هذا بالتماس فينفعل معا فلهذا يكون الحركة كمالا للقابل الحركة
من حيث انه قابل الحركة **اقول** قال عامة شراح اليونان وابن رشد واقوناس واكثر شراح اللاتين
ان المص يعرف الحركة ههنا تعريفا ثانيا جديدا تبين ماهيتها بيانا ابين واظهر من بيان التعريف الذي
ذكره في المتن السادس لها وقالوا نسبة هذا التعريف الى الاول كنسبة التعريف المادي الى الصوري
والنتيجة الى المبدا والتعريف الذي ذكره ههنا هو كمال لقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة قالوا وحصله

المص هكذا المحرك اذا حرك شيئا يتحرك نفسه ايضا والمحرك الذي يكون لذلك هو الذي يكون له اولاً في القوة
ثم ينتقل الى الحركة ويكون عدم حركته سكونا له والذي يفعل ويحرك بالمس وانه ايضا ينفعل ويتحرك ايضا حين
يفعل ويحرك واذا كان الامر كذلك فمثل هذا المحرك متحرك ايضا ولهذا لا يكون الحركة كمال المحرك من حيث انه
محرك بل كمال المتحرك من حيث انه قابل للحركة كما قال المص في آخر هذا المتن ثم اذ قال في المتن الآتي ويعرض هذا
للمحرك بالمماسة يبين ان كون المحرك متحركا ايضا حين يحرك لا يكون له بالذات من حيث انه محرك والا لكان
كل محرك متحركا حين يحرك واللازم كاذب فهذا اللزوم بل يعرض له لانه يحرك وينفعل بالتماس الواقع
بينه وبين قابل الحركة ويبين كون التحرك عارضا للمحرك بما ذكرنا اولا ان هذا اي فعل المتحرك الذي هو حركته
يعرض للمحرك من مماسته التي يلزم منها ان ينفعل ويتحرك ايضا حين يفعل ويحرك فيكون تحركه وحركته هكذا
واقعا بالعرض ويبين عدم كونه له لذاته بان صورة ما تجري دائما ان يكون محركة كالصورة الجوهرية في التبدل
الجوهري والصورة الكيفية في الاستحالة والصورة الكمية في النمو والذبول لان هذه الصور علل ومباد
للحركة لان كل فاعل طبيعي يفعل ويحرك بصورته لان كل فاعل يفعل من حيث انه بالفعل كان الانسان الموجود
بالفعل يفعل انسانا بالفعل من الانسان بالقوة فلما كان كل جسم طبيعي بالفعل بصورته يلزم ان يكون الصورة
مبدا الحركة فيه اذ انما يكون جسم محركا من حيث انه ذو صورة يوجد بها بالفعل ولما كانت الحركة كمال الموجود
بالقوة كما ذكرنا اولا يلزم منها ان لا يكون الحركة كمال الشيء من حيث انه محرك بل من حيث انه متحرك هكذا قال القوناس
قال الشارح وانا لا اريد ان اتحقق ما قال لكن ستعلم حقيقة الحال مما سنذكر في شرح هذا المتن والآتي وبعد
هذا الشرح والبيان شرع الشراح ان يبينوا امرين احدهما فرق هذا التعريف من التعريف السابق والآخر سبب
ذكر هذا التعريف قال الاسكندر الافروديسي ان الاول على ما نقل عنه سمبلقيوس ان هذا التعريف الثاني
مغاير للتعريف الاول الذي هو كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لان التعريف الاول اعم من المعرف
اي الحركة لانه يوجد في جميع المقولات العشر مع ان الحركة لا توجد في جميعها مثلا يوجد التعريف الاول في الاضافة
فان عمروا اذا كان في يميني وانتقلت الى طرفه الآخر وصار في شمالي يتحقق فيه كمال الموجود بالقوة من حيث
انه موجود بالقوة ولكنه ليس بحركة لانها لا تكون في الاضافة على ما قال المص في المتن العاشر من خامس
الثمانية ونترجم على ما قال الاسكندر فنقول انه قال في شرح هذا المتن ويرى المص ان يعرف الحركة ههنا
تعريفا اظهر مما قال من انها فعل الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لان القوة توجد في كل مقولة لكن ليس
كل فعل للموجود بالقوة حركة ولهذا تكون الاشياء التي تكون بالقوة مضافة من حيث تخرج من القوة
الى الفعل كما ان الضعف تصير من القوة بالفعل ولا يجب ان يتحرك بل ان يأتي الى ما هو ضعف له فيصير
فعلا او كمالا من القوة ولا يتحرك لكن كل ما يتحرك يذهب من القوة الى الفعل وعلى هذا يكون من فعل الموجود
بالقوة وكماله من حيث انه بالقوة اعم من نفس الحركة انتهى ولما كان المص يعتقد ان التعريف الاول اعم
من الحركة المعرف وجب عليه ان يعرفها بتعريف مساو لها فعرفها بهذا التعريف الثاني المساوي لها وقال
هي كمال قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة ونقل زابارلا عن بعض شراح اللاتينيين عن ثمسطيوس ان المص

المص غير التعريف الاول الى الثاني لانه كان اعم من الحركة المعرف في نفس الامر بل لانه كان يرى ظاهرا اعم
منها ومظنة لان لفظ الموجود بالقوة صادق على كل مقولة وهذا التعريف لا يرى ان يكون اعم منها ومظنة
بل هو مساو لها وظاهر الدلالة لان قابل الحركة لا يصدق على كل مقولة بل هو على التي يكون الحركة فيها
فقط قال الشارح لكن كل من هذين التوجيهين بعيد عن الحق لان حاصلهما ان التعريف الاول اعم من المعرف
في نفس الامر او اعم منه بحسب الظاهر ولا يجوزه احد من المشائين فكيف يجوزه رئيسهم والدليل المنقول
عن اسكندر لا يثبت المطلوب لان اضافة العمود اليميني ليست بكمال الموجود بالقوة بل هي تسمية خارجية
وقال ابن رشد ذكر هذا الفرق ليعرف الحركة بهذا التعريف الآخر الذي هو اظهر من الاول لكن الاول
يبين ماهية الحركة بيانا ازيد من الثاني لانه صوري وهذا مادي انتهى ولهذا اجاب بعضهم عن السؤال
بانه لما كان التعريف الثاني اظهر كان ينبغي ان لا يذكر الاول لانه سعى بلا فائدة بان التعريف الاول
يبين ماهية الحركة بيانا ازيد من التعريف الثاني والثاني اظهر فذكرهما ليحصل كلتا الفائدتين هذا ما قالوا
قال الشارح اذا سلمنا ان هذا التعريف تعريف ثان كنا نقول ان الفرق بينه وبين الاول انه يمتاز
عن الاول بان الاول يبين ماهية الحركة يعني انها كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة والثاني يفيد
من الاول لمية كونها فعلا كذا بان يقال الحركة كمال القابل للحركة من حيث انه قابل الحركة وكل ما كان كذلك
فهو كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لان قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة موجود بالقوة
فالحركة كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة ويتمثل هذا عمل المص في ثاني النفس فانه عرف النفس
تعريفا اولا في المتن السابع منه بانها كمال اول للجسم الطبيعي الآلي ثم حكم في المتن الثاني عشر منه ان الحد
المفيد للعلم لا يجب ان يبين ماهية الشيء فقط بل يجب ان يأتي ايضا بالوجه الذي صار لاجله حدا قال
فيه لانه لا يجب ان يبين الحد المعرف للماهية فقط بل ان يكون علة لها ومبينا اياها ولهذا سعى بعده
وذكر تعريفا ثانيا في المتن الثاني عشر منه وقال النفس هي التي نعيش به الخ وبهذا التعريف يثبت
ان الاول لم صار النفس كمالا اول للجسم الطبيعي الآلي بان يقال النفس شيء نعيش به وكل ما نعيش به
كمال اول للجسم الطبيعي الآلي فالنفس كمال اول للجسم الطبيعي الآلي فكما ذكر المص التعريف
الثاني للنفس فيه ليثبت به الاول كذلك ذكر ههنا التعريف الثاني ليثبت به الاول قال هكذا كنت
لاحظت اولا على تقدير تسليم كون هذا التعريف مغايرا للاول كما ذهب اليه عامة الشراح لكني ظننت
ان المص لم يرد ان يعرف الحركة ههنا تعريفا ثانيا جديدا مغايرا لما ذكر اولا لان هذا التعريف الذي قال
هؤلاء الشراح انه ثان جديد مغاير لما ذكر اولا قد ذكر المص في المتن التاسع حيث قال وفعل ما يوجد
بالقوة ويفعل اذا كان موجودا بالفعل لا من حيث ذاته بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة على ما قال
هؤلاء في شرح المتن المذكور فكيف يكون جديدا ثانيا مغايرا لما ذكر اولا ثم ان المص يقول في المتن
الثامن عشر ان الحركة كمال القابل للحركة من المحرك وفي المتن الثالث والعشرين ان الحركة كمال الفاعل
والمنفعل بالقوة من حيث انهما بالقوة فمن يعتقد ان يكون هذه التعريفات متغايرة جديدة بل كلها

واحدة بالمعنى والمآل متغايرة بالعبارات بل مراده سوى ما ذكروا فانه لما اشار في المتن الثاني
الى السؤال بانه لما كان كل محرك بالكسر طبيعي يحرك بالكسر حين يحرك بالفتح وكل محرك بالكسر ان كان
موجودا بالفعل كان يحرك بالضرورة ان تكون الحركة كمالا للموجود بالفعل لا للموجود بالقوة كما عرفت
واجاب عنه فيه بان المحركات التي تحرك بالكسر حين تحرك بالفتح مختلطة من القوة والفعل فتحرك بالكسر
من حيث انها بالفعل وتحرك من حيث انها بالقوة اراد ان يبين ههنا مفصلا كيف يكون المحركات التي تحرك
فذكر في هذا المتن احوالا ثلثا للمحرك الذي كان يتكلم له ثم حصل نتيجة الجواب فقال مشيرا الى الحال
الاولى ويتحرك كما ذكر كل محرك يكون متحركا بالقوة وهذه الترجمة طبق عبارته اليونانية والتراجم
اللاتينية التي ذكر فيها لانه كان قابل الحركة غير مطابق لها فليس معنى عبارته ما قالوا من ان المحرك الذي
اذا حرك يتحرك هو الذي ينتقل من القوة الى فعل التحريك لان يحرك قالوا وانما قال كذا ليخرج الصور
المجردة التي تحرك افلاكها حال كونها غير متحركة لانها لا تنتقل من القوة الى فعل التحريك بل يحركها دائما
بل معناها ان المحرك الذي اذا حرك يتحرك هو الذي يحرك بحيث يكون قابلا لان يتحرك مع كونه محركا
مثلا النار تحرك الماء الى الحرارة وهي ايضا قابلة لان تحركها الماء ويؤثر فيها بان يطفئ كلها او لا اقل بعضها
بخلاف المحركات التي لا تتحرك حين التحريك اصلا فانها لا تكون قابلة لان تتحرك فان العقول المحركة للافلاك
لا تحركها الافلاك وحالة الثانية هو ما قال وعدم تحريكه سكونا ويثبت هذه الحال بان ما يوجد فيه تحريك
فعدم تحريكه سكون او قل عدم حركته سكون لها علاقة عبارته اليونانية لها الكن هذا الاثبات يمكن ان يكون
بيانا للحال المحرك والمتحرك لان السكون عدم الحركة او التحريك كما قال في المتن السابع من تمام الثمانية
لان الذي يقدر ان يتحرك ولا يتحرك بالفعل يقال انه ساكن وكذا الذي يكون قابلا للحركة ولا يتحرك يقال
انه ساكن وهذه الحال لا توجد في العقول المحركة دائما للافلاك لانه لا يوجد فيها عدم التحريك اصلا
ثم يثبت ما ادعى ولا من قوله ويتحرك كل محرك يكون قابلا للحركة بقوله لان ان يفعل شيئا الخ ويشير
الى الحال الثالثة بقوله ويفعل بالمماسة اي يحرك لمماسة المحرك المتحرك فيمسه المتحرك ايضا فينفعل
اي يتحرك المحرك معا اي مع كونه فاعلا ومحركا فاذا حرك يتحرك ويكون صاحب الحركة من المحرك بالفتح
كما يكون المحرك بالفتح صاحب الحركة من المحرك بالكسر وهذه الحال ايضا لا توجد في العقول المحركة للافلاك
فانها لا تحركها بالمس فلا تنفعل ولا تتحرك ولا تكون اصحاب الحركة كما سيبين في المتن الثالث والاربعين
من تمام الثمانية والحاصل ان المحركات التي تتحرك حين تحريك الاجسام لان الاحوال المذكورة انما توجد فيها
ثم استنتج وقال فلهذا يكون الحركة كمالا للقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة اي لان المحرك الذي يتكلم
له لا ان يكون من احوال ثلثة مذكورة اي يكون قابلا للحركة وقابلا لان يسكن من التحريك ويتحرك اذا
مس المتحرك يكون الحركة كمالا القابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كمالا للمتحرك من حيث انه محرك
ومن حيث انه بالفعل **المتن الرابع عشر قال المص** ويعرض هذا بتماس المحرك فينفعل معا ولكن
دائما صورة ما اما هذا او كيفا او كما وهي مبدأ الحركة وعلتها اذا حرك كما ان الانسان الموجود

الموجود بالفعل يفعل انسانا من حيث انه موجود **اقول** قال الشارح يجيب عن سؤال مقدر ويذكر
حال الرابعة للمحرك الذي كلامنا فيه فانه لما قال في المتن السابق ان المحرك يتحرك اذا حرك يفعل النتيجه
التحريك بالتماس اي يحرك بالتماس فيتحرك هو ايضا كان لاحد ان يسأل هل يكون هذا ثابتا بالذات
لكل محرك ولازما له ام لا اجاب باختيار الشق الثاني وقال ويعرض هذا اي التحريك بمماسته
المحرك يعني ان كون المحرك محركا للمتحرك بمماسته المتحرك ومس المتحرك اياه لا يتحقق في كل محرك بالذات
وليس لازما له بل انما يتحقق في المحرك الجسمي الطبيعي الذي كنا نتكلم له فاذا حرك مثل هذا المحرك
الطبيعي الجسمي بالمس فينفعل اي فيتحرك هكذا ايضا معا لانه يمسه المتحرك ايضا بخلاف محركات
الافلاك فانها لا تمس الافلاك ولا تمسها الافلاك فلا تنفعل منها ولا تتحرك ثم وضع الحال
الرابعة للمحرك الجسمي الذي اذا حرك يتحرك حيث قال ويملك المحرك الذي اذا حرك يتحرك
اي الجسمي صورة ما اما هذا اي جوهرا اي صورة جوهرية او كيفا او كما والصورة مبدأ الحركة
وعلتها وسبب هذه الحال ظاهر فان كل جسم انما تحرك ويفعل من حيث انه موجود بالفعل وهو
يوجد بالفعل بصورته وهذه الصورة اما هذا اي جوهر اي صورة جوهرية كما في التبدل الجوهري
كما اذا فعل النار بصورتها او وجد نارا اخرى او كيف كما في الاستحالة كما اذا سخن النار بصورة
حرارتها الماء او كم كما في النمو والذبول فان الجسم النامي ينمو فيه يذبل بصورة الكم كما حكم به
المص في المتن الحادي والثلثين من اول الكون والفساد وفي المتن السابع والاربعين
من ثاني النفس والمص مثل ههنا بمثال واحد يكون فيه الصورة الجوهرية مبدأ وعلة للحركة
وقال كما ان الانسان الموجود بالفعل يفعل انسانا من حيث انه موجود بالقوة لان كل احد
من العقلاء يعلم ان الانسان يلد بصورته التي هي مبدأ وعلة فاعلية كالذي به انسانا آخر ويفرق
المص ههنا المحركات الجسمية التي اذا حركت تحركت وتنفعل من المحركات اللاجسمية [illegible]
اللامتحركة بان المحركات الجسمية تملك دائما صورة ما فتكون مركبة بالضرورة والمحركات اللاجسمية
لا تملك صورة ما بل هي صور وبسائط وانما بين حال المحركات التي اذا حركت تحركت ايضا هكذا
مفصلا ليظهر ان الحركة كمال قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كمال المحرك **الفصل الثالث**
في ان الحركة في المتحرك وفي ان الفعل والانفعال حركة واحدة بالعدد وفي الخارج متغايران
في الذهن المتن الثاني عشر قال المص ومما ذكرنا [illegible] ظهر ان الحركة توجد في المحرك بالفتح
لانها فعل له من المحرك وفعل المحرك ليس امرا مغايرا له لانه يجب ان يكون فعلا لكل منهما لان هذا
محرك بالقوة من حيث انه يقدر ان يحرك وهذا محرك بالفعل من حيث انه يفعل ويحرك بالفعل
لكنه فاعل المحرك بالفتح فيجب ان يكون فعلهما واحدا لانه كما ان البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين
الى الواحد واحد في الخارج لا بالتعريف والصعود والهبوط واحد فيه لا بالتعريف كذلك فعل
المتحرك والمحرك **قال** لما بين اولا صحة تعريف الحركة الذي ذكره وبرر تعريفات القدماء لها وعدم

ورود الاسولة الواردة على تعريفاتهم عليه اراد ان يبين صحته ايضا بان دفاع شبهتين مشهورتين
في زمانه غير محلولتين فيه فاشار في هذا المتن اليهما مع دفعهما والشبهة الاولى هي ان الحركة
هل توجد في المحرك بالكسر ام في المحرك بالفتح والى دفع هذه الشبهة اشار بقوله ومما ذكرنا ظهر
ان الحركة توجد في المحرك بالفتح يعني ظهر من التعريف الذي ذكرنا ان الحركة انما توجد في المحرك بالفتح
لا في المحرك بالكسر لان الحركة فعل المحرك بالفتح وكماله كما ظهر من تعريفها وفعل كل شيء وكماله انما
يوجد في الشيء الذي يكون له فهي في المحرك بالفتح لا في المحرك بالكسر لكنها لما اوجدها المحرك في المحرك
بالفتح يكون معلولا له موجودا في المحرك بالفتح لانها فعل وكمال له والشبهة الثانية هي ان فعل
المحرك بالكسر وفعل المحرك بالفتح اي التحريك والتحرك هل يكونان متغايرين في الخارج ام واحدا
واشار الى دفعها بقوله وفعل المحرك بالكسر اي التحريك ليس مغايرا له اي لفعل المحرك بالفتح اي
التحرك يعني انهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن فان تعريف الفعل هو التأثير في شيء وتعريف
الانفعال هو التأثر من شيء واثبت كونهما واحدا في الخارج بقوله لانه اي فعل المحرك يجب ان يكون
فعلا لكل منهما اي المحرك والمحرك الساعيين معا لحصول الحركة بالايجاد والقبول واثبت كونه
فعلا للمحرك بالكسر بقوله لان هذا الشيء محرك بالقوة من حيث انه يقدر ان يحرك يعني نحن نسمي شيئا
محركا بالقوة بسبب انه قادر لان يحرك وهذا محرك بالفعل من حيث انه يفعل ويحرك بالفعل يعني
ونسمي شيئا محركا بالفعل بسبب انه يحرك بالفعل فكلما كان المحرك بالكسر ينتقل من القوة الى الفعل
حين يحرك قابل الحركة بالفعل يكون له فعل وكمال من حيث انه يفعل ويوجد الحركة فيه وفعل هذا
وكماله حركة وكذلك بالفتح كان اولا في قوة ان يحركه المحرك ثم نقله المحرك الى الفعل الذي يتحرك
به فيكون له هذا الفعل والحركة بعينه لانه انما ينتقل الى الفعل والحركة بفعل المحرك لا بشيء آخر
والى هذا اشار المص بقوله لكنه اي المحرك فاعل المحرك بالفتح يعني انه فاعل الفعله وحركته فيجب
ان يكون فعلهما اي التحريك والتحرك واحدا في الخارج ونور هذا بمثال البعد فقال لانه كما ان البعد
من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى الواحد واحد في الخارج وان البعد من الواحد الى الاثنين متغاير
للبعد من الاثنين الى الواحد في الذهن لانه من حيث تحركنا من الواحد الى الاثنين يحصل الضعف
ومن حيث تحركنا من الاثنين الى الواحد يحصل النصف وكما ان الطريق للصعود والهبوط واحد
في الخارج واثنان في العقل لانه من حيث نصعد فيه يسمى صعودا ومن حيث ننزل يسمى هبوطا
فكذلك ههنا فعل المحرك والمحرك اي التحريك والتحرك امر واحد في الخارج متعدد في الذهن
فمن حيث ينسب الى المحرك بالكسر يسمى فعلا وتحريكا ومن حيث ينسب الى المحرك بالفتح يسمى انفعالا
وتحركا **المتن التاسع عشر قال المص** وفيه اشكال منطقي لانه يجب ان يكون كمال الفاعل وكمال
المنفعل متغايرين لان ذلك فعل وهذا انفعال وعمل ذلك وغايته جعل وعمل هذا وغايته
مجعولية لكن لما كان كل واحد منهما حركة فان كانا متغايرين ففي اي موضوع يوجدان لانه اما ان يوجد

(margin: المحرك)
(margin: فيما)

ان يوجد كلاهما في المنفعل والمحرك بالفتح او يوجد الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل وان وجب
ان يسمى هذا ايضا فعلا يكون مشتركا لفظيا ولكن ان كان هذا يلزم ان يكون الحركة في المحرك بالكسر
لان المعنى واحد في المحرك بالكسر والمحرك بالفتح فيلزم ان يتحرك كل محرك او لا يتحرك ذو الحركة (margin: او ملاحد)
وان كان كلاهما في المحرك والمنفعل والتعليم والتعلم اللذان هما اثنان في المتعلم يلزم ان لا يكون فعل كل
واحد منهما فيما هو له وثانيا ان يتحرك شيء بحركتين معا وهو غير معقول لانه يلزم ان يكون التبدل لان
لشيء واحد والى صورة واحدة وهو محال وهل يكون كلاهما كلاهما امرا واحدا والا لكان كمال المختلفين
بالنوع واحدا بعينه وهو غير معقول وكان التعلم والتعليم واحدا والانفعال والفعل واحدا وان
يلزم على من يتعلم وان يفعل على من ينفعل وكان يجب ان يتعلم كل معلم وينفعل كل فاعل وهو ظاهر
البطلان **اقول** يعترض على ما قال في المتن السابق من ان كمالي المحرك والمحرك اي التحريك والتحرك
امر واحد في الخارج بان فيه اشكال منطقي اي لفظي غير مطابق للواقع لانه يجب ان يكون كمال الفاعل
اي تحريك المحرك وكمال المنفعل اي تحرك المحرك بالفتح متغايرين في الخارج ثم اثبت هذا الوجوب
اولا بقوله لان ذلك فعل وهذا انفعال اي كمال الفاعل اي المحرك وتحريكه فعل وتأثير وكمال
المنفعل اي المحرك بالفتح وحركته انفعال وتأثر والفعل والانفعال ليسا بامر واحد في نفس الامر
بل هما من الاجناس العالية المتخالفة في نفس الامر بل هما متغايران فيه فكمال المحرك والمحرك اي
التحريك والتحرك ليسا بامر واحد في نفس الامر بل هما متغايران فيه ثم اثبته ثانيا بان عمل كمال (margin: ذلك اي عمل)
الفاعل والمحرك وغايته جعل شيء بجعل التحرك في المتحرك وعمل هذا اي عمل كمال المنفعل والمتحرك
وغايته مجعولية شيء وتأثره كقبول التحرك في نفسه من المحرك بالكسر والافعال التي تتغاير اعمالها
وغاياتها متغايرة لان الافعال تتنوع باعمالها وغاياتها ويظهر اختلافها باختلافها فكمال المحرك
بالكسر وكمال المحرك بالفتح اي التحريك والتحرك متغايران في الخارج ثم قال في رفع هذا الاشكال
لكن لما كان كل واحد منهما حركة فان كانا متغايرين ففي اي موضوع يوجدان يعني لما كان كل واحد
من الكمالين المذكورين اي الفعل والانفعال كما استفيد من المتن السابق ويجيء في المتن الثالث
والعشرين هو ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل الموجودين بالقوة من حيث انهما موجودان بالقوة
فان كانا حركتين متغايرتين كما اثبته المعترض في هذا المتن ففي اي موضوع يوجدان يعني لا يمكن
ان يوجدا في شيء على هذا التقدير لانه لا يخلو اما ان يوجد كلاهما في المحرك بالفتح والمنفعل ويكون
الكمال الذي هو فعل مقابل للانفعال في المحرك بالكسر والفاعل والكمال الذي هو انفعال في المحرك
بالفتح والمنفعل ولبداهة عدم امكان كونهما معا في المحرك بالكسر لم يذكر شق كونهما معا فيه والتالي
بط بكلا قسميه فكذا المقدم وقبل ان يبين بطلان التالي اجاب بقوله وان وجب ان يسمى هذا اي
الانفعال ايضا فعلا يكون مشتركا لفظيا عن سؤال مقدر واقع للدفع المذكور باختيار الشق
الاول تقرير السؤال المتحرك موضوع للحركة ومادتها المنفعلة بها وكل موضوع ومادة حلة

مادية للاشياء التي يكون فيه وكل علة مادية تفعل الفعل وتقبله فالمتحرك يفعل الفعل ويقبله فيكون الفعل
والانفعال فيه وتقرير الجواب ان العلة المادية لا تفعل ولا تؤثر في شئ بل انما تقبل الفعل وتنفعل به فان
وجب ان يسمى الانفعال ايضا فعلا يكون الفعل مشتركا لفظيا اي مجازا فيه وكلامنا في الفعل الحقيقي الذي
هو مقابل للانفعال وهو واحد من المقولات العشرة وانما فسرنا المشترك اللفظي بالمجاز لانه المراد
ههنا لان المشترك اللفظي عند المص شامل للمشترك اللفظي المشهور والمجاز ولذلك
ثم بين بطلان القسم الثاني بقوله لكن لو كان هذا اي لو كان الكمال الذي هو فعل مقابل للانفعال اي
التاثير والتحريك في المحرك بالكسر والفاعل والكمال الذي هو انفعال مقابل للفعل اي التاثر
والتحرك في المحرك بالفتح وكمال الفاعل حركة ككمال المنفعل يلزم ان يكون الحركة في المحرك بالكسر لان
المعنى اي تعريف الحركة واحد في المحرك والمتحرك فان تعريفها كمال الموجود بالقوة من حيث هو كذلك
وهو صادق على تحريك المحرك بالقوة او حرك بالفعل كما علم من المتن السابق فيلزم ان يكون في كل
محرك حركة لانه ان كان فيه الكمال الذي هو حركة يكون فيه الحركة ايضا كما اذا كان في المتحرك الكمال الذي
هو حركة يكون فيه الحركة ايضا ولو كان في كل محرك حركة يجب اما ان يكون كل محرك متحركا لان كل ما يكون فيه
حركة يتحرك او ان لا يتحرك بعض الاشياء التي توجد فيها الحركة والتالي بط بقسميه فكذا المقدم اي كون
الكمال الذي هو فعل مقابل للانفعال في المحرك والكمال الذي هو انفعال مقابل للفعل في المتحرك باطل
ثم بين بطلان القسم الاول بقوله وان كان كلاهما الكمالان في المتحرك والمنفعل والتعليم والتعلم اللذان
هما اثنان في المتعلم يلزم ان لا يكون الفعل المعين لكل منهما فيما هو فعل وكمال له لان الفعل هو الكمال
اي التحريك والتعليم فعل المحرك والمعلم بلا ريب فلو كان في المتحرك والمتعلم لا في المحرك والمعلم يلزم
بالضرورة ان لا يكون الفعل المعين للفاعل المحرك والمعلم فعلا للمحرك والمعلم بل لغيره اي المتحرك
والمتعلم لان الفعل انما يكون لما يوجد فيه لا لما لا يوجد فيه واللازم بط فكذا الملزوم ويلزم ثانيا ان
يتحرك شئ اي المتحرك بحركتين متغايرتين معا لانه يوجد فيه الفعل والانفعال اللذان هما حركتان
متغايرتان وكل ما توجد فيه حركتان متغايرتان معا يتحرك بهما معا لان الحركة اذا وجدت في شئ يتحرك
بها البتة وهو غير معقول اي باطل لانه يكون التبدل لان المتضادان اللذان يكون احدهما من
مقولة الفعل والاخر من مقولة الانفعال المتضادين المتباينين في شئ واحد اي المتحرك معا وهو
محال ويكونان الى صورة واحدة اي يكون هذا التبدل لان المتضادان منتهيين الى صورة واحدة بالعدد
كان يكون التبيض والتسخين مثلا منتهيين الى كيفية واحدة فقط وهو مشتمل على التناقض لان الحركة لما كانت
تتحد وتختلف من المنتهى كما سيجئ يكون الحركتان المذكورتان واحدة ولا واحدة فلا يمكن ان يكون الكمالان
اي الفعل والانفعال في المتحرك معا واذا لم يمكن ان يوجد الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل
ولا ان يوجدا معا في المنفعل على تقدير التغاير في الخارج ثبت انهما ليسا بمتغايرين فيه ثم لما كان
لاحد ان يلزم ويقول ان كمال المحرك والمتحرك ليس كمالين وحركتين بل كمال واحد وحركة واحدة

اي صح
قوله ثم بين بطلان القسم الاول اي من تالي بين الدليل السابق الذي فيهما بطلان قسمه الثاني من تالي الدليل المذكور قريبا واما القسمان فلم يبين بطلانهما لظهوره

معلوم واسرار المصنف الى ... على ... المصنف ...

واحدة اشار المص الى رده مستفهما استفهاما انكاريا بقوله فهل يكون كمالهما امرا واحدا
اي لا يكون واستدل على نفيه اولا بقوله والا لكان كمال المختلفين بالنوع واحدا بعينه يعني وان كان كمال
المحرك والمتحرك امرا واحدا لكان كمال المختلفين اي تحريك المحرك وتحرك المتحرك المختلفين بالنوع
والجنس العالي من حيث انهما محرك ومتحرك كمالا واحدا وهو غير معقول اي مخالف لمقتضى العقل
والبرهان وثانيا بانه لو كان الفاعل والمنفعل امرا واحدا في الخارج لكان الانفعال الذي في طرف
المنفعل والمفعول عين الفعل الذي في طرف الفاعل ولكان التعلم الذي في طرف المتعلم عين التعليم
الذي في طرف المعلم ولكان ان يعلم المعلم احدا عين ان يتعلم وان يفعل شئ امرا عين ان ينفعل
في هذا الشئ وكان يجب ان يتعلم كل معلم وان ينفعل كل فاعل والكل ظاهر البطلان لانه اذا علم احد
فهو عالم بالفعل واذا تعلم فهو ليس بعالم بالفعل بل بالقوة فيلزم ان يكون عالما وان لا يكون عالما
في زمان واحد وهو تناقض مستحيل وكذا اذا فعل يكون فاعلا بالفعل واذا انفعل لا يكون فاعلا
بالفعل فيلزم ان يكون فاعلا بالفعل وان لا يكون فاعلا بالفعل في زمان واحد وهو تناقض مستحيل
ايضا المتن العشرون قال المص لكن كون فعل شئ في اخر ليس غير معقول لان التعليم فعل المعلم
لكنه في شئ وليس بمنفصل عنه بل هو له فيه ولا يمنع شئ ان يكون فعل اثنين امرا واحدا بعينه لا
من حيث انه واحد كاللباس والكسوة بل كما يكون ما يكون بالقوة بالنسبة الى ما يكون بالفعل اقول
قال الشارح اختار المص ان كمال المحرك وكمال المحرك اي الفعل والانفعال حركة واحدة في الخارج
لا اثنان متغايران فيه لكن من حيث انها صادرة من الفاعل المحرك تسمى فعلا وتحريكا ومن حيث انها تقبل
في المنفعل المتحرك تسمى انفعالا وتحركا وانما يتغايران في الذهن بالتعريف فان الفعل هو التاثير
في شئ والانفعال هو التاثر من شئ كما اختاره في المتن الثامن عشر وبينه بالبعد من الواحد الى
الاثنين ومن الاثنين الى الواحد وبالصعود والهبوط وفي هذا اي من كونهما واحدا في الخارج
واثنين متغايرين في الذهن بالتعريف يعرف ضعف الدليل الذي اورده المعترض في اول اعتراضه
مقابلا لما ادعاه المص من اتحادهما في الخارج لان فعل كمال الفاعل والمحرك وغايته وفعل كمال
المنفعل والمحرك وغايته ليسا اثنين في الخارج بل متحدين فيه وكانه علم انه سلم ما قيل في دفع
الاشكال من انه لا يمكن ان يكون كمال الفاعل والمحرك اي الفعل في الفاعل والمحرك وكمال المنفعل
والمحرك بالفتح اي الانفعال في المنفعل والمحرك ولهذا اجاب عن الادلة التي تدي ان تكون مقابلة
لرأيه وكان يلزم من الدليل الاول منها هو انه لو كان كمال المحرك والمتحرك في المتحرك لكان فعل احدهما
في الاخر وهو محال فانكر المص استحالة كون فعل احدهما في الاخر فقال لكن كون فعل شئ في آخر ليس
غير معقول واثبت هذا بقوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شئ وليس بمنفصل عنه اي المعلم بل هو له
اي التعليم للمعلم فيه اي في الشئ اي المتعلم يعني ان كون فعل شئ وكماله في آخر يلاحظ على ضربين
الاول كونه في اخر بحيث ينقطع وينفصل عنه ويوجد في آخر وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون فعل شئ ما

وكالة في آخر لانه فعل شيء وكالة لما كان عرضا له لا يمكن ان ينتقل عنه الى موضوع آخر والثاني ان يصدر الفعل والكمال عن شيء بحيث لا ينفصل عنه بل يبقى قائما به ولكن يقبل في آخر ويتعدى منه اليه والى هذا الثاني اشار بقوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شيء وليس بمنفصل من المعلم بل هو فعل له غير يعني التعليم فعل المعلم الاستاذ لكن يقبل ويوجد في المتعلم وليس منفصلا من المعلم بل هو فعل له باق معه متعلق في المتعلم وسببه ظاهر لان فعل الفاعل لا ينتهي الى الفاعل ولا يتجاوز اليه بل الى المنفعل ولهذا يتعدى منه ويقبل فيه وكان الدليل الآخر لو كان فعل المحرك والمتحرك في المتحرك لكان كمال المختلفين بالنوع واحدا بعينه وهو غير معقول فاجاب عنه بقوله ولا يمنع شيء [illegible] ان يكون فعل اثنين واحدا بعينه يعني لا يمنع شيء ان يكون فعل احد شيئين مختلفين بالنوع والجنس لكن لا بوجه يكون به [illegible] مدلول اللباس والكسوة واحدا بلا فرق بل يكون لاحدهما كالموجود بالقوة وللآخر كالموجود بالفعل المتن الحادي والعشرون قال المص ولا يلزم ان يتعلم المعلم ولا ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا لكن لا بحيث يكون تعريفهما المفيد للماهية واحدا كاللباس والكسوة بل كالطريق من ثيبا الى آثينة ومن آثينة الى ثيبا كما ذكر اولا لانه لا يكون الجميع واحدا في الاشياء التي تكون بوجه ما واحدا بل انما يكون واحدا في الاشياء التي تكون ماهيتها واحدة وان كان التعليم والتعلم عينا لا يلزم ان يكون ان يتعلم وان يعلم عينا كما لا يلزم ان كان مسافة الموضعين المتباعدين واحدة ان يكون ان يبعد من هنا الى هناك ومن هناك الى هنا واحدا وعينا اقول يجيب بهنا عن الاولة الثلثة الاخيرة المذكورة بعد قوله وهو غير معقول بطريق اللف والنشر المشوش لانه يجيب بهنا عن الاخيرين وفي المتن الآتي عن الاول وكان الدليل الاخير هكذا لو كان كمال الفاعل والمحرك وكمال المتحرك والمنفعل كمالا واحدا لوجب ان يتعلم كل معلم وينفعل كل فاعل وهذا ظاهر البطلان لانه ان كان يتعلم يكون صاحب العلم وان تعلم لم يكن صاحب العلم بل يجتهد ان يحصله فاجاب المص بهنا بمنع الملازمة اعلم ان عبارة جميع النسخ اليونانية كانت هكذا ولا ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا اي ولا يلزم ان يتعلم المعلم ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا لكن لا بحيث يكون تعريفها واحدا وهكذا ترجمه اللاتيني وقال الشارح اني اظن انه ينبغي ان يكون العبارة هكذا ولا ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا او يكون المعنى لا يجب ان يتعلم المعلم ولا يجب ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا وهذا المعنى اطبق بالملازمة المذكورة قال وانما ظننت كذا لان المص يذكر في المتن الآتي ان يكون التعليم والتعلم واحدا وان يكون الفعل والانفعال واحدا وهو الحق المطابق لنفس الامر فكيف يقول بهنا ولا ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا لانه يفهم منه ان الفعل والانفعال واحد ثم قال وان سلمنا صحة عبارة جميع النسخ ~~اليونانية~~ نقول ان المص يريد ان ينفعل بالالفاظ المذكورة وما بعدها تقسيما لبيان جميع الاشياء التي تكون من هذا القبيل وقال ان يكون الفعل والانفعال وكذا افرادهما كالتعليم والتعلم وامثالهما واحدة يلاحظ بوجهين احدهما ان يكونا واحدا اما بالماهية او بالوجود والموضوع فقط والثاني ان يكونا واحدا بالماهية وان يفعل وان ينفعل

وان ينفعل وان يعلم وان يتعلم وامثالها لا تكون واحدة بالماهية والوجود معا لانه ليس ماهية الفعل اي التأثير عين ماهية الانفعال اي التأثر ولا ماهية التعليم عين ماهية التعلم بل تكونان واحدة بالوجود والموضوع اي المتحرك فقط ومثل بالطريق الموصل من آثينة الى ثيبا والموصل من ثيبا الى اثينة وآثينة بلدة الحكماء في الروم وثيبا بلدة من جزيرة مورة فان هذا الطريق واحد بالوجود والموضوع واثنان بالماهية فان الطريق المبتداء من آثينة الموصل الى ثيبا من حيث هو كذلك مغاير للطريق المبتداء من ثيبا الموصل الى آثينة من حيث هو كذلك وكذلك فيما نحن فيه ان يفعل وان ينفعل وان يعلم وان يتعلم متحدة بالوجود والموضوع فقط متغايرة بالماهية ثم ذكر سبب عدم لزوم كون التعليم والتعلم وامثالهما واحدة بالماهية والحد لكونها واحدة بالوجود والموضوع حيث قال لانه لا يكون الجميع واحدا في الاشياء التي تكون بوجه ما واحدة بل انما يكون واحدا في الاشياء التي يكون ماهيتها واحدة يعني اذا كان بعض اشياء عينا بوجه ما لا يجب ان يصدق على احدها كل ما يصدق على الآخر بل انما يجب هذا اذا كانت متحدة بالماهية ولما كان التعليم والتعلم وامثالهما متخالفة بالماهية لا يكون احدها عين الآخر بالذات وان كان عينه بالموضوع والوجود وكان الدليل الثاني المذكور في المتن لو كان كمال الفاعل وكمال المنفعل عينا وكمالا واحدا يلزم ان يكون ان يفعل عين ان ينفعل وان يعلم عين ان يتعلم وهو ظاهر البطلان لكن المص منع الملازمة بقوله ولا يلزم من ان يكون التعليم والتعلم عينا ان يكون ان يعلم وان يتعلم عينا وجواب هذه الملازمة قد علم ظاهرا من الجواب المذكور عن الملازمة الاخيرة لكن المص اراد ان يجيب عنها بجواب آخر دقيق فقال ولا يلزم ان يكون الخ يعني لو سلمنا ان التعليم والتعلم واحد لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون ان يعلم وان يتعلم واحدا وبين الشارح سبب الانكار بان التعليم والتعلم يستعملان في اصطلاحهم في المعنى المصدري المنتزع الغير الملحوظ معه ما يقوم به وان يتعلم وان يعلم وكذا ان ينفعل وان يفعل يستعملان في اصطلاحهم في المعنى الغير المنتزع الملحوظ مع ما يقوم به قالوا ومن ثمه اذا ذكرنا التعليم والتعلم والفعل والانفعال لا تدل بها على المعلم والمتعلم والفاعل والمنفعل واذا قلنا ان يعلم وان يتعلم وان يفعل وان ينفعل نريد وندل بالاول وان يعلم المعلم وبيفعل الفاعل وبالثاني ان يتعلم المتعلم وان ينفعل المنفعل فلما دل ان يعلم وان يفعل على خلاف ما دل عليه ان يتعلم وان ينفعل وبالعكس فلا يلزم ان كان التعليم والتعلم واحدا ان يكون ان يعلم وان يتعلم واحدا ونور انكاره بمثال المسافة والطريق الواقع بين الموضعين فان المسافة والطريق من حيث يراد به المعنى المنتزع من غير ملاحظة الطرفين يكون امرا واحدا لا اثنين ومن حيث يراد به المعنى الغير المنتزع بل الطريق الواقع بين الطرفين اي آثينة وثيبا مثلا لا يكون واحدا بل اثنين لانا لا نقول ان آثينة المتباعد من ثيبا عين ثيبا البعيد من آثينة ولا ان يبعد من هنا اي آثينة الى هناك اي ثيبا عين ان يبعد من هناك اي ثيبا الى هنا اي آثينة

اى لا نقول ان البعد المضاف الى آنيته عين البعد المضاف الى تبا المتن الثاني والعشرون قال المص
واقول على الاطلاق ليس التعليم مع التعلم ولا الفعل مع الانفعال واحدا بالحقيقة بل الحركة التى تكون
هى فيها واحدة لان كون فعل الفاعل فى المنفعل وكون فعل المنفعل من الفاعل مختلفان اقول لما كان الدليل
الاول من الادلة المذكورة لو كان كمال الفاعل والمنفعل وحركة المحرك بالكسر والمحرك بالفتح فعلا وحركة
واحدا لكان الفعل والانفعال والتعليم والتعلم واحدا والتالى بط فكذا المقدم فبين المص ههنا الملازمة
ويقول ليس التعليم مع التعلم ولا الفعل مع الانفعال واحدا بالحقيقة اي بالماهية والحد بل الحركة التى
تكون هى اى التعليم والتعلم والفعل والانفعال فيها واحدة يعنى تكون واحدة مع الحركة التى تكون فيها
وتتحد معها فحركة الفاعل والمنفعل والمحرك والمتحرك واحدة فى الخارج لا بالماهية والفعل والانفعال
شئ واحد مع الحركة فيكونان واحدة فى الخارج لكن يتغايران بالماهية والحد لان كون فعل الفاعل فى المنفعل
وكون فعل المنفعل من الفاعل مختلفان يعنى الفعل فعل الفاعل الصادر منه والانفعال فعل الفاعل الواقع
فى المفعول والكون من شئ والكون فى شئ متغايران بالماهية والحد فالفعل والانفعال متغايران بالحد
بالماهية والحد المتن الثالث والعشرون قال المص فقد ذكر ماهية الحركة جنسا ونوعا لانه ليس
بالظاهر كيف يعرف نوع من انواعها لان الاستحالة كمال المستحيل بالقوة من حيث انه بالقوة وايضا
الاظهر ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل الموجودين بالقوة من حيث انهما بالقوة جنسا ونوعا كالابتناء
والمعالجة وبهذا الوجه يقال لسائر انواع الحركة اقول يعنى قد ذكر وعلم فيما سبق ماهية الحركة
وتعريفها جنسا ونوعا اى ماهية جنس الحركة وماهية انواعها وتعريفاتها ولما كان ذكر ماهية انواعها
خفيا لانه لم يذكر ماهياتها وتعريفاتها صراحة فيما سبق اصلا بين هذا بقوله لانه ليس بالظاهر الخ يعنى
ظهر مما قلنا الى ههنا البيان تعريف جنس الحركة وماهيته كيف ينبغى ان يعرف كل نوع من انواعه لانه لما عرفنا
جنس الحركة بانه كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة فلو شئت ان تعرف الاستحالة بعد ما عرفت
هذا التعريف تقول انها كمال الموجود القابل للاستحالة من حيث انه قابل للاستحالة ولو شئت ان تعرف
النمو تقول هو كمال الموجود القابل للنماء من حيث انه قابل للنماء وبمثل هذا تعرف البواقى قال وايضا
الاظهر ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل الموجودين بالقوة من حيث انهما موجودان بالقوة جنسا
ونوعا وانما كان هذا التعريف اظهر مما سبق لانه لما كان الفاعل اى المحرك والمنفعل اى الموضوع
والمتحرك يستدعيان معا لان يوجد الحركة وكانا مذكورين صراحة فى هذا التعريف لا فى التعريف السابق
يكون اظهر من السابق ثم مثل للنوعى جنس الحركة اى الحركة الاينية والاستحالة فقال كالابتناء والمعالجة
ثم قال وبهذا الوجه يقال هذا التعريف لسائر افراد انواع الحركة فسرها على ما قلنا وههنا تم بيان
تعريف الحركة ثم يذكر احوالها واقسامها وامثالها ولما اقتضى المقام ان تنقش بعض ما سبق اردنا
ان نذكر بحثا مشتملا على مقدمة وستة فصول المقدمة اعلم ان الحركة من الاثار الاول للطبيعة وان
الطبيعة لا تفعل شيئا الا بها ولا تفهم ماهيتها الا بها كما قال المص اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة وهى

وهى كالحياة فى الاجسام الطبيعية كما قال فى اول الثامن من الثمانية وقال فى المتن الثاني والعشرين منه ان
جميع العلوم وجميع الاراء يستعملن الحركة اقول والعلم الطبيعى يستعملها ازيد من استعمال البواقى
اياها ولهذا سمى بعلم الطبيعة وبحث المص عنها فى كتب الطبيعيات ازيد من بحثه فى سائرها الفصل الاول
فى انكار بعض القدماء وجود الحركة والجواب عنه قال الشارح انكر بارمندس وملسوس وجود الحركة
لانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات واحد لا متحرك كما نقل عنهما المص فى الفصل الاول والثالث
من اول الثمانية وفى المتن الثالث والعشرين من ثامن الثمانية ايضا وفى الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة
قال ويمكن ان يستدل على هذا الرأى اولا بان يقال ان ما يبتدئ ان يصير شيئا ولم يتم بعد ليس بموجود
لان ما يبتدئ ان يصير سريرا ولم يتم بعد ليس بسرير والحركة لما كان امرا سيالا لا يوجد اجزاؤه السابقة
ولا اللاحقة فى الان وما يوجد فى الان ليس بحركة لانها تدريجية لا توجد فى الان فلا توجد لكن المقدم حق
فكذا التالى وبانه لو وجدت لكانت صادرة من الواجب الوجود بالذات والتالى بط لان الواجب ع
لما كان لا متحركا فهو من حيث انه لا متحرك يكون ضد الحركة واللامتحرك المضاد للحركة لا يمكن ان يصدر منه
الحركة التى هى ضد له لما قال المص فى المتن الحادى والخمسين لا يمكن ان يفعل التكاثف التخلخل
او هذا التكاثف وكذلك كل ضد اخر فكذا المقدم ثم قال وكذا يمكن ان نؤول الاتى وجودها فى الخارج
وذكر المص ادلته فى المتن السادس عشر والسابع والعشرين من سادس الثمانية وردها واقوى ادلته
على زعمهم انه لو وجدت الحركة لوجب ان تتصل كل جزء منها بجزء من اجزاء المسافة الغير المتناهية وان
تجاوز تلك المسافة تدريجا وتنتهى الى غايتها فى زمان متناه والتالى ظاهر البطلان وبيان الملازمة
بان المسافة التى يكون الحركة عليها لها اجزاء غير متناهية لانها قابلة لان تنقسم الى غير النهاية وتلك الاجزاء
الغير المتناهية يجب ان تتصل الحركة بكل منها واحدا بعد واحد تدريجا وتقطع كل واحد منها بالكلية لان
ما تتصل بالكل ويتجاوز عنه يجب ان يتصل بكل جزء من اجزائه ويتجاوز عنه بالكلية فلو استحال
ان تتصل الحركة بكل جزء من اجزائها الغير المتناهية فى زمان متناه استحال وجود الحركة فى الخارج لكن
المقدم حق فكذا التالى ورد انكارهم هذا كل من سمع كلامهم لا العلماء فقط بل الجهال ايضا ردا شديدا
قولا وفعلا اما فعلا فبان يمشوا ورموا الحجار او بينها ماء الى الهواء واما قولا فبان قالوا قولهم
مصادم لما هو معلوم بالحواس الصحيحة ولما هو معلوم بالبرهان لان الحركة والسكون متقابلان تقابل
العدم والملكة والسكون موجود عندهم وان وجد احد المتقابلين يجب ان يوجد الاخر ايضا كما قال
المص فى المتن الثامن عشر من ثانى الافلاك فيجب ان توجد الحركة ولان الحركة مدلول الطبيعة لانها ليست
الا مبدأ الحركة والسكون فلو لم توجد الحركة لا توجد الطبيعة والتالى باطل فكذا المقدم وكلما هو مصادم
لما هو معلوم بالحس والبرهان باطل فانكارهم باطل واجابوا عن الدليل الاول المسرود من طرف
بارمندس وملسوس بان ما يبتدئ ان يصير شيئا ولم يتم بعد ليس بموجود يجب ان يفهم للاشياء
الكاملة الباقية وبهذا المعنى الذي يبتدئ ان يصير انا ولم يتم ليس بانا والذى ابتداء

ان يصير ابيض ولم يتم ليس بابيض وان يعلم انه لا يجري في الاشياء التي تكون كطريق وكشيء يوجد سببه
اخر كالتكون والتكلم فانهما اذا كانا بالفعل يوجدان بالفعل وكذلك الحركة اذا ابتدأت ان تحصل
وحصل بعضها بالفعل دون بعضها توجد بالفعل لكن لا كاملة واذا وصلت الى المنتهى وتمت تنعدم و
عن الثاني بان الكثرة كما تنشأ من الوحدة ومن مبدأ لها مع انها ضد لها كذلك الحركة تصدر من الواجب
اللامتحرك الذي هو مبدأ الكل قال ثاوفرسطس في الفصل الاول من كتابه بما بعد الطبيعة ان الله تعالى
مبدأ لجميع الملائكة ومنه يوجد جميع الموجودات وبه تبقى وما قال في بيان بطلان التالي من ان الواجب
لما كان لا متحركا فهو من حيث انه لا متحرك يكون ضد الحركة باطل لان لا حركة الواجب ليس
ضد الها للحركة بل هو فوق الحركة وعبارة عن جلاله عز شانه لا عن السكون القابل للحركة فانه عز وجل
كما انه ليس بمتحرك لانه ليس بجسم كذلك ليس بساكن لانه ليس بجسم بل هو موجد لهما في الاجسام
بقدرته التامة الكافية في ايجاد الاضداد من غير حركة ولا سكون في ذاته وعما استدل به زينون
بان اجزاء المسافة متناهية وكذلك الحركة والزمان متناهية بالفعل لكنها قابلة لان تنقسم الى غير
النهاية وبما ذكرنا علم ان الحركة موجودة **الفصل الثاني في ان حد الحركة الذي ذكره المص صحيح اولا** 1
قد حددت الحركة في المتن السادس بانها كمال ما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك واعترض عليه بان
الحركة لا يمكن ان تحد لانها ليست نوعا من انواع المقولات ولهذا لم يضعها المص فيها بل فيما بعد المقولات
وكل ما يحد يجب ان يكون نوعا من انواع المقولات لانه يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل فالحركة 2
لا يمكن ان تحد وبان الحد المذكور لا يبين نسبة الحركة الى مبدئها ومنتهاها والحد الصحيح للحركة هو ما يبين
نسبتها اليهما لان لها نسبة اليهما بالذات لانها لا يمكن ان توجد الا من شيء الى شيء ولان ذاتها يتعلق من
المنتهى كما سيجيء فالحد المذكور ليس بصحيح وبانه مشتمل على الكمال والفعل المشترك بالاسم وكل 3
حد مشتمل على المشترك اللفظي فاسد على ما يستفاد من الفصل الخامس عشر من كتاب البرهان فالحد
المذكور فاسد وتثبت الصغرى بان لفظ الكمال قد يدل على الصورة الجوهرية وبهذا المعنى عرف
المص النفس في المتن السابع من ثاني النفس حيث قال النفس كمال اول للجسم الطبيعي وقد يدل
على الصورة الجوهرية الناطقة وبهذا المعنى عرف المص النوتي في المتن الحادي عشر من الكتاب
المذكور حيث قال النوتي كمال السفينة وقد يدل على الصورة العرضية وقد يدل على الواجب تع
عندهم لما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الموجود الاول
كمال ليس له مادة وبان هذا التعريف لا يصدق على جميع افراد المعرف وكل تعريف لا يصدق على جميع 4
افراده فاسد فهذا التعريف فاسد اما الصغرى فلانه لا يصدق على الفساد الذي هو من افراد
الحركة كما يفهم من ايراده بين امثلتها في المتن السادس لان الفساد ليس بكمال لما يوجد الفساد له
لانه يكون معدوما به واما الكبرى فظاهرة وبان الكمال لا يصدق على الحركة لانه بمعنى الصورة والصورة 5
لا تصدق على الحركة لان الصورة تجعل موضوعها نوعا معينا والحركة لا تجعل موضوعها نوعا معينا

معينا والا لدخلت في احدى المقولات العشرة فالكمال لا يصدق على الحركة فلا يصح ان يقال الحركة كمال
الموجود بالقوة لا يقال الكمال ضربان احدهما كامل والاخر لا كامل والكمال الكامل يجعل موضوعه نوعا
معينا واللاكامل لا يجعله نوعا معينا والمراد من الكمال المذكور في تعريف الحركة الكمال اللاكامل فيصح ان
يقال الحركة كمال الموجود لانا نقول الصورة اللاكاملة ايضا تجعل موضوعها نوعا معينا كالحرارة
الفاترة ولما لم تجعل الحركة موضوعها نوعا معينا لا يصح ان يقال الحركة كمال لا كامل اي صورة لا كاملة
للموجود بالقوة وبان الحركة لا يصح ان تعرف بالكمال للموجود لان الحركة صفة وكل صفة انما تعرف 6
بموضوعها المناسب لها كما عرفت النفس بانها كمال الجسم الطبيعي فان الجسم الطبيعي مناسب لها
وعرف النور بانه كمال الجسم الشفاف فانه المناسب له والموجود ليس بموضوع مناسب للحركة
لانه يوجد موجودات ليست قابلة للحركة فالحركة لا يصح ان تعرف بالكمال للموجود وبان تحديدها 7
بانها كمال للموجود بالقوة باطل لان الحركة كمال للمتحرك وكل متحرك موجود بالفعل لا بالقوة لان
المعدوم لا يتحرك بل الموجود فالحركة ليس كمالا للموجود بالقوة بل هي كمال للموجود بالفعل **بيان حد**
الحركة اعلم ان الحد المذكور للحركة صحيح قبله جميع من جاء بعد المص وبينه المص في المتون السابقة
واوضحناه في شرحها بكمال الايضاح ونجمل بيانه ههنا وندفع الاعتراضات عنه فاسمع لما نقول
واعلم انه قال في تحديدها اولا انها كمال وهو قائم مقام الجنس وانما قال كذا لان ما يصير به شيء
بالفعل بعد كونه بالقوة كمال وفعل والجسم القابل للحركة الذي كان في القوة لان يلحق به صورة الحركة
يصير متحركا بالفعل بالحركة فالحركة كمال او فعل وما يصير به شيء بالفعل بعد كونه بالقوة اي الكمال
او الفعل على ضربين كما ان القوة الانفعالية كذلك في قابل الحركة الاولى بالنظر الى ان يبتدئ القابل
بالفعل لان يصير صورة فيه الثانية بالنظر الى الصورة الحاصلة بالفعل فيه فكذلك ما يصير به قابل الحركة
بالفعل اي الكمال او الفعل ضربان الاول ما يصير به قابل الحركة متصفا بالفعل تماما بصورة كذا او كذا
وهذا كمال وفعل كامل اي صورة كاملة والثاني ما يصير به قابل الحركة مبتدئا بالفعل وسالكا لان يتصف
بها بالفعل تماما والحركة كمال بالمعنى الثاني اي ما يصير به قابل الحركة مبتدئا بالفعل وسالكا لان يتصف
بالفعل بصورة كذا او كذا تماما ولهذا تسمى كمالا اولا وفعلا لا كاملا ومن ثمه قال المص في المتن الخامس عشر
الحركة كمال ما لكنه لا كامل لان قابل الحركة الذي هي فعل له لا كامل انتهى فالحركة كمال لا كامل لانه تصير قابل الحركة
مبتدئا بالفعل وسالكا لان يتصف بالفعل بصورة كاملة وهذا هو معنى ما قال بعضهم ان الحركة صورة ما
سيالة كاسبة للكمال بالتدريج كالتبيض فانه صورة سيالة على الاتصال لقابل البياض كاسب
لون البياض درجة بعد درجة الى ان يبيض بالفعل ويتحلى ببياضه وكذا التسخن فانه ايضا صورة
سيالة على الاتصال لقابل السخونة الكاسب للسخونة درجة بعد درجة الى ان يتسخن بالفعل ويتحلى
سخونته ثم قال لما يوجد بالقوة يعني ان الحركة كمال القابل الحركة الذي في القوة الانفعالية لان يقبل
الحركة والصورة الحاصلة بها كما ان قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة في القوة بالنظر

الى الاستحالة التي هي حركة وبالنظر الى الصورة الحاصلة بها اي الحرارة او البرودة مثلا وانما
قلنا انه في القوة بالنظر الى الاستحالة وبالنظر الى الصورة الحاصلة بالحركة لانه يوجد في قابل الحركة
قوتان احديهما بالنظر الى الكمال اللاكامل الذي هو الحركة والاخرى بالنظر الى الكمال الكامل الذي هو
الصورة الحاصلة بالحركة كما مر وقد بينهما المص ايضا في المتن السابع والخمسين من هذا الكتاب وفي
المتن الحادي عشر من تاسع ما بعد الطبيعة وقسم القوة فيه ايضا الى ما ينتقل الى الفعل دفعة كما
اذا احترق العود وصار نارا والى ما ينتقل اليه تدريجا بحيث لا ينعدم بالكلية ولا يبقى تاما
كقوة الهيولى الاولى وقوة انقسام المتصل قال ابن رشد والقوة المأخوذة في حد الحركة من هذا
الجنس لان من هذه القوة لو خرج الى الفعل تنقطع الحركة ثم قال من حيث انه بالقوة مبتنيا به الفعل
اللاكامل الذي هو الحركة لانه ليس كل فعل لا كامل حركة كما ان الحرارة في اربع درجات للماء الكائن
في الابريق ليست بحركة اذا رفعت النار من تحته وانما تتحقق الحركة حين يتسخن درجة بعد درجة
آنا فآنا ولم يستقر في درجة ما بل ينتقل من درجة ادنى الى الاعلى بلا انقطاع **في رد الادلة المذكورة**
١ **لابطال حد الحركة** اما الدليل الاول فيرد بان الحركة يمكن ان يحد وتحديد اصحابنا لم يجب ان يعلم
ان المركبات يحد بوجه والبسائط لا سيما الاعراض منها المنتزعة بوجه آخر فان المركبات تحد
بالجنس والفصل كما يحد الانسان بانه الحيوان الناطق واما الاعراض المنتزعة فتحد بما يقوم
مقام الجنس ويذكر مرفوعا على الخبرية ويضاف الى موضوعها القائم مقام الفصل اما بواسطة
حرف الجر او بلا واسطة كما تحد الفطوسة بانها تقعر الانف والحركة من الاعراض القائمة بالموضوع
المنتزعة فيذكر في حدها ما يقوم مقام الجنس اي الكمال مرفوعا بالخبرية ويضاف الى موضوعها القائم
مقام الفصل بان يقال كمال لما يوجد بالقوة كما يقال في حد النفس الناطقة المحدودة بوجه يحد
به الاعراض المنتزعة كمال اول لجسم طبيعي آلي لا يقال ان هذين التعريفين ليسا بحد تام لانه يجب
ان يركب من الجنس والفصل القريبين وهما انما يؤخذان من الهيولى والصورة على ما اتفق عليه كلمة
القوم وليس للحركة والنفس هيولى ولا صورة حتى يؤخذ منهما الجنس والفصل ويتركب منهما الحد
التام لانا نقول ليس المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين الجزئيتين من الجسم الطبيعي بل المراد منهما
القوة والفعل وهما يوجدان فيهما لانهما ليسا بقوة ولا فعل محضين فيؤخذ من القوة ما يقوم مقام
الجنس ومن الفعل ما يقوم مقام الفصل غير كيا فيحصل من تركيبهما حدهما التام اذ الحد التام لا يجب
ان يتركب من الجنس المعقول الموضوع في الخط المستقيم لسلسلة المقولات ومن الفصل الموضوع في
الخط المنحرف عنها فقول المعترض في كل ما يحد يجب ان يكون نوعا من انواع المقولات غير صحيح قوله
٢ لانه يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل صحيح لكنه اعم من الكبرى فلا يستلزمها واما الثاني فيرد بان
الحد المذكور وان لم يبين نسبة الحركة الى مبدائها ومنتهاها صريحا لكنه يتبادر منه لانه اذا قيل كمال
لما يوجد بالقوة من حيث انه بالقوة يدل دلالة ظاهرة على ان هذا الكمال الذي هو الحركة يعرض للموجود

للموجود بالقوة فيدل على المبدا الذي انتقل منه موضوعها وعلى المنتهى الذي يذهب اليه وايضا ان الحد
المذكور يدل على ان الحركة جريان وسيلان ما وهو انما يكون من شيء الى شيء فقد بين نسبتها اليهما بيانا
ظاهرا فان اراد المعترض ان الحد المذكور لا يبين نسبة الحركة الى مبدائها ومنتهاها صريحا فمسلم لكن لم يكون
قوله والحد الصحيح للحركة هو المبين لنسبتها اليهما صريحا باطلا لان اللازم انما هو البيان المطلق وان اراد ٣
انه لا يبين نسبة الحركة اليهما مطلقا فكاذب لما عرفت من انه بينها بيانا ظاهرا واما الثالث فقال
الشارح في دفعه انا نسلم ان الكمال مشترك لفظي لان له معاني مختلفة لانه قد يجيء بمعنى الصورة الجوهرية
وبمعنى الصورة العرضية وبمعنى الواجب بالذات على ما يستفاد من الفصل الاول من ثاني النفس لكن
المراد به هاهنا هو الكمال الناقص الذي يصل به قابل الحركة الى كون كذا او كيف كذا او كم كذا او مكان
كذا واستعمال الالفاظ المشتركة لفظا المرادة بها معنى معين في الحدود ليس بفاسد والا لكان تحديد
النفس بكمال الجسم الطبيعي فاسدا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ للمعترض ان يقول لو كان
الامر كما قال الشارح لكان قول القوم يجب ان يحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريفات عبثا
اذ كل مستعمل اياه فيها يقدر ان يقول ان مرادي منه معنى معين منه وان يرد قوله والا لكان تحديد
تحديد النفس الخ بان يقول لصحة تحديدها بالكمال ليست بمسلم عندي لاستعمال الكمال الذي هو مشترك
لفظي فيه فاقول انا في دفعه ان استعمال المشترك اللفظي في التعريفات انما يكون قبيحا ويجب الاحتراز
عنه اذا لم يكن قرينة تامة معينة للمعنى المراد منه فيها اما اذا وجدت قرينة معينة له فلا يكون استعماله فيها قبيحا
ولا يجب الاحتراز عنه وقد وجدت القرينة المعينة لمعنى المراد من لفظ الكمال في تعريف الحركة والنفس
فان اضافته الى الموجود بالقوة يدل دلالة ظاهرة على انه ليس المراد منه الواجب تع وهو ظاهر ولا
النفس الناطقة فانها ليست كمالا للموجود بالقوة بل للموجود بالفعل الذي هو الجسم الطبيعي ولا الصورة
الناظرة كالنوعية فانه كمال للموجود بالفعل الذي هو السفينة مثلا ولا الصورة العرضية الكاملة فانها
ايضا كمال للموجود بالفعل لا للموجود بالقوة فتعين ان يكون المراد منه الكمال الناقص الذي هو الحركة لا غير
واما الرابع فاجاب عنه الشارح ايضا بان الحركة ليست كمالا على الاطلاق لما يكون له والا لوجب ان يوجد ٤
في الواجب تع والا لكان ناقصا بسبب عدم وجود الحركة التي هي كمال على الاطلاق وهو مستحيل قطعا لانه
تع متصف بجميع الكمالات بل كمال ما بالنسبة الى قوة قابل الحركة من حيث ان هذه القوة تخرج الى الفعل بتوسط
الحركة قال دا واذا تمهد هذا فاقول في الدفع ان الفساد يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول ان يلاحظ من حيث
انه يخرج به القوة الكائنة في الموضوع الى الفعل ولما كان الفعل في ذاته امرا احسن من القوة يجوز
ان يقال الحركة الفساد كمال ويلاحظ من حيث انه عدم للموضوع ولصورته فهو بهذه الملاحظة ليس
بكمال اصلا لا للموضوع ولا للقوة ثم اجاب ثانيا بان الفساد متصل دائما مع الكون من حيث ان فساد
شيء كون لآخر كما قال المص في المتن السابع عشر من اول الكون والفساد والكون كمال فلاجل هذا ٥
يصير الفساد ايضا كمالا واما الخامس فيجاب عنه بان الكمال الكامل اي الصورة الكاملة الحاصلة بالتمام

تجعل موضوعها نوعا معينا بلا ريب لكن الحركة كمال لا كامل اي صورة لا كاملة غير حاصلة بالتمام فلهذا لا تجعل
في نوع معين من انواع الموجود ولا تجعل شيئا نوعا معينا بل ترد الى النوع ملحقة منها مثلا التسخن
الذي هو حركة يرد الى النوع الحرارة من انواع الكيف وكذلك سائر الحركات والحرارة الفاترة المذكورة
فيه الكائنة في الموضوع يمكن ان يلاحظ بوجهين يلاحظ من حيث انها تذهب الى درجات عالية من الحرارة
فهي بهذا الاعتبار حركة وتسخن في نفس الامر فلا تجعل شيئا نوعا من انواع المقولات بالاستقامة بل بالارجاع
وتلاحظ من حيث انها صورة ثابتة باقية فهي بهذا الاعتبار ليست بحركة بل كيفا فتجعل موضوعها داخلا
في نوع الحار وهي بهذا الاعتبار كمال وصورة تامة في درجتها واما السادس فيجاب عنه بان الموجود الماخوذ ٦
في تعريف الحركة لا يلاحظ من حيث انه شامل لكل ما يوجد بل بقدر ما يكفي ان يكون موضوعا مناسبا
للحركة الطبيعية على ما يقتضيه مقام التعليم فيكون المراد منه هو الموضوع المناسب لها وهو الجسم
الطبيعي امر واحد في نفس الامر ويكون مناسبا للحركة ولما لم يثبت الى هذا الآن ان كل ما يتحرك حركة
طبيعية يجب ان يكون جسما طبيعيا وكان معلوما بالبديهة ان كل ما يتحرك حركة طبيعية يجب ان يكون ٧
امرا موجودا اي ذكر الموجود في تعريفها اولى من ذكر الجسم الطبيعي فيه واما السابع فيجاب عنه بان
ان يلاحظ بوجهين حج
قابل الحركة يمكن ان تقبل الحركة وحين يتحرك بالفعل قابل الحركة الملحوظ بالوجه الاول اي قبل ان يتحرك
يلاحظ بوجهين ايضا يلاحظ من حيث انه امر موجود على الاطلاق ومن حيث انه مستعد لان يتحرك
بحركة كذا او كذا حتى يكون كذا او كذا مثل النحاس يلاحظ اولا من حيث انه جسم معدني ثم يلاحظ
من حيث انه قابل لان يكون طستا وكذلك الماء يلاحظ من حيث انه جسم بسيط ومن حيث انه قابل
لان يتسخن وقابل الحركة الملحوظ بهذا الوجه الثاني هو قابل الحركة حقيقة فلما كان يجب ان يعرف الحركة
بقابل الحركة وهو يكون كذا من حيث انه يكون بالقوة كذا لا من حيث انه موجود بالفعل كذا فتعريفها بانها
كمال لما يوجد بالقوة اي المتحرك بالقوة صحيح جيد لا تعريفها بانها كمال للموجود بالفعل اي المتحرك بالفعل
ولو لوحظ قابل الحركة من حيث يتحرك بالفعل يمكن ان ينسب الى الاجزاء السابقة واللاحقة وقابل
الحركة الملحوظ بالوجه الاول اي بالنسبة الى الاجزاء السابقة يكون متحركا بالفعل وبهذا المعنى يكون
الحركة كمالا وفعلا له وقابل الحركة الملحوظ بالوجه الثاني اي بكونه منسوبا الى الاجزاء اللاحقة يكون
متحركا بالقوة مثل الماء اذا تسخن بالفعل وصار حارا باربع درجات الحرارة لو نسب الى الدرجة
الاولى والثانية والثالثة يكون حارا بالفعل ويكون الحركة كمالا له لكن لو نسب الى الدرجة الخامسة
والسادسة الى غير ذلك يكون بالقوة والمص جمع بهذين الوجهين في التعريف وقال الحركة كمال
الموجود بالقوة **الفصل الثالث في ان تعريف الحركة المذكور هل يصدق على كل تبدل طبيعي**
ام لا اعلم ان الحركة تستعمل بمعنيين احدهما اعم وبهذا المعنى الاعم يصدق على كل تبدل تدريجيا
كان او دفعيا فتصدق على الكون والفساد وبهذا المعنى اخذها المص فيما بعد المقولات وفي المتن الرابع
من هذا الكتاب وقسمها الى اقسام ستة اي الكون والفساد والنمو والذبول والاستحالة والنقلة

والنقلة والثاني اخص وهي بهذا المعنى انما تصدق على كل تبدل تدريجي فقط ولا تصدق على الكون والفساد
الذين هما تبدلان دفعيان وبهذا المعنى اخذها المص في الخامس من الثمانية حين يفرق التبدل الذي هو
الكون والفساد حقيقة من الحركة الحقيقية ويدعي في المتن التاسع منه انه يستحيل ان يكون الكون والفساد
حركة فالمباحثة بين الشراح ههنا انما هو في ان الحركة التي عرفها المص بالتعريف المذكور انما هي
الحركة الماخوذة بالمعنى الشامل لكل تبدل تدريجي ودفعي او الماخوذة بالمعنى الاخص الشامل لكل
تبدل تدريجي فقط فذهب باندفس وتولتس ودومنقس وسوتس وبيربس وبعض آخر
الى ان المص انما عرف ههنا بالمعنى الاخص الذي هو الحركة حقيقة لا الحركة بالمعنى الاعم الشامل للتبدل
الجوهري ايضا واستدلوا عليه بان الكون والفساد الملحوظين بالذات المغايرين للحركات المتقدمة
لا يكونان بالتدريج بحيث يكون الكاين والفاسد من جهة بالقوة ومن جهة بالفعل بل يكونان دفعة بالفعل
والحركة المعرفة بالتعريف المذكور هي الحركة التي تكون بالتدريج بحيث يكون المتحرك بها من جهة بالفعل
ومن جهة اخرى بالقوة لان التعريف المذكور اي كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة
انما يصدق عليها لا عليهما فالكون والفساد ليسا بمعرفين بالتعريف المذكور ولا داخلين فيه وبان
الكون والفساد ليسا بكمال لا كامل لان الصورة والمركب منها ومن المادة الحاصلين بالكون يحصلان
دفعة في آن الكون والحاصل ايضا دفعة لا بالتدريج بحيث يكون المتكون به بالفعل من جهة وبالقوة
من اخرى وانعدامهما الحاصل بالفساد يحصل دفعة في آن الفساد والحاصل ايضا دفعة لا بالتدريج
بحيث يكون الفاسد به فاسدا بالفعل من جهة وبالقوة من اخرى على ان الحركة التي عرفها المص هو كمال لا كامل
على ما قال المص في المتن الخامس عشر من هذا الكتاب فالكون والفساد ليسا بحركة معرفة بالتعريف المذكور
ولا داخلا في التعريف المذكور وذهب الشارح الى ان الحركة التي عرفها المص ههنا هي الحركة بالمعنى الاعم الشامل للكون
والفساد ولسائر انواع الحركة والتعريف صادق عليهما من حيث انهما يحصلان بالحركات المتقدمة كما يصدق
على سائر انواعها قال وهذا هو ما اراده المص واستدل عليه اولا بقول المص في المتن الرابع من هذا
الكتاب حين كان يسعى ان يجد تعريف الحركة فانه قال فيه وليست الحركة خارجة عن الاشياء لانه
يتبدل دائما ما يتبدل اما جوهرا او كما او كيفا او مكانا ثم عرفت الحركة التي ليست بخارجة عن الاشياء
وكانت تبدلا اما جوهرا او كما او كيفا او مكانا في المتن السادس بانها كمال لما يوجد بالقوة من حيث
هو كذلك فعلم منه ان الكون والفساد داخلان في الحركة التي عرفها المص فيه وثانيا بانه لما بين التعريف
الذي ذكره فيه وفي المتن السابع عشر بامثلة الاستحالة والنمو والذبول والكون والفساد والنقلة
علم انه اشمل التعريف المذكور على الكون والفساد والا لكان ذكرهما في اثناء الامثلة بطريق التمثيل
امرا زائدا خارجا عن الطريق التعليم لكنه بينه بها فعلم انه اشمله عليهما وثالثا بان التبدل الآتي اي الكون
والفساد الجوهريين من عوارض الجسم الطبيعي لانه يكون بالحركة الطبيعية فلو لم يكن داخلا في التعريف
المذكور للحركة لكان يجب على المص ان يعرفه بتعريف آخر شامل لهما لكن المص لم يعرفه بتعريف آخر اصلا

وانما فرقه عن الحركة التدريجية الحقيقية في الكتاب الخامس فعلم منه انه ادخله بقسميه في هذا التعريف والى
هذا الرأي كان ذهب شراح اليونان واقو ناس واجاب الشارح عن اول اوله الخصوم بانهم ان ارادوا
بصغراه القائلة بان الكون والفساد لا يكونان بالتدريج لا يكونان بالتدريج الزماني بحيث يكون الكائن
والفاسد من جهة بالقوة في زمان ومن جهة بالفعل في زمان آخر فسلم لكن يقال ان ارادوا بالتدريج
الواقع في الكبرى القائلة بان الحركة المعرفة بالتعريف المذكور هي الحركة التي يكون التدريج الزماني
بحيث يكون المتحرك بها من جهة بالفعل في زمان ومن جهة بالقوة في زمان آخر فغير مسلم لان التدريج
على الاطلاق اي سواء كان بالذات او بالزمان يكفي لان يعرف به الحركة اذ الواجب في الحركة هو ان يكون
الصورة الحاصلة بها بعدها اما بالذات وان كانتا حاصلتين في زمان واحد كالصورة الجوهرية
الحاصلة بالتكون فانه متقدم عليها بالذات لان تقدم التكون على الصورة الكائنة به بالذات بديهي
لتوقفها في حصولها عليه اذ به تصير كائنة لا بالزمان لانه لابد ان يحصل الصورة حين يتحقق تكونها
فالصورة الجوهرية تكون بالقوة من جهة تأخرها بالطبع عن علتها التي هي التكون وبالفعل من جهة
حصولها معه في زمان واحد واما بالزمان كصور الحركات التدريجية تدريجا زمانيا وان ارادوا
به التدريج على الاطلاق سواء كان بالطبع او بالزمان لا يتكرر الحد الاوسط فلا ينتج دليلهم
مدعاهم فيكون فاسدا واجاب عن الثاني بان الكون والفساد كمال لا كامل لانه واسطة لحصول
الصورة الكاملة وانعدام الاخرى لانه تبدل والتبدل انما يكون لشيء بحصول آخر وهو طريق الى الصورة
كما قال المص في المتن الرابع عشر من الكتاب السابق والتبدل والطريق كمال لا كامل فحينئذ الكون
والفساد كمال للحاصل فبطل ما قالوا فيه ان الكون والفساد ليسا بكمال لا كامل فثبت انهما داخلان
في تعريف الحركة الذي ذكره المص بلا ريب **الفصل الرابع في ان تعريف الحركة المذكور هل يصدق**
على الحركات الغير الطبيعية كالصناعية والقسرية والروحانية ام لا وهل هو متواطئ او مشكك
استدل يرديش وبعض آخر على انه لا يصدق على الحركات الصناعية والقسرية بان الحركة التي عرفها
المص بالتعريف المذكور هو الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة والحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة
هو الحركة الطبيعية لا الحركة الصناعية ولا القسرية فالحركة التي عرفها المص بالتعريف المذكور هي الحركة
الطبيعية لا الحركة الصناعية ولا القسرية فلا يصدق التعريف المذكور على شيء منهما وبان المتحرك
بالحركة الصناعية والقسرية ليس في قوة ان يتحرك حركة صناعية او قسرية لان ما يكون في قوة ان يكون
شيئا انما يكون ذلك الشيء طبيعيا له لا قسريا ولا صناعيا وكل متحرك بالحركة المعرفة بانها كمال
لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك يكون البتة في القوة بالنظر الى الحركة والى منتهى هذه الحركة فالمتحرك
بالحركة الصناعية والقسرية ليس متحركا بالحركة المعرفة بانها كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه
كذلك فحركتهما ليست بكمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك انتهى لكن الحق ان تعريف الحركة المذكور
صادق عليهما ايضا لان كلا منهما كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك فان الحركة تلاحظ بعلتها

بعلتها و تلاحظ بنفسها فان لوحظت بعلتها فان كانت علتها طبع المتحرك تكون طبيعية والا فغير
طبيعية وان لوحظت بنفسها من غير ملاحظة علتها تكون حركة على الاطلاق ولا تسمى طبيعية ولا لا طبيعية
وان كانت واحدة منها في نفس الامر فهبوط الحجر الى الاسفل الذي هو حركته الطبيعية وصعوده الى الفوق
الذي هو حركته القسرية كمال للحجر الموجود بالقوة للحركة اللاحقة من حيث انه كذلك وكذلك الحركة الكائنة
اذا حرك النجار القدوم الى الاسفل لنحت الخشبة والحركة الكائنة اذا نزل القدوم الى الاسفل بالطبع
كمال للقدوم الموجود بالقوة للحركة اللاحقة على السوية فالحركة القسرية والصناعية داخلتان في التعريف
المذكور للحركة وايضا قد مثل المص في المتن السابع لبيان التعريف المذكور بالحركات القسرية والصناعية
كالابتناء والمعالجة والتدحرج فهما داخلتان في التعريف المذكور فعلم مما ذكرنا ان ما قال يرديش
والبعض الآخر ليس بحق ويرد على صغرى دليلهم الاول القائلة بان الحركة التي عرفها المص ههنا هي
الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة كاذبة لما عرفت من ان المص مثل لبيان ان التعريف بالحركات الغير الطبيعية
ايضا وعلى الثاني بان كون شيء في القوة يكون على وجهين الاول ان يكون في القوة الطبيعية كما ان
الحجر في قوة ان يتحرك الى الاسفل وان يسكن فيه وان النار في قوة ان يتحرك الى الفوق ويسكن فيه
الثاني ان يكون في قوة مطيعة لان يكون شيئا وهذه القوة ليست خارجة عن سعة القوة الطبيعية
لانها تابعة للفاعل الطبيعي المخرج اياها الى الفعل كما ان الحجر في القوة المطيعة لان يصعد الى الفوق
او يكون صنما فصغرى الدليل الثاني القائلة بان المتحرك بالحركة الصناعية والقسرية ليس في قوة
ان يتحرك حركة صناعية او قسرية كاذبة وما قالوا في اثباتها من ان ما يكون في قوة ان يكون شيئا انما يكون
ذلك الشيء طبيعيا له لا قسريا مخالف للواقع لانه يوجد في جسم طبيعي واحد قوتان احديهما طبيعية
والاخرى مطيعة داخلة في سعة القوة الطبيعية فان من طبع الجسم ان يكون مطيعا لفعل الفاعل الخارج
صناعيا كان او قسريا وقد تكلمنا لهذه القوة المطيعة في الفصل الحادي عشر من البحث عن المبداء
الصوري في خاتمة الكتاب الاول **في ان الافعال الروحانية هل حركات ام لا** اعلم ان الافعال
المسماة في اصطلاحهم بالافعال الروحانية على قسمين هو الذي يكون مبداؤه امرا خارجيا
غير ذي حيوة كالتنوير الذي هو عبارة عن حضور المنير عند الجسم الشفاف على ما قال المص في المتن
التاسع والستين من ثاني النفس وثانيهما هو الذي يكون مبداؤه امرا داخلا ذا حيوة وهو على ضربين
احدهما هي الافعال الصادرة عن القوى الحاسة كالابصار والسمع والتخيل والاخر هي الافعال
الصادرة عن العقل كالتعقل والحكم والانتقال والضرب الاول منها لا تدخل تحت تعريف الحركة المذكور
على ما يستفاد من المتن التاسع والستين من ثاني النفس فانه ينكر فيه مقابلا لانبذوقلس في كون النور
متحركا وكونه سائلا بالحركة فانه كان يقول ان النور يتحرك حركة سريعة بحيث لا نعلم حركته فانكره
المص لانه لو تحرك ولم نعلم حركته في مسافة قصيرة لا يبعد لكن عدم علمنا اياها في مسافة المشرق
والمغرب سؤال كبير قوي يريد انه لا يتحرك واذا لم يتحرك فلا يكون التنوير حركة ولا يصدق تعريفها

احد همام

المذكور عليه وسببه ظاهر لان النور ليس بكيفية طبيعية هيولانية كما بين في التعليم الرابع والعشرين
من جو الكائنات بل كيفية روحانية وليس له ضد اصلا ولهذا يظهر في كل موضع دفعة واما القسم
الاول من الضرب الثاني اي الافعال المتعلقة بالقوى الحاسة فلانه اما ان يتكلم للافعال التي
بها تحرك المحسوسات الحواس كما ان قابل الابصار اي الجسم الملون يحرك القوة الباصرة بادخال
صورته ومثاله في العين والصوت يحرك القوة السامعة بالقاء صورته ومثاله في الاذن واما
ان نتكلم للافعال المخرجة عن الحواس فان تكلمنا للافعال التي بها تحرك المحسوسات الحواس وتلقي
صورها فيها فافعال المبصرات غير داخلة في التعريف فان هذه الافعال والتحريكات روحانية
كالتنوير فكما انه لا يدخل في التعريف المذكور فكذلك هي واما افعال المسموعات اي الاصوات
والمشمومات اي الروايح فان صورهما لما كانت تصل الى الصماخ والانف بواسطة ايصالها
الهواء اليهما تدريجا تكون داخلة في تعريف الحركة وكذلك فعل المذوقات والملموسات وتحريكهما
الذائقة واللامسة داخل فيه ايضا وان تكلمنا للافعال المخرجة عن الحواس فننظر بوجهين ننظر اولا
من حيث انه تحصل بفعل المحسوسات وتحريكها حركة ما في ارواح الحواس والاتها فتنفعل الحواس بحركة
الارواح والالات الكائنة في الحواس داخلة في التعريف المذكور للحركة لانها تكون بالتدريج وننظر
ثانيا من حيث انها اعمال الحواس وادراكاتها فلا تدخل في التعريف المذكور لانها تقوم بها وتقبل فيها
دفعة واما القسم الثاني منه اي الافعال المتعلقة بالعقل فتحريك المعقولات فيه وعمل العقل ليس
بداخل في التعريف المذكور لان الافعال الكائنة فيه روحانية واقعة وقوعا دفعيا لا تدريجيا
ولهذا قال المص في المتن الثامن والعشرين من ثالث النفس حين كان يقرر ارجاع الحواس
من القوة الى الفعل الذي يكون من المحسوسات والمعقولات ان هذا الارجاع نوع اخر من الحركة فانه قال
فيه يرى ان المحسوس يجعل الحاسة التي بالقوة بالفعل لانها لا تنفعل ولا تتحول ومن ثمه يكون هذا نوعا
اخر من الحركة لان الحركة كانت فعل اللاكامل والفعل الذي يكون للكامل امر اخر **في ان تعريف الحركة
متواطئ او مشكك** ذهب اكثر شراح اللاتين الى انه متواطئ لان ماهية الحركة واحدة تصدق على جميع
افراد الحركة على السوية وكل ما يصدق على جميع افراده على السوية متواطئ فتعريف الحركة متواطئ
اما الصغرى فظاهرة لان كل واحد من افراد الحركة اي الكون والفساد والاستحالة والنمو والذبول
والنقلة كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك على السوية لا بالتقدم والتاخر واما الكبرى فبينة
غير محتاجة الى البيان ولان الحركة المعرفة بالتعريف المذكور منقسمة الى الانواع الستة المذكورة
كما علم من المتن الرابع والسادس وكل منقسم الى الانواع جنس وكل جنس متواطئ على ما حقق
فورفريوس في رسالة ايساغوجي فالحركة المعرفة بالتعريف المذكور متواطئ وذهب شراح
اليونان كاسكندر الافروديسي وثمسطيوس وسمبليقيوس ويحيى النحوي الى انه ليس متواطئا
ولا جنسا حقيقة بل مشككا وبهذا الاعتبار يمكن ان يقال ان الحركة جنس مشكك واليه ذهب

ابن رشد القرطبي والبرتس الكبير واستدلوا عليه بان الحركة تكون كما تكون منتهاها جزئياتها
ومنتهاها جزئياتها ليست بمتواطئة لان بعضها جوهر كما في التكون وبعضها كيف كما في الاستحالة
وبعضها كم كما في النمو والذبول وبعضها اين كما في النقلة فالحركة ليست بمتواطئ وبان الحركة المعرفة
بالتعريف المذكور ليست نوعا ولا جنسا حقيقيا لما تحته لانها ليست موضوعة في الخط المستقيم
لسلسلة مقولة من المقولات بل ليست بالنظر الى ذاتها داخلة في مقولة ما بل ترجع الى المقولة التي تكون
منتهاها منها وكل نوع وجنس حقيقي في الخط المستقيم لسلسلة مقولة من المقولات فالحركة المعرفة بالتعريف
المذكور ليست نوعا ولا جنسا حقيقيا لما تحتها وظاهر انها ليست بفصل ولا خاصة بالمعنى الرابع
ولا شي مما ليس بواحد منها بمتواطئ لما تحته فالحركة ليست بمتواطئ لما تحتها وبان التعريف المذكور
اي الحركة تقال على افرادها بالتقدم والتاخر كما هو ظاهر من المتن السادس والخمسين من ثامن الثمانية
ولان حركة التكون الجوهري اقدم من سائر الحركات والنقلة اقدم من البواقي ولا شي مما يقال على افراده
بالتقدم والتاخر بمتواطئ بل هو مشكك فالحركة ليست متواطئا بل مشككا وادلة اصحاب الرأي
الاول باطلة اما الاول فلان الصغرى القائلة بان ماهية الحركة واحدة تصدق على جميع افرادها
على السوية ودليلها كاذبان لان ماهيتها وان كانت واحدة لكنها لا تصدق عليها على السوية لما عرفت
من انها انما تقال عليها بالتقدم والتاخر واما الثاني فلانه ان ارادوا بقولهم وكل منقسم الى الانواع
جنس كل منقسم الى الانواع جنس حقيقة فباطل لان الجنس المشكك ايضا ينقسم الى انواعه كالبرهان
فانه جنس مشكك بالاتفاق مع انه ينقسم الى البرهان اللمي والاني وان ارادوا كل منقسم الى الانواع
جنس حقيقيا كان او لا فلا يصدق قولهم وكل جنس متواطئ لانه ليس كل جنس حقيقيا او مشككا
بمتواطئ **الفصل الخامس في ان الحركة هل تمتاز عن منتهاها اولا وان امتازت عنه فباي وجه
تمتاز عنه وعن موضوعها** اعلم ان الحركة تنتسب الى ما تبتدئ منه اي المبداء والى ما تنتهي اليه اي
منتهاها والى ما تقوم به اي موضوعها وهي تمتاز عن مبداها في الخارج امتياز جزئي عن جزئي آخر لان
مبداء الحركة اما امر عدمي كما اذا صار الانسان من اللاانسان والابيض من اللاابيض او امر وجودي كما اذا
صار الابيض من الاسود وظاهر ان الحركة ممتازة عن كل منهما في الخارج امتياز جزئي عن جزئي آخر
فانها تحقق عند زوالها والا لاجتمع العدم وملكته والضدان في ان واحد وهو محال وفي مغايرتها المنتهى
اقوال ثلثة ذهب سونجنش ودومنيقس سوتس وتولتس وبريرس وبعض آخر الى ان الحركة
ليست بمغايرة لمنتهاها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه بل مغايرة له بمغايرة عقلية معتبرة
لا مبني في نفس الامر وذهب قايراولس وتنس وبلانس وبعض آخر الى انها مغايرة له
في الخارج مغايرة مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه وذهب الراهب ساركج ورهابين قونمبرجنسيس
ودروئيس الى انها مغايرة له مغايرة بالصورة التي تقال ايضا مغايرة ذاتية بالصورة واستدل
اصحاب الرأي الثاني على رأيهم اولا بان الحركة تنقطع والمنتهى لا ينقطع والشيئان الذان ينقطع

ينقطع احدهما والآخر لا ينقطع متغايران في الخارج تغاير جزئي لجزئي آخر لما علمه المحقق في الفصل الأول من سابع الجدل من انه ان ارتفع الشيئان الا الآخر لا يكونان متحدين انتهى ولانه لو لم يتغايرا لذلك لزم ان يزول شيء ولا يزول معا لكن الحركة تزول ولا تبقى والمنتهى لا يزول ويبقى فان التسخن اي الحركة في السخونة تزول ولا تبقى والسخونة لا تزول وتبقى وثانيا بان الحركة امر موجود تدريجي والمنتهى امر موجود لا تدريجي وكل موجود تدريجي مغاير للموجود اللاتدريجي في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه والا لاتحدا فيه واتحاد التدريجي الموجود في الخارج واللاتدريجي الموجود فيه ايضا في الخارج مستحيل قطعا وثالثا بان الحركة لا تنتهي الى الحركة والحركة تنتهي الى المنتهى فالحركة ليست عين المنتهى في الخارج بل مغايرة له مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه ورابعا بانه لو لم يتغايرا في الخارج واتحدا فيه لما صدق عليهما فيه امور متناقضة لكنه يصدق على الحركة انها طريق الى المنتهى ويصدر عنها المنتهى وانها سريعة او بطيئة صاعدة او هابطة ويصدق على المنتهى انه ليس طريقا الى المنتهى وليس بصادر عنه وليس سريعا ولا بطيئا ولا صاعدا ولا هابطا فهما متغايران فيه تغاير جزئي لجزئي آخر فيه وخامسا بان الحركة ومنتهاها متغايران بالنوع لان منتهى حركة التسخن داخل في نوع الكيف ومنتهى حركة النمو داخل في نوع الكم ومنتهى حركة التكون داخل في الجوهر كلها بالاستقامة والحركة الملحوظة بالذات ليست بداخلة في نوع من الانواع المذكورة بالاستقامة وكل شيئين متغايرين بالنوع متغايران في الخارج تغاير فرد من نوع كزيد مثلا لفرد من نوع آخر كهذا الفرس مثلا فالحركة ومنتهاها متغايران في الخارج تغاير فرد من نوع لفرد من نوع آخر قال الشارح في الجواب ان منتهى الحركة اثنان احدهما داخل والآخر خارج ويمكن ان يفهم هذا بايراد نظير له مثل ان منتهى الخط الداخل فيه هي النقطة التي ينتهي بها الخط ومنتهاه الخارج منه هو الجسم المماس له الذي ينتهي اليه الخط انتهاء خارجيا ولينكشف هذا الحال ينبغي ان يفرض خطا ثمانية اذرع ونفرض ان هذه الاذرع الثمانية محاذية لثمانية درجات الحرارة واذا تمهد هذا فاعلم ان المنتهى الداخل لهذا الخط هو الذراع الثامن له ومنتهاه الخارج هو الذراع التاسع الذي للجسم الآخر المماس لهذا الخط واذا علم هذا فاقول كل حركة مغايرة لمنتهاها الخارج في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه لان كل ما هو خارج عن شيء في الخارج مغاير له في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه كما ان حركتك الى الجدار المانع لحركتك اليه والى ما وراءه مغايرة في الخارج للجدار الذي هو منتهاها الخارج عنها مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه وكذا اذا تسخن الحطب وصار حارا بدرجات سبعة فان الدرجة السابعة منتهى تسخنه الداخل والدرجة الثامنة التي في النار منتهى حرارته الخارج فهذا المنتهى الخارج مغاير في الخارج لتسخنه الذي هو الحركة مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه لان حركة التسخن قائمة بالحطب والدرجة الثامنة من الحرارة قائمة بالنار والحطب الموضوع لحركة التسخن مغاير للنار الموضوعة للدرجة الثامنة وهما متغايران في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه فحركة تسخن الحطب الى الدرجات السبع مغايرة في الخارج لمنتهاها الخارج الذي هو الدرجة

نوع ح

الثامنة لحرارة النار مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه لان مغايرة الموضوعين في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه مستلزم لمغايرة العرضين القائمين بهما مغايرة جزئي لجزئي آخر في الخارج ثم قال واقول ثانيا ان الحركة لا تغاير لمنتهاها الداخل فيها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه كما ذهب اليه فاضل آمدي ومن وافقه ولا تغاير له مغايرة عقلية معتبرة فقط كما ذهب اليه شيخ بخش ومن وافقه بل تغايره مغايرة ذاتية صورية كما ذهب اليه الشارح ومن وافقه لانهما وان كانا موجودين بوجود واحد في الخارج لكنهما متغايران بالماهية والتعريف في نفس الامر لان الحركة من حيث انها حركة تعرف بوجه ومنتهاها من حيث انه منتهاها يعرف بوجه آخر اما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه فلان الحركة ليست الا كمالا ما كاملا متوجها الى الكمال الكامل اي المنتهى الداخل لانها ليست الا كون جزء بعد جزء على التوالي متوجها الى المنتهى والكمال اللاكامل المتوجه الى الكمال الكامل اذا صار كاملا لا يكون شيئا مغايرا لنفسه فلما كانت الحركة كون جزء بعد جزء على التوالي متوجها الى الكمال الكامل الذي هو المنتهى الداخل فلا تكون مغايرة له في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه لكن المقدم حق فكذا التالي ولان الحركة صورة ما مبتدئة بالفعل لان تصير كاملة كما ان التسخن حرارة ما في الابتداء والمنتهى اي الصورة الحاصلة بالفعل كالحرارة الحاصلة بالفعل ولا شيء من صورة مبتدئة لان تكون كاملة بمغايرة في الخارج لنفس هذه الصورة الكاملة بالفعل مغايرة جزئي لجزئي فيه فالحركة ليست بمغايرة للمنتهى الداخل في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه واذا سلم وجود الحركة فقط في الخارج مثلا اذا سلم وجود التسخن فقط في الماء وقطع النظر عن وجود الحرارة التي هو منتهاه لا بد وان يوجد منتهاه في الماء البتة لان تسخن الحطب يمكن ان ينقطع في اي حد شئت من الحدود ويوجد فيه منتهاه فظهر ان الحركة ليست بمغايرة في الخارج لمنتهاها الداخل مغايرة جزئي لجزئي فيه واما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيه مغايرة عقلية معتبرة فقط فظاهر لانهما متغايران مع قطع النظر عن ملاحظتهما ايضا في نفس الامر فبقي انهما متحدان في الخارج متغايران مغايرة ذاتية صورية اي بالتعريف لا بالمغايرة في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة فقط وهذا هو الحق فان حد الحرارة مثلا من حيث انها في ابتداء التكون ومن حيث انها حركة وتسخن مغاير لحدها من حيث انها حاصل بالفعل تماما وهو منتهى التسخن وما ذكرنا كان للفرق بين الحركة ومنتهاها ولنبين بعد الفرق بينها وبين موضوعها فنقول انها مغايرة لموضوعها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه لان الحركة عرض وموضوعها جوهر اي المادة التي يتكون عليها الصورة والجسم المستحيل من كيف الى كيف والجسم النامي والذابل والجسم المنتقل من مكان الى مكان آخر وكل عرض وجوهر متغايران في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه فالحركة مغايرة لموضوعها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه قال ومما ذكرنا يسهل الجواب عن الادلة المقامة لاثبات انها مغايرة لمنتهاها في الخارج مغايرة

جزئي لجزئي اخر فيه اما عن الاول فبان يقال انه لا يستلزم مدعاهم اي مغايرة الحركة ومنتهاها في الخارج
مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه لان تغاير امرين متحدين في الوجود بالصورة والتعريف فقط يكفي
لان ينقطع وينعدم الموجود الواحد من وجه ويبقى من وجه آخر كما ان الهيولى الاولى وعدم الصورة التي
ستلحقها متحدان في الخارج ومتغايران بالتعريف مع انه ينعدم عدم الصورة عند لحوق الصورة
بالهيولى وتبقى الهيولى قال المص في المتن الستين من الكتاب الاول السابق يجب ان يوضع دائما شيء
يقع التكون عليه وانه وان كان واحدا بالعدد في الخارج لكنه ليس بواحد بالصورة لان مرادي
بالصورة هو المعنى لان ماهية الانسان واللاموسيقي ليست بواحدة فان ذلك يبقى وهذا لا يبقى وقال
في المتن الثاني والثمانين منه لهذا المركب من الهيولى وعدم الصورة انه يفسد من جهة ولا يفسد من جهة
اخرى وكما ان الكل واجزاءه متحدان بالوجود في الخارج متغايران بالصورة والحد مع انه قد يفسد
الكل ويبقى الاجزاء كما بينا في الفصل الثالث من البحث الاول الواقع بعد المتن السابع عشر من الكتاب
الاول السابق ولا ينفعهم ما نقلوا عن المص فيه من انه ان ارتفع احد الشيئين لا الاخر لا يكونان متحدين
لان مراده بقوله لا يكونان متحدين يتغايران بوجه ما وهو حق ولم يقل انهما لا يكونان متحدين في
الخارج ويتغايران فيه تغاير جزئي لجزئي اخر فيه ونحن نقر ان الحركة ومنتهاها الداخل فيها لا يكونان
متحدين بكل وجه بل يتغايران بالتعريف فما قالوا فيه من ان الحركة تنقطع والمنتهى يبقى ان ارادوا
به ان الحركة تنقطع عن ان توجد وتنعدم فمسلم ولكن لا يفيد تغايرهما في الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر
فيه كما ان انقطاع تحقق عدم الصورة بعد حصولها وبقاء الهيولى لا يفيد تغايرهما في الخارج تغاير
جزئي لجزئي اخر فيه وكما انعدام الكل وبقاء اجزائه لا يفيد تغايرهما فيه وان ارادوا انقطاع ماهيتها
وتعريفها ويبقى ماهية المنتهى وتعريفه فكاذب لان تعريفها موجود في مخترع العقل ما انقطع عنه
واما عن الثاني والثالث والرابع فبان يقال ان صدق الامور المتضادة والمتناقضة على شيء واحد
في الخارج باعتبار الجهات المختلفة جائز بل واقع وانما الممتنع صدقها عليه من جهة واحدة وههنا ليس
كذلك واما عن الخامس فبان يقال ليس جميع الاشياء التي تختلف بالنوع متغايرة في الخارج
تغاير جزئي لجزئي فيه بل يكفي ان يكون متغايرة بالماهية والتعريف كما ان مقولتي الفعل والانفعال
مختلفان بالنوع بل بالجنس وليسا متغايرين في الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر فيه بل هما متحدان
وحركة واحدة فيه متغايرة بالماهية والتعريف اما انهما متغايران بالماهية والتعريف فلان ماهية
الفعل وتعريفه هو التاثير وماهية الانفعال وتعريفه هو التأثر عن الغير وهما متغايران ولانهما
تفعل جنسين عاليين مختلفين واما انهما متحدان حركة واحدة في الخارج فيتبين بانه نلاحظ في حركة
التسخين مثلا امورا ثلثة نلاحظ اولا امرا بسيطا سيالا صادرا عن الفاعل مقبولا في الماء وهذا
هو الحركة ونلاحظ ثانيا من حيث انه صادر عن الفاعل وناظر اليه على انه فاعله وهو بهذا الاعتبار
فعل وتسخين ونلاحظ ثالثا من حيث انه مقبول في الماء وصار الماء به متسخنا وهو بهذا الاعتبار

الاعتبار انفعال ولهذا يكون الحركة بالنظر الى الفعل والانفعال كالهيولى المشتركة بينهما والفعل
والانفعال صورتان في تلك الهيولى المشتركة بينهما وقد ذكر المص نظائر لهذا منها ما ذكره في المتن
الثامن عشر من ان البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى الواحد امر واحد في الخارج لا بالتعريف
وان الصعود والهبوط واحد فيه لا بالتعريف ومنها ما ذكره في المتن الحادي عشر من ان الطريق من آثينه
الى ثبا ومن ثبا الى آثينه واحد وقال في المتن الثامن عشر فظاهر ايضا ان الحركة توجد في المحرك بالفتح
لان الفعل له من المحرك بالكسر ثم قال فيجب ان يكون فعلهما واحدا انتهى ما قال الشارح لكني اقول
ان اكثر ما قال الشارح بط فان ما قال اولا من ان منتهى الخط الداخل فيه هي النقطة التي ينتهي به
الخط كذب لان هذه النقطة لو كانت داخلة في الخط لكانت جزءا منه بالضرورة ولو كانت جزءا منه
لانقسم كالخط الكل الى غير النهاية كما ان جزء الجسم الطبيعي منقسم الى غير النهاية كالجسم الطبيعي والتالي
بط لما في حدود اقليدس من ان النقطة ما لا جزء له فكذا المقدم ثم ما قال الخط المفروض ثمانية اذرع
ان المنتهى الداخل له هو الذراع الثامن له باطل ايضا فان منتهى الخط هي النقطة فقط لما قال
اقليدس في حدود المقالة الاولى والخط ينتهي بالنقطة حتى عرفوها بانها نهاية الخط فلو كان الذراع
الثامن ايضا منتهى له لانتقض بهذا التعريف ولانه قال اولا ان المنتهى الداخل للخط هي النقطة
فلو كان الذراع الثامن منتهى له ايضا لكان لخط واحد نهايتان في طرف واحد وهو ظاهر البطلان
ثم ما قال من ان الحركة لا تغاير منتهاها الداخل فيه في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه كما ذهب اليه
فان اولئك وموافقوه افتراء عليهم فانهم لم يقولوا بالمنتهى الداخل في الخط بل هو من اختراعاته
الباطلة فهذه القضية السالبة صادقة لكن لا لما سيقول الشارح بل لانه ليس للحركة منتهى داخل فيه
ثم ما قال اما الحركة لا تغاير منتهاها الداخل فيها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه الى آخره اشتغال
بالعبث لانه لم يقل احد بانها مغايرة لمنتهاها الداخل فيه حتى يرده مع انه يرد عليه انه لما قسم
منتهى الحركة الى الخارج والداخل وحكم بان الحركة ليست بمغايرة لمنتهاها الداخل كان يجب عليه ان يقسم
مبدأها ايضا الى المبدأ الخارج والداخل وان يحكم بان الحركة ليست بمغايرة في الخارج لمبدئها
الداخل فيها مغايرة جزئي لجزئي لان نسبة الحركة الى المبدأ والمنتهى على السوية فلما لم تكن مغايرة
في الخارج لمنتهاها الداخل فيها مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه عنده كان يجب ان لا تكون مغايرة لمبدئها
الداخل فيه مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه عنده ايضا والتالي بط لانه حكم في اول الفصل ان الحركة
ممتازة عن مبدئها في الخارج امتياز جزئي لجزئي اخر فيه على الاطلاق فكذا المقدم فيلزم ان تكون الحركة
مغايرة في الخارج لمنتهاها الداخل وان لا تكون مغايرة له عنده واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم
ثم ما قال لاثبات القضية السالبة المذكورة ان الحركة ليست الا كمالا ما كاملا متوجها الى الكمال الكامل
اي المنتهى الداخل بط لان الكمال الكامل ليس داخلا في الحركة بل هو امر حاصل بسبب الحركة عند
انقطاعها وانعدامها ثم ما قال والكمال اللاكامل المتوجه الى الكمال الكامل اذا صار كاملا لا يكون

شيئا مغايرا لنفسه بط ايضا لان الكمال الاكامل اي الحركة المتوجه الى الكمال لكامل الحاصل بسببها عند انقطاعها الذي هو جوهر فى حركة التكوين وكم فى النمو والذبول وكيف فى الاستحالة ومكان فى النقلة تنقطع وتنعدم عند حصول هذه الامور بسببها وبما عرفت الى ههنا تعرف فساد قوله فلما كانت الحركة كون جزء بعد جزء الى اخره وغ‍ا وقوله ولان الحركة صورة ما مبتدئة بالفعل لانه تصير كاملة الى قوله واما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيه مغايرة عقلية معتبرة فقط وهذا القول الى قوله فبقى حق وقوله فبقى انهما متحدان فى الخارج متغايران مغايرة ذاتية صورية لا فى الخارج ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة فقط لا يتفرع الى ما سبق لما عرفت من عدم صحة ما قال الى ههنا وعدم ابطال كونهما متغايرين فى الخارج تغاير جزئي لجزئي آخر فيه فلم قوله هذا هو الحق قد عرفت انه ليس بحق بل الحق هو ما ذهب اليه قايرآونس وموافقوه من انهما متغايران فى الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر فيه ثم قال ومما ذكرنا ان يسهل الجواب الخ قد عرفت ان ما ذكره كان فاسدا فلا يسهل الجواب عن الادلة المقامة لاثبات انها مغايرة لمنتهاها فى الخارج ثم قال اما عن الاول فبان يقال انه لا يستلزم مدعاهم اقول يستلزمه لان دليلهم الاول يحرر بان الحركة تنقطع وتنعدم ومنتهاه الذي هو خارج عنه لما عرفت انه ليس بداخل فيها لا ينقطع ولا ينعدم وكل شيئين ينقطع وينعدم احدهما و لا ينقطع ولا ينعدم الآخر الخارج عن الاول متغايران فى الخارج تغاير جزئي لجزئي فيه وقد اعترف الشارح بان الحركة مغايرة فى الخارج لمنتهاها الخارج عنها لعم ظن ظنا فاسدا ان هذا المنتهى الذي بحثوا عنه فى ان الحركة هل تكون مغايرة لمنتهاها فى الخارج ام لا داخل فى الحركة وقد عرفت انه ليس بداخل فيه ثم انما استدل على عدم استلزام دليلهم الاول لمدعاهم بقوله لان تغاير امرين متحدين فى الوجود بالصورة والتعريف فقط يكفي لان ينعدم الموجود الواحد من جهة ويبقى من جهة اخرى ليس بشيء لان الحركة ومنتهاها الذي هو خارج عنها البتة ليسا امرين متحدين فى الوجود حتى يكفي تغايرهما بالصورة والتعريف فقط لان ينعدم من جهة ويبقيا من جهة اخرى وتنظيره بالهيولى وعدم الصورة ليس بشيء ايضا لان اتحادهما فى الخارج ليس بمعنى انهما متحدان فى الوجود اي بمعنى انهما موجودان بوجود واحد فى الخارج والا لكان العدم موجودا فى الخارج مع اشتراك الهيولى وهو بديهي البطلان بل بمعنى ان الهيولى الموجودة فى الخارج متصف فيه بعدم الصورة التي تستلحقها ولهذا لم يقل المص فى المتن التباين الذي ذكره فى دليله وان كان الموضوع والعدم واحدا بالعدد بل قال وان كان الموضوع اي الهيولى واحدا بالعدد فى الخارج واما تنظيره بالكل الطبيعي المركب من الهيولى والصورة الجوهريتين واجزائه المتصلة ليس بجيد فان الكل الطبيعي واجزاءه لما وجدا بجعل واحد اي بجعل الكل فقط لا بجعلين اي بجعل الكل وبجعل الاجزاء وجد الكل بوجود مجعول بالقصد فوجد الاجزاء المتصلة بوجود الكل المجعول بالقصد وما قال ولا ينفعهم ما نقلوا عن المص خلاف الظاهر لان كلام المص المنقول يدل على مدعاهم ظاهرا وقوله ونحن نقول ان الحركة ومنتهاها الداخل الخ بط لما عرفت واما

واما ما قال مما قالوا فيه من ان الحركة تنقطع والمنتهى يبقى ان ارادوا به ان الحركة تنقطع عن ان توجد وتنعدم فاقول هذا مرادهم قوله فمسلم ولكن لا يفيد تغايرهما فى الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر فيه اقول يفيده لان كلا من الحركة ومنتهاه موجود بوجود مغاير لوجود الآخر لكون الحركة موجودا بجعل اي تحريك المحرك ومنتهاها بجعل اخر اي بسبب الحركة لكن ان كلا من جزئيين موجود بوجود مغاير لوجود الاخر لكون كل منهما موجودا بجعل الاخر وتنظيره بانقطاع عدم الصورة بعد حصولها وبقاء الهيولى لا يفيده لما عرفت ثم ما قال واما عن الثاني والثالث الى قوله وههنا ليس كذلك حق لان حاله ان هذه الادلة الثلثة لا يستلزم المدعى لصدق الامور المتضادة والمتناقضة باعتبارات مختلفة على موجود واحد ايضا واما قوله واما عن الخامس فبان يقال ليس جميع الاشياء التي تختلف بالنوع متغايرة فى الخارج تغاير جزئي لجزئي آخر فيه بل يكفي ان تكون متغايرة بالذات والتعريف فسيأتي الجواب عنه فى اخر الفصل الاتي الفصل السادس فى ان الفعل الملحوظ بالذات هل يوجد فى الفاعل او فى المنفعل الفعل ضربان متعد وباق والمبحوث عنه ههنا ليس هو الفعل الباقي فان المص قال فى المتن السادس عشر من سابع ما بعد الطبيعة انه باق فيما صدر عنه كالابصار والسمع والتعقل واتفق الحكماء على ان جميع الافعال الباقية قائمة بالفاعل موجودة فيها وجود العرض فى المعروض وتنازعوا فى ان الافعال المتعدية الطبيعية كالضرب والقطع والاحراق والتسخين هل هي قائمة بالفاعل وموجودة فيه وجود العرض فى المعروض ام لا قال الشارح الفعل المتعدي الطبيعي يلاحظ بالصورة وبالذات ويلاحظ بين الفاعل والمفعول والفعل الملحوظ بالذات هو المقولة الخامسة يجيء من المقولات العشرة المغايرة لمقولة الانفعال والفعل الملحوظ بين الفاعل والمفعول هو الحركة الصادرة عن الفاعل الواقع فى المنفعل المشتركة بين مقولتي الفعل والانفعال والنزاع ليس فى الفعل الملحوظ بين الفاعل والمفعول لان الجميع اتفقوا على انه قائم بالمفعول وموجود فيه وجود العرض فى المعروض لان الفعل الملحوظ بينهما هو الحركة والاثر وهما توجد فى المفعول وجود العرض فى المعروض كما قال المص فى الفصل الآتي من هذا الكتاب فالنزاع ليس الا فى الفعل الملحوظ بالذات الذي هو المقولة الخامسة من المقولات العشرة فى بيان رأي الذين ذهبوا الى ان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات يوجد فى الفاعل وجود العرض فى المعروض ذهب سقوتس وجميع تلاميذه واتباعه وماستريس وجميع اتباع ثوماس اقوناس وزمل ونازآريس وتوناس وقوآريس الى ان الفعل الملحوظ بالذات عرض قائم بالفاعل موجود فيه وجود العرض فى المعروض به يصير الفاعل فاعلا قال الشارح واثبت هذا الرأي اولا ببعض اقوال المص ثوماس اقوناس قال المص فى المتن السادس والعشرين من ثاني النفس ان الفعل يوجد فى الشيء الذي يكون فعلا له وهو الفاعل على ما قال فى المتن الثامن عشر من هذا الكتاب فيوجد فى الفاعل وقال فى الفصل الاول من كتاب النوم واليقظة الفعل يكون لما يكون القوة له وقوة الفعل توجد فى الفاعل فيوجد الفعل فيه

مغاير بجعل مر

الثالث مر

ايضا ويحصل ايضا من الملتقى السادس الى الملتقى التاسع من تمام الثمانية فانه قال فيه لو ابتدا والواجب تع ان تحرك ويفعل العالم في الزمان لتغير وتغيره تعالى لا يلزم الا بسبب لزوم كون الفعل المجعول في الزمان موجودا فيه تعالى جديدا ومنه يعلم انه كان ذهب الى ان الفعل الملحوظ بالذات موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض وقال اقو ناسا لما كان الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل لم لا يمكن ان يكون الفعل والانفعال عرضا واحدا بالعدد لان عرضا واحدا لا يمكن ان يوجد في موضوعين مختلفين وقال ايضا ان الفعل الذي ليس بجوهر الفاعل يوجد فيه وجود العرض في المعروض ولهذا يدخل في المقولات التسع وكذا قال في مواضع متعددة وبيّن وجه كونه عرضا للفاعل وان رأي بحسب الفهم انه يكون منه وقال ان الفعل من حيث انه فعل يلاحظ من الفاعل ومن حيث انه عرض يلاحظ في موضوع الفاعل وقال في موضع آخر لا مانع من ان يكون شيء قائما بشيء ولا يدل عليه بعبارة تدل على انه قائم به موجود فيه كما لا يدل على الفعل بعبارة تدل على انه في الفاعل بل على انه من الفاعل لكنه ظاهر انه يوجد في الفاعل واثبت بالدليل اما اولا فلان الفعل عرض سمي به الفاعل فاعلا كما ان البياض عرض سمي به الجدار مثلا ابيض وكل عرض سمي به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض فالفعل موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض كما ان البياض موجود في الجدار وجود العرض في المعروض توضيحه ان الفعل عرض وكل عرض لا بد ان يوجد في موضوع ما فالفعل لا بد ان يوجد في موضوع فلو لم يكن ~~ان يوجد~~ موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا بالاشتقاق وان يسمى المنفعل فاعلا واللازم بط فكذا الملزوم فثبت ان الفعل موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض لا في المفعول اما ان الفعل عرض وان كل عرض لا بد ان يوجد في موضوع ما فظ واما الملازمة بالنظر الى جزئها الاول فلظهور بطلان ان يسمى شيء بعرض ليس بموجود فيه واما بالنظر الى جزئها الثاني فلانه يستحيل ان يوجد عرض في شيء ولا يسمى هو به ولا يطلق عليه اشتقاقا كما يستحيل ان يوجد البياض في شيء ولا يطلق عليه انه ابيض واما بطلان اللازم فلان المنفعل من حيث انه منفعل ليس بفاعل بالاتفاق لانه يلزم ان يكون فاعلا لنفسه وهو بديهي الاستحالة لا يقال ان تسمية شيء بامر واطلاق امر على شيء على ضربين احدهما داخلية وهي تؤخذ من عرض امر قائم بالموضوع المسمى به اشتقاقا كما تأخذ اسم الابيض على البياض القائم بالثلج وتسميته ابيض والاخرى خارجية وهي تؤخذ من عرض وامر غير قائم بالموضوع المسمى به اشتقاقا كما تسمى الاجسام الملونة مبصرة من الابصار القائم بعين الحيوان فعلى هذا ان اراد المستدل بقوله وكل عرض سمي به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض كل عرض سمي به الفاعل فاعلا بتسمية داخلية مأخوذة عنه من حيث انه قائم به موجود فيه وجود العرض في المعروض فمسلم لكن الفاعل لم يسم فاعلا به بتسمية داخلية مأخوذة من الفعل القائم به بل بتسمية خارجية مأخوذة من الفعل القائم بالمنفعل وكذا ان اراد بقوله في التوضيح لو لم يكن

لم يكن الفعل موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا وان يسمى المنفعل فاعلا يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا وان يسمى المنفعل فاعلا بتسمية داخلية فمسلم لكن التالي ليس بباطل فان الفاعل لم يسم به بتسمية داخلية بل بتسمية خارجية مأخوذة عن الفعل القائم بالمفعول وان اراد بتسمية خارجية فالملازمة مردودة اذ قد يسمى شيء بامر غير قائم به ولا موجود فيه بل بامر قائم باخر موجود فيه كالجسم الملون المسمى اشتقاقا بالابصار اي المبصر القائم به والا موجود فيه بل بالابصار القائم بعين الحيوان الموجود فيها لانا نقول لا يندفع بهذا قول المستدل لو لم يكن الفعل موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم المنفعل ان يسمى المنفعل بتسمية داخلية فاعلا واللازم بط فكذا الملزوم وهو يكفي في ابطال كونه موجودا في المنفعل ثم نقول ان تسمية شيء بعرض وصفة واطلاقه عليه اشتقاقا حقيقة لا يكون الا بتسمية داخلية واما تسميته به واطلاقه عليه اشتقاقا حقيقة بتسمية خارجية مأخوذة من امر قائم باخر موجود فيه لا في المسمى فغير واقع نعم قد يشتق من اسم جامد صفة ويطلق على امر حقيقة كاللابن والحداد والقواس لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان قلت قد تسمى الاجسام الملونة بالابصار واطلق عليها الابصار اشتقاقا وكذا سميت الاصوات بالسمع والروائح بالشم والطعوم بالذوق فانه يطلق على الاجسام الملونة انها مبصرة بالفتح والاصوات مسموعة والروائح مشمومة والطعوم مذوقة مع ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق ليس قائما بشيء منها وموجودا فيه بل الابصار قائم بالعين وموجود فيها والسمع قائم بالقوة السامعة وموجود فيها والشم بالشامة وموجود فيها والذوق بالذائقة وموجود فيها قلت ان اردت بقولك مع ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق ليس قائما بشيء من الاشياء المذكورة وموجودا فيه ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق بالمعنى المبني للفاعل المتعدي الى الاشياء المذكورة اي الكون مبصرا بالكسر والكون سامعا والكون شاما والكون ذائقا ليس قائما بشيء منها وموجودا فيه بل الابصار اي الكون مبصرا بالكسر قائم بالعين وموجود فيها والكون سامعا بالسامعة وموجودا فيها و الكون شاما بالشامة وموجود فيها والكون ذائقا بالذائقة وموجود فيها فحق لكن الاجسام الملونة لا تسمى اشتقاقا بالابصار بالمعنى المبني للفاعل فان المشتق منه هو المبصر بالكسر وهو لا يطلق عليها وانما تسمى اشتقاقا بالابصار المبني للمفعول اي المبصر بالفتح فانه فقط يطلق لا المبصر بالكسر وكذا الاصوات والروائح والطعوم لا تسمى اشتقاقا بالسمع والشم والذوق المبنية للفاعل اي لا يطلق على الاصوات انها سامعة ولا على الروائح انها شامة ولا على الطعوم انها ذائقة وانما تسمى اشتقاقا بالسمع والشم والذوق المبنية للمفعول فيطلق على الاصوات انها مسموعة وعلى الروائح انها مشمومة وعلى الطعوم انها مذوقة وان اردت به ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق المبنية للمفعول اي الكون مبصرا والكون مشموما والكون مذوقا ليس قائما بشيء منها وموجودا فيها بل الابصار اي الكون مبصرا والسمع اي مسموعا والشم اي الكون مشموما والذوق اي الكون

منه وقائم بعين الحيوان وقوته السامعة والشامة والذائقة ومع ذلك سميت بها الاشياء المذكورة
باسماء مشتقة منها تسمية خارجية فانه يطلق على الاجسام الملونة انها مبصرة بالفتح وعلى الاصوات
انها مسموعة وعلى الروايح انها مشمومة وعلى الطعوم انها مذوقة فظاهر البطلان فان الكون مبصرا
والكون مسموعا والكون مشموما والكون مذوقا بعين الحيوان وسامعته وشامته وذائقته بل بالاجسام
الملونة والاصوات والروايح والطعوم وموجود فيها وجود العرض في المعروض ووجود الصفة
في الموصوف ولهذا اشتق منها المبصر والمسموع والمشموم والمذوق فسميت بها الاشياء المذكورة
بتسمية داخلية لا خارجية واطلق على الاجسام الملونة المبصرة وعلى الاصوات المسموعة وعلى الروايح
المشمومة وعلى الطعوم المذوقة ومنه علم ان التسمية الخارجية التي ذكرها الخصم غير واقعة بل علم ان
ما قيل انها تسمية خارجية ليست تسمية خارجية بل تسمية داخلية واما ثانيا فلان اثر الفعل المتعدي
الفاعلي الملحوظ بالذات كمال الفاعل من حيث انه فاعل لانه به يوجد مثل صورته في الآخر كما ان النار
يوجد بفعله صورته في الحطب وايجاد الفاعل صورته في الآخر كمال عظيم له من حيث انه فاعل فالفعل
المتعدي من حيث الملحوظ بالذات كمال الفاعل من حيث انه فاعل ولانه يخرج به قوة الفاعل وكمالها
يخرج به قوة الفاعل الى الفعل كمال للفاعل من حيث انه فاعل فالفعل كمال الفاعل من حيث انه فاعل
وكل كمال الفاعل من حيث انه فاعل قائم به وموجود فيه وجود العرض في المعروض ووجود الصفة
في الموصوف ففعل الفاعل المتعدي الملحوظ بالذات قائم بالفاعل وموجود فيه وجود العرض
في المعروض ووجود الصفة في الموصوف قال الشارح لكن المص ذهب الى ان اثر الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات اي الايجاد والتاثير كالوجود والاثر قائم بالمفعول والمنفعل وموجود فيه وجود
العرض في المعروض ووجود الصفة في الموصوف كالوجود والاثر وانه والانفعال متحدان في
الخارج قال وهكذا قال شراح اليونان وقايرآولش وشونخش وفاريش وسالرج ويريش
وثميلتتكس ورونيش وآثورسا واويدو وارجيا ثم قال ويثبت كون هذا مذهب
مذهب المص بان المص بين في المتن الثامن عشر الى الثاني والعشرين ان الفعل والانفعال
امر واحد بالوجود وبين ان هذا الامر الواحد بالوجود موجود في المتحرك اي المنفعل وجود العرض
في المعروض فالفعل موجود في المنفعل وجود العرض في المعروض عنده وقال اصحاب الرأي الاول
ان المص لم يبين في المتون المذكورة ان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات اي التاثير والايجاد قائم
بالمنفعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض بل مراده بالفعل الذي قال انه قائم بالمنفعل
وموجود فيه وجود العرض في المعروض هو الاثر الحاصل فيه من فعل الفاعل المتعدي اليه وتاثيره
فيه اي الحركة لا الايجاد والتاثير والتحريك والفعل بمعنى الاثر والحركة قائم بالمنفعل وموجود فيه
وجود العرض في المعروض في نفس الامر والفعل بمعنى الايجاد والتاثير والتحريك قائم بالفاعل
وموجود فيه وجود العرض في المعروض عنده وفي نفس الامر وقال الشارح ان قولهم هذا باطل

باطل فان كلام المص في مواضع متعددة تدل دلالة ظاهرة على انه يتكلم للفعل والانفعال من حيث انهما
مقولتان من مقولات العشرة ولهذا يكونان متغايرين بالذات والتعريف كما صرح به في المتن الثامن عشر
والعشرين فلم يرد بالفعل الواقع في كلماته الا الفعل المتعدي الملحوظ بالذات الذي هو من مقولة
الفعل المغاير بالذات والتعريف للاثر الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل الذي هو الاثر الذي هو
من مقولة الانفعال ثم قال ووجدت هذا البحث مسطورا في كلام المص مبينا بادلة الطرفين ثم وجدت
فيه حكم المص بان اثر الفعل ليس بموجود في الفاعل فانه فتش في المتن التاسع عشر ان الفعل والانفعال
هل يكونان فعلا وكمالا واحدا او فعلين وكمالين متغايرين وان كانا متغايرين ففي اي موضوع يوجدان
واستدل اولا من الطرف القائل بانهما فعلان وكمالان متغايران في الخارج بان احدهما فعل والاخر انفعال
وبان علتهما وغايتهما متغايران لان علة الفعل وغايته جعل وعلة الانفعال وغايته مجعولية ثم استدل
من الطرف الآخر بانه لو لم يكن الفعل والانفعال فعلا وكمالا واحدا بل اثنين ففي اي موضوع يوجدان
اي لا يوجدان في موضوع ما لانه اما ان يكون كلاهما في المنفعل والمتحرك او يكون الفعل في الفاعل و
الانفعال في المنفعل لكنه لا يمكن ان يكون الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل لانه لو كان الفعل
في الفاعل يلزم اما ان يتحرك كل فاعل ومحرك لان اثر الفعل حركة وكل ما يوجد فيه الحركة يتحرك بالضرورة
واللازم بط لان بعض الفواعل اي الفاعل الاول ليس متحركا فكذا الملزوم واما ان يوجد الحركة
في شيء ولا يتحرك هو واللازم بط فكذا الملزوم ولا يمكن ان يكون كلاهما في المنفعل والمتحرك لانه
لو كان الفعل فيه لم يكن فعل كل منهما فيما هو له كما ان التعليم الذي هو فعل المعلم التعلم الذي هو انفعال
وان يعلم علم ان يتعلم والتالي بط فكذا المقدم ثم وضع في المتن العشرين ان الفعل والانفعال
كمال واحد وحركة واحدة كما بينه في المتن الثامن عشر واختاره عدم كون الفعل في الفاعل والانفعال
في المنفعل للدليل القائل بانه لو كان الفعل والتحريك موجودا في الفاعل لتحرك كل فاعل محرك والتالي
بط فكذا المقدم واجاب عن الادلة القائمة على ان الفعل لا يوجد في المنفعل اما عن الاول ففي المتن
العشرين حيث قال ليس كون علة شيء في آخر غير معقول لانه ليس بمنقطع ومنفصل عنه بل هو
فعل له وموجود في الاخر من غير انفصال عنه واما عن الآخر ففي المتن الحادي والعشرين والثاني
والعشرين فانه بين فيهما عدم لزوم ان يتعلم المعلم وعدم لزوم كون ان يفعل وان ينفعل واحدا
وعدم لزوم ان يكون ان يتعلم وان يعلم عينا ان كان التعليم والتعلم عينا وبين عدم كون التعليم
والتعلم والفعل والانفعال متحدة بالذات والتعريف بل بالوجود والموضوع وايضا قال
في المتن التاسع والثلثين بعد المائة من ثاني النفس الحركة والفعل والانفعال توجد في المتحرك
والمنفعل لان فعل الفاعل والمنفعل في المنفعل ولهذا لا يلزم ان يتحرك المحرك وقال في المتن
الواقع بعده كما ان الفعل والانفعال يوجدان في المنفعل لا في الفاعل كذلك يوجد فعل المبصر
بالفتح في المبصر بالكسر ثم قال الشارح ووجدت هذا البحث مفطوعا في المتن السادس عشر

في سادس ما بعد الطبيعة ايضا فان المص قسم فيه الافعال بان بعضها يكون المقصود منها انفسها فقط بحيث لا يقصد بها فعل اخر سواها ولا يفعل كالابصار فان المقصود منه نفسه لانا نبصر لنبصر لا لنقصد ولا نفعل به شيئا مغايرا له وبعضها يكون المقصود غيرها لا انفسها لانها تفعل لاجله لا لانفسها كالبناء والتعمير فان المقصود منه هو البيت لا نفس التعمير ثم حكم فيه بان القسم الاول منها اي الافعال الباقية توجد في الفاعل وان القسم الثاني اي الافعال المتعدية توجد في المنفعل ثم قال والى ما قلنا فان المص ذهب الى ان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات يوجد في المنفعل وذهب اليه ايضا ثوماقونس في شرح المتن المذكور وفي مواضع متعددة اخرى ثم قال وهذا هو الحق واستدل عليه بما قال المص في المتن السادس عشر من سادس ما بعد الطبيعة من ان البناء يحصل ويوجد في المبني ويوجد مع البيت انتهى وصورة هذا الفعل المتعدي الملحوظ بالذات متحد في الخارج مع المنتهى الداخل الذي يقصده هذا الفعل ويحصل بهذا الفعل ويغايره بالذات والتعريف فقط كما بينا في الفصل السابق فهذا الفعل يوجد في الموضوع الذي يوجد فيه المنتهى الداخل الذي يحصل به والمنتهى الداخل يوجد في المنفعل ويكون مع الفعل فالفعل الملحوظ بالذات يوجد في المنفعل وجود العرض في الموضوع كما ان البناء يحصل ويوجد في المبني وبما قال المص في المتن الثامن والسادس عشر من هذا الكتاب وفي المتن التاسع والثلثين والمائة من ثاني النفس فانه بعد ما قال فيه الحركة والفعل والانفعال توجد في المتحرك والمنفعل لان فعل الفاعل والمنفعل في المنفعل قال ولهذا لا يلزم ان يتحرك المحرك وصورة الشارح هكذا الفعل المتعدي الملحوظ بالذات يكون دائما مع الحركة فلو وجد في الفاعل والمحرك وجود العرض في الموضوع لوجد فيه الحركة بالضرورة وكل ما يوجد فيه الحركة يجب ان يتحرك فلو وجد الفعل المتعدي الملحوظ بالذات في الفاعل والمحرك يجب ان يتحرك والتالي باطل لان بعض الفواعل والمحركات كالواجب تع والعقول لا يمكن ان يتحرك ثم قال ويجب عما استدلوا به باقوال المص اما عن الاول المأخوذ من المتن السادس والعشرين من ثاني النفس من ان الفعل يوجد في الشيء الذي يكون فعالا له فانه لم يقل كذلك بل قال فعل كل شيء مستقر بالذات لان يكون فيما هو بالقوة وفي المادة المخصوصة وهذا القول يؤيد ما ذهبنا اليه لا ما ذهبوا فضلا عن ان يكون مثبتا لرأيهم لان المص يتكلم هناك ويقول ان الفعل والنفس لا يتعلق الى اي بدن وجسم كان من الاجسام سواء كان بينهما علاقة ومناسبة او لا كما كان يقول القدماء من ان النفس تتعلق بلا فرق وعلى السوية باي جسم كان من الاجسام بل تتعلق بجسم مناسب لها واما عن الثاني المأخوذ من الفصل الاول من كتاب النوم واليقظة من ان الفعل يكون لما يكون القوة له وقوة الفعل توجد في الفاعل فيوجد الفعل فيه ايضا فبان الفعل فعل الفاعل الذي يكون له قوة الفعل لكنه منه ولا يوجد فيه الا بتسمية خارجية بل انما يوجد في المنفعل وجود العرض في الموضوع وليس مراد المص انه يوجد وجود العرض في الموضوع في الفاعل الذي يوجد فيه قوة

المروضه

وجود العرض

قوة الفعل بل مراده ان ما يفعل ليس الا ما يقدر ان يفعل واما عن الثالث المأخوذ من المتن السادس الى المتن التاسع من ثامن الثمانية من انه لو ابتداء الواجب تع في الزمان ان يحرك ويفعل العالم فيه لتغير الى آخره فبانه لا يقول المص لتغير بسبب لزوم كون الفعل المجهول في الزمان امرا جديدا موجودا في الواجب تع وجود الصفة في الموصوف بل لانه لو ابتداء فيه ان يحرك ويفعل العالم فيه لوجب ان لا يريد ايجاده اولا ثم ان يريده وان لا يكون قادرا بالفعل لان يحركه ثم يكون وعما استدلوا بقول ثوماس من ان الفعل يكون في الفاعل بان مراده ان الفعل يكون في الفاعل تسمية لا وجود العرض في المعروض وعن دليلهم اما عن الاول فبان كبراه اي كل عرض سمي به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض ليست بصادقة على الاطلاق بل اذا سمي به بتسمية داخلية واما اذا سمي بتسمية خارجية فلا يوجد فيه وجود العرض في المعروض والفاعل انما سمي بالفعل اشتقاقا بتسمية خارجية لا بتسمية داخلية فلا يوجد الفعل فيه وجود العرض في المعروض والمسمى به اشتقاقا بتسمية داخلية هو المفعول فلهذا يوجد فيه ومن هذا يظهر الجواب عن توضيحه فان تسمية شيء بعرض ليس بموجود فيه ليس بظاهر البطلان فان الاجسام الملونة تسمى مبصرة والاصوات مسموعة والروايح مشمومة والاطعمة مذوقة مع ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق لا يوجد في شيء منها واما عن الثاني فبان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات كمال المنفعل كما يستفاد من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كما ان البناء كمال المبني وكمال الفاعل بالتقدم فقط وذلك لانه يجب لان يفعل الفاعل وان يجعل الغير مشاركا في الوجود ويجعله موجودا ان يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج كمال ما له يتبعه الفعل ومن ثمه اذا وجد فاعل لم يكن في القوة بل كان موجودا دائما لا يفيد الفعل المتعدي كمالا له اصلا انتهى ما قال الشارح وانا اقول ان ما قال المص في المتن الثامن عشر وشرحه الشارح وتبعه من ان فعل المحرك بالكسر اي تحريكه ليس مغاير الفعل المحرك بالفتح اي تحركه يعني انهما متحدان في الخارج لانه يجب ان يكون فعل المحرك اي التحريك فعلا لكل منهما وكمالا له لانه انما سمي المحرك بالكسر محركا بالقوة بسبب انه قادر لان يحرك سمي محركا بالفعل بسبب انه يفعل الحركة في المحرك بالفتح ومحرك له بالفعل فلما كان ينتقل من القوة الى الفعل حين يحرك بالفعل يكون له فعل وكمال من حيث يوجد الحركة في المحرك وكذلك المحرك بالقوة بالفتح كان في قوته اولا ان يحركه المحرك ثم نقله المحرك الى الفعل الذي يتحرك به فيكون له هذا الفعل بعينه لانه انما ينتقل الى الفعل والحركة بفعل المحرك لا بشيء آخر فيكون فعلهما واحدا في الخارج كما ان البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى الواحد واحد في الخارج وان الصعود والهبوط واحد فيه فيعارض له بان فعل المحرك بالكسر اي تحريكه وفعل المحرك بالفتح اي تحركه متغايرا في الخارج لا متحدان فيه لان فعل المحرك بالكسر وتحريكه علة لفعل المحرك بالفتح وتحركه في الخارج كما ان الكسر علة للانكسار فيه وكل علة خارجية مغايرة لمعلولها في الخارج ففعل المحرك بالكسر اي تحريكه مغاير لفعل المحرك بالفتح اي تحركه في الخارج وما استدل به على دعواه من انه يجب ان يكون

فعل المحرك بالكسر وتحريكه فعلا للكل منهما وكمالا له غير مسلّم كيف ولو كان تحريكه المحرك بالكسر فعلا وكمالا لكل منهما
لوجد في كل منهما لان فعل كل شيء وكماله يوجد في الشيء الذي يكون فعلا وكمالا له كما قال الشارح في شرح المتن
الثاني عشر ولو وجد التحريك في كل منهما يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد ككسر الزجاج المعلق موجودا
في موضوعين مختلفين كالكاسر والزجاج واللازم بط فكذا الملزوم قوله في اثباته لانه انما تسمى الحركة
الى قوله فيكون له هذا الفعل والحركة بعينه ان اراد بالفعل في قوله فيكون له هذا الفعل والحركة بعينه الفعل
الذي هو من مقولة الفعل المقابل لمقولة الانفعال اي التحريك فلا يلزم هذا القول لما قبله اي لنقل
المحرك بالكسر المحرك بالفتح الى الفعل الذي يتحرك به اي التحرك المقابل للتحريك فلا يلزم ان يكون
فعلهما واحدا فيفسد الدليل قوله لانه انما ينقل الى الفعل والحركة بفعل المحرك لا بشيء آخر لما يلزم منه
ان يكون للمتحرك هذا الفعل اي التحريك بعينه بل انما يلزم ان يكون له التحرك والحركة لا يقال انا نقل
الى الفعل والحركة بفعل المحرك وتحريكه لا بشيء اخر يلزم ان يكون له الفعل والتحريك لانا نقول لا نسلم
بمجرد نقله الى الحركة بتحريكه ان يكون له تحريك بل ان يكون له ما نقله اليه من الحركة وان اراد به اثر الفعل اي
التحرك وان كان خلاف ظاهر العبارة فيكون دليله فاسدا لانه لا يستلزم المدعى اذ لا يلزم منه ان يكون
الفعل والانفعال اي التحريك والتحرك واحدا في الخارج فان قلتم نحن نقول انه يجب ان يكون فعل
المحرك بالكسر وتحريكه فعلا للكل منهما وكمالا له بمعنى انه صادرا عنه وواقعا موجودا في المتحرك
من غير انقطاع وانفصال عنه اي المحرك بالكسر ولو كان كذلك لا يلزم منه ان يوجد الفعل و
التحريك في المحرك بالكسر لان كون فعل كل شيء وكماله موجودا في الشيء الذي يكون فعلا وكمالا
له انما يكون اذا كان الفعل والكمال واقعا في هذا الشيء اما اذا كان صادرا عنه وواقعا على غيره
فلا يوجد فيه بل في غيره فلا يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد موجودا في موضوعين مختلفين
ومجرد صدوره عنه يكفي لان يكون كمالا له قلت لما كان صادرا عنه فلا يخلو اما ان يكون صدوره
من غير سبق زمان عليه او يكون بعد سبق زمان عليه فان كان الاول يلزم ان يكون موجودا فيه بالفعل
لان ما لا يوجد في شيء بالفعل لا يمكن ان يصدر عنه من غير سبق زمان وان كان الثاني يلزم ان يكون
فيه اولا بالقوة والا لما صدر عنه بعد واذا صدر عنه غير منقطع ومنفصل عنه كان موجودا فيه
اذ لو وجد في المحرك بالفتح لكان منقطعا ومنفصلا عنه فلو وجد في المحرك بالفتح ايضا كما قال المص
يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد موجودا في موضوعين مختلفين ومنه يعلم ان ما قال في المتن
العشرين من ان كون فعل شيء في غير ليس بغير معقول لان مراده من الفعل هو الفعل المقابل للانفعال
كالتعليم والتحريك على ما يدل عليه قوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شيء وليس بمنفصل عنه بل هو له
فيه فان قلت قد بين الشارح مراد المص بحيث لا يرد عليه كونه غير معقول فانه قال في شرحه ان
كون فعل شيء وكماله في آخر يلاحظ على ضربين الاول كونه بحيث ينقطع وينفصل عنه ويوجد
في اخر وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون فعل شيء ما وكماله في آخر لان فعل شيء وكماله لما كان عرضا له

لا يمكن ان ينتقل منه الى موضوع اخر والثاني ان يصدر الفعل والكمال عن شيء بحيث لا ينفصل عنه
بل يبقى قائما به ولكن يقبل في اخر ويتعدى عنه اليه والى هذا المعنى اشار بقوله لان التعليم فعل المعلم
لكنه في شيء وليس بمنفصل عن المعلم بل هو له فيه يعني التعليم فعل المعلم الاستاذ لكن يقبل ويوجد
في المتعلم وليس منفصلا عن المعلم بل هو فعل له باق معه مقبول وموجود في المتعلم قلت لا يندفع به
الايراد فانه اذا صدر الفعل والكمال عن شيء بحيث لا ينفصل عنه بل يبقى قائما به يلزم ان يكون
موجودا فيه لان قيام العرض بشيء ليس الا وجوده فيه ولو كان موجودا في المنفعل كما قال لكنه يقبل
ويوجد في المتعلم يلزم وجود عرض واحد في موضوعين وهو مح ثم اقول ما مثل لكون الفعل و
الانفعال امرا واحدا في الخارج من كون البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى الواحد امرا واحدا
ومن كون الصعود والهبوط امرا واحدا ايضا غير مطابق بالممثل له فان البعد المذكور غير صادر
من الواحد والاثنين ولا قائما بشيء منهما بل هو امر واقع بينهما وكذلك الصعود والهبوط بخلاف
الفعل والانفعال والتحريك والتحرك فان الفعل والتحريك صادر عن الفاعل وقائم به والانفعال
والتحرك قائم بالمنفعل والمتحرك فقياسهما بالبعد والصعود والهبوط قياس مع الفارق ومن
هذا يعلم ان رأي من قال انه يجب ان يكون كمال الفاعل وكمال المنفعل متغايرين في
الخارج تغاير جزئي لجزئي واستدل عليه بان كمال الفاعل والمحرك فعل وتحريك اي تأثير
وكمال المنفعل والمتحرك انفعال وتحرك اي تأثر وهما متغايران بالجنس العالي لان التحريك من مقولة الفعل
وانفعال المتحرك من جنس الانفعال وهما جنسان عاليان متباينان حق وما اعترض عليه المص في المتن
التاسع عشر بقوله لكن لما كان كل واحد منهما حركة فانهما متغايرين في الخارج الخ فغير وارد عليه لانه
مبني على كون الفعل والتحريك على الاطلاق سواء كان ازليا او لا ازليا حركة وهو مردود فان
الفعل والتحريك الازلي لا يصدق عليه انه كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لانه ليس كمالا
للموجود بالقوة بل ان كان كمالا فللموجود الازلي بالفعل ولما قال الشارح في اخر هذا البحث
اذا وجد فاعل لم يكن فيه بالقوة بل كان موجودا دائما لا يفيد الفعل المتعدي كمالا له انتهى فنختار ان كمالا صح
الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل قوله في المتن المذكور ان كان هذا يلزم ان يكون الحركة في المحرك
بالكسر قلنا ان اراد يلزم ان يكون الحركة في كل محرك فلا يلزم اذ تحريك المحرك الازلي ليس بحركة
حتى يلزم ان تكون في المحرك وان اراد في بعض المحرك اي المحرك بالقوة فمسلم لكن اللازم ليس بباطل
اذ لا يلزم منه ان يكون كل محرك متحركا او لا يتحرك ذو الحركة اذ ليس معنى الحركة واحدا في كل محرك
ومتحرك اذ لا يصدق تعريفها على تعريف المحرك الازلي فما قال فيه والآن وان كان كلاهما في المحرك
بالفتح والمنفعل والتعليم والتعلم اللذان هما اثنان في المتعلم يلزم اولا ان لا يكون الى اخر المتن حق
وما اختار في المتن العشرين على ما شرحه الشارح واعتقد انه حق من ان فعل المحرك بالكسر والمحرك
بالفتح اعني الفعل اي التحريك والانفعال اي التحرك امر واحد في الخارج فقط لا اثنان متغايران

فيه بل في الذهن بالتعريف فقط وانكر استحالة كون فعل احدهما في الاخر وقال لكن كون فعل شيء
في اخر ليس بغير معقول بل باطل لما عرفت من انهما متغايران في الخارج قوله فيه لاثبات ما قال الان
التعليم فعل المعلم في شيء وليس بمنفصل عن المعلم بل هو له في المتعلم قد عرفت بطلانه فيما مر ثم جوابه
عما سبق من انه لو كان فعل الفاعل وتحريكه وانفعال المنفعل وتحركه امرا واحدا في الخارج لكان
المختلفين بالنوع واحدا بعينه وهو غير معقول بقوله ولا يمنع شيء ان يكون فعل اثنين مختلفين
بالنوع واحدا بعينه بل يكون لاحدهما كالموجود بالقوة وللاخر كالموجود بالفعل مع قطع النظر
عن كونه منعا مع السند وهو في مقام الاستدلال لانه مفيد العلوم وهي لا تقاد بالمنع باطل في نفس الامر
لانه لا يجوز ان يكون التحريك والتحرك امرا واحدا في الخارج كما مر مرارا ومما ذكرت الى الان تعرف ايضا
فساد ما قال في المتن الحادي والعشرين والثاني والعشرين من الجواب ثم اقول ان الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض او وجود الصفة في الموصوف
كما ذهب اليه اقوناس واتباعه وسقوتس واتباعه وماسترينس وزمل وناز آريس وقايتانس
وعو آريس للدليلين اللذين مرا واجاب به الشارح عن الاول بان كبراه اي كل عرض يسمى به
الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض ليست بصادقة على الاطلاق بل ان اسمي به
بتسمية داخلية واما ان اسمي به بتسمية خارجية فلا يوجد فيه وجود العرض في المعروض والفاعل
وانما سمي بالفعل اشتقاقا بتسمية خارجية لا بتسمية داخلية فلا يوجد الفعل فيه وجود العرض
في المعروض والمسمى به اشتقاقا هو المنفعل فلهذا يوجد فيه ومن هذا يظهر الجواب عن توضيحه الى قوله
واما عن الثاني فقد ذكرنا هذا الجواب مفصلا في ذيل دليلهم ودفعناه فيه دفعا بحيث لا يمكن انكاره
فانظر اليه واما ما اجاب به عن الثاني بان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات كمال المنفعل على ما يستفاد
من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كما ان البناء كمال المبني اي البيت وكمال الفاعل انما
هو بالتقدم وكونه علة لمعلوله لان الفاعل يجب ان يخرج قوته الى الفعل حتى يفعل بالفعل الى اخره
فنقول في دفعه ان كون الفعل المتعدي الملحوظ بالذات اي كون التاثير والتحريك والايجاد
الملحوظ بالذات كمال المنفعل بديهي البطلان فانه لو كان كمالا له لكان عرضا له قائما به وموجودا
فيه فكان فاعلا او مؤثرا او محركا بالكسر وموجدا لان كل شيء يتصف بكماله اشتقاقا ولم يكن
منفعلا ومتاثرا او محركا بالفتح وموجدا بالفتح والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم واستدلاله
بكلام المص لا يسمع بلا دليل لانه لو لم نوجه باوجه وحمل على ما حمله الشارح لكان خطاء عظيما
وتسليم كون كمال الفاعل بالتقدم وكونه علة لمعلوله يستلزم تسليمه كون الفعل المتعدي
اي التاثير والتحريك والايجاد كمالا له وموجودا فيه فانه لو لم يوجد فيه فعله وتاثيره وايجاده
لما امكن ان يكون متقدما وعلة حتى يكون كماله بالتقدم والعلية وتمثيله بان البناء كمال المبني فان
اراد به الكون بانيا فهو ليس كمالا للبيت ولا يوجد فيه فكيف يكون كمالا له وان اراد به

الكون مبنيا فهو كمال له لكنه لا يجديه نفعا لانه ليس فعلا متعديا بل فعلا باقيا فيه وما استدل به
الشارح بقول المص ان البناء يحصل ويوجد في المبني ويوجد مع البيت وصوره بان الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات متحد بالذات مع المنتهى الداخل الذي يقصده هذا الفعل ويحصل بهذا الفعل ويغايره
بالذات والتعريف كما بينا في الفصل السابق فهذا الفعل يوجد في الموضوع الذي يوجد فيه المنتهى الداخل
الذي يحصل والمنتهى الداخل يوجد في المنفعل ويكون مع الفعل فالفعل الملحوظ بالذات يوجد في المنفعل
وجود العرض في العرض كما ان البناء يحصل ويوجد في المبني ويكون مع البيت فليس بشيء فان الفعل
المتعدي الملحوظ بالذات ليس متحدا بالذات مع المنتهى الداخل الذي يقصده هذا الفعل ويحصل بهذا
الفعل لان المنتهى المقصود له اثره والفعل ليس بمتحد مع اثره لانه سبب له والسبب ليس بمتحد مع مسببه
قوله كما بينا في الفصل السابق قد عرفت فساده فيه واذا لم يكن الفعل الملحوظ بالذات متحدا مع المنتهى
الداخل الذي يقصده هذا الفعل ويحصل بهذا الفعل لا يتفرع قوله فهذا الفعل يوجد في الموضوع الذي
يوجد في ~~الموضوع~~ فيه المنتهى الداخل الذي يحصل به فلا يلزم منه قوله فالفعل الملحوظ بالذات الخ قوله كما ان
البناء يحصل ويوجد في المبني ويكون مع البيت انما يصح اذا اخذ البناء بمعنى المبني للمفعول لا بالمعنى المبني
للفاعل ومما ذكرنا الى الان تعرف فساد الاستدلال الثاني بما قال المص في المتن التاسع من هذا الكتاب اثنا فروصه
وبما قال في المتن التاسع والثلثين والمائة من ثاني النفس وفساد تصويرها وتعرف عدم ورود اكثر
ما اورده الشارح على ادلة اصحاب الرأي الاول وينبغي ان تعلم انه ان يتأتى كلام المص في مواضع
متعددة القائل بان الفعل قائم بالمنفعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض بان المراد من لفظ
الفعل هو الاثر الحاصل فيه من فعل الفاعل المتعدي اي الحركة لا الايجاد والتاثير فهو صحيح والا فهو فاسد

الفصل الرابع في غير المتناهي وبيان مذهب القدماء فيه المتن الرابع والشروح قال المص لما كان
من وظائف المعلم الطبيعي ان يبحث عن المقادير والحركة والزمان التي يجب ان يكون كل منها اما غير متناه او متناهيا
وان لم يكن كل شيء متناهيا او غير متناه كالانفعال والنقطة لانه لا يجب ان يكون شيء منهما في شيء منهما
يناسب ان يبحث المعلم الطبيعي عن غير المتناهي وينظر هل يوجد ام لا وان كان يوجد فما هو اقول لما فرغ
المص من تعليم الحركة شرع في تعليم الغير المتناهي لان الحركة غير متناهية بالقوة وبين في هذا المتن ان البحث
عن غير المتناهي مناسب للعلم الطبيعي بسبب ان من يبحث عن المقدار والحركة والزمان التي يجب ان يكون
كل واحد منها اما متناهيا او غير متناه يناسبه ان يبحث عن غير المتناهي ايضا لان كلا منها اما غير متناه
او متناه وبعدما وصف المقادير والحركة والزمان بوجوب كونها اما غير متناه او متناهيا قال
وان لم يكن كل شيء متناهيا او غير متناه دفعا لان يتوهم احد ان كل ما يبحث عنه الطبيعي كذلك اي اما
غير متناه او متناه لان شيئا منها ليس متناهيا ولا لا متناهيا وكما قال المص لانه لا يجب ان يكون شيء
منهما اي من الانفعال والنقطة في شيء منهما اي داخلا في شيء من المتناهي وغير المتناهي لان الانفعال
والنقطة ليسا بذي مقدار حتى يدخل ويتصف بشيء منهما المتن الخامس والعشرون وفي كون

البحث عن هذا مناسبا لهذا المعلم علامة لان جميع الحكماء الذين يظنون ان يصلوا كما ينبغي الى الحكمة الطبيعية فتكلموا في غير المتناهي ووضعه كلهم مبدأ للموجودات فقال بعضهم كالفيثاغورسيين وافلاطون انه جوهر موجود بالذات لا في شيء آخر كالعرض لكن الفيثاغورسيين ذهبوا الى انه في المحسوسات لانهم لم يجعلوا العدد منفصلا والى ان ما يوجد خارج غير متناه واما افلاطون فذهب الى انه ليس خارج الفلك جسم ولا المثل لانها لا تكون في مكان لكن قال ان غير المتناهي يكون في المحسوسات وفيها **اقول** قال الشارح يبين كون بحث غير المتناهي مناسبا للعلم الطبيعي ببحث القدماء الطالبين وصولهم كما ينبغي الى الحكمة الطبيعية عنه وينقل راي بعض الحكماء منهم الغير القائلين على مقتضى الطبيعة في غير المتناهي ويبين اختلافهم فيه فيقول وفي كون البحث الخ اي في كون البحث عن غير المتناهي مناسبا للعلم الطبيعي دليل فان جميع الحكماء الذين يظنون ان يصلوا الى الحكمة الطبيعية كما ينبغي اي بوجه يقبل كلامهم بحثوا عن غير المتناهي فيها واما الذين لم يصلوا اليها كما ينبغي فلا ينبغي ان يلتفت اليهم ثم شرع ان يبين اراء القدماء فيه على ما هو عادته فقال ووضعه كلهم مبدأ للموجودات اي الطبيعية لكن لما كان بعضهم بحثوا عنه على مقتضى علم الطبيعة وبعضهم لا على مقتضاه فرقهم فرقتين وشرع ان يبين راي الفرقة الثانية وقال فقال بعضهم كالفيثاغورسيين وافلاطون انه جوهر موجود بالذات لا عرض موجود في الغير وينبغي ان يقدر ههنا القسم الاخر يعني وقال بعضهم انه عرض موجود في جوهر ما كالماء او الهواء ووضعوا هذا الجوهر مبدأ للاجسام الطبيعية بحيث يكون متصفا بعدم التناهي لكون عرضه غير متناه ثم بين الاختلاف الواقع بين الفيثاغورسيين وافلاطون بوجهين اما اولا فلان الفيثاغورسيين ذهبوا الى انه في المحسوسات فقط ووضعوه في الاعداد وقالوا انها متصفة بعدم التناهي وجعلوها مبادي ذاتية داخلة في الاجسام الطبيعية والمبادي الذاتية الداخلة في الاجسام الطبيعية انما تكون في المحسوسات والى هذا اشار بقوله لانهم لم يجعلوا العدد منفصلا اي عن المحسوسات فيكون غير المتناهي على رايهم في المحسوسات واما ثانيا فلانهم ذهبوا الى ان ما يوجد خارج الفلك غير متناه ولهذا ذهبوا الى ان عالم الاجسام غير متناه واما افلاطون فلم يذهب اليه بل ذهب الى انه ليس في خارج الفلك جسم بل ولا المثل لانها ليست باجسام فلا توجد في مكان ما اصلا وذهب الى ان غير المتناهي يوجد في المحسوسات وفي المثل وعلم من هذا ان افلاطون وافق الفيثاغورسيين من جهة وخالفهم من اخرى وافقهم من جهة فيما قالوا من ان غير المتناهي يوجد في المحسوسات وخالفهم بان قال ان غير المتناهي لا يوجد في المحسوسات فقط بل يوجد في المثل المجردة عنها ايضا وهم لم يقولوا به وبان قال انه لا يوجد في خارج الفلك جسم وهم ذهبوا اليه وقالوا انه غير متناه

المتن السادس والعشرون

قال المص وقال هؤلاء ان الزوج غير متناه لان الزوج المحاط والمحدد بالفرد يعطي الموجودات اللاتناهي وانه علامة هذا هو ما يقع في الاعداد لانه اذا وضعت المساطر على الواحد وبوجه آخر فقد تحصل صورة اخرى دائما وقد تحصل صورة واحدة دائما وقال افلاطون غير المتناهي اثنان الكبير والصغير **اقول**

اقول قال الشارح قد بين في المتن السابق الاختلاف الواقع بين الفيثاغورسيين وافلاطون بوجهين ويبينه ههنا بوجه اخر وهو مبني يبنى عليه الفيثاغورسيون وافلاطون قولهم بغير المتناهي لان الفيثاغورسيين وضعوا غير المتناهي في الزوج وافلاطون وضعه في الكبير والصغير وكان يقول فيثاغورس واتباعه ان الزوج غير متناه والفرد متناه والزوج يعطي الاشياء عدم التناهي وكان يبين الفيثاغورسيون كون الزوج غير متناه بالدليل والعلامة وينقلهما المص ههنا لكن لان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ما ساقول مجملا فاعلم ان فيثاغورس واتباعه لما كانوا يستقبحون افشاء مسائل الحكمة واسرارها الى عوام الناس عنادا وان يتكلموا ويكتبوا كتبهم برموز والغاز وعلامات معلومة الدلالة عندهم فقط ولما كان الامر كذلك ناسب لنا ان نبين ههنا مرادهم من زوج الاعداد وفردها وسائر رموزهم المتعلقة بمبحثنا هذا فنقول انهم قالوا على الاطلاق ان الاعداد مبادي الاجسام وداخلة فيها ورتبوها ووضعوا اولا الوحدة التي هي اول سائر الموجودات ومنبعها ومحيط بها بالقوة وكانوا يريدون بهذا الموجود الوحدة الموجود الاول الموجب لجميع ما سواه ويقولون ان صور العقل العالي صدرت عنه ويسمونها اعدادا اول وصورا والدة للاعداد ويضعون تحت هذه الوحدة عشرة اضدادا او قل متقابلات هي مبادي قريبة لسائر الموجودات وقسموا هذه الاضداد الى سلسلتين احديهما تدل على الفعل والصورة والكمال والاخرى على القوة والهيولى والعدم وهاتان السلسلتان ذكرهما المص في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة وذكرناهما نحن ايضا في شرح المتن الثالث عشر من هذا الكتاب فلنذكرهما ههنا ايضا فسلسلة الفعل والصورة والكمال هي المتناهي والفرد والواحد واليمين والمذكر والسكون والمستقيم والنور والخير والمربع وسلسلة القوة والهيولى والعدم هي اللامتناهي والزوج والكثير واليسار والمؤنث والحركة والمنحني والظلمة والشر والمستطيل وعلم من هذا انهم وضعوا الفرد في سلسلة الفعل والصورة والكمال والزوج في سلسلة القوة والهيولى والعدم وكانوا يضعون الوحدة اي الواجب بالذات الواحد المحيط بالقوة للكل فوق جميع الاضداد بمعنى انه هو المطلق والمجرد فقط عن كل تركيب وتقابل المتفرد بالعزة والجلال واراد فيثاغورس واتباعه بالزوج الهيولى الاولى وبالفرد الصورة ولهذا كانوا يقولون ان الزوج والفرد مبدآن اي جزءان للاجسام الطبيعية ثم قال الشارح لا يضطربك ما قال بعض الشراح لا يمكن ان يفهم المص من الفرد الذي قال فيثاغورس انه من مبادي الاجسام الصورة الجوهرية لان فيثاغورس كان من القدماء والصورة الجوهرية كانت غير معلومة لهم كما ظهر من الفصل الاول من الكتاب السابق ومن الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة وتبينا نحن ايضا في الفصل الاول من البحث عن المبدا الصوري في خاتمة الكتاب السابق لانك تقدر ان تجيب بان القدماء وان لم يعلموها علما تاما ولم يبينوها بيانا واضحا لكن قد وصل بعضهم اليها وصولا ناقصا منهم فيثاغورس اقول ولعل انبذوقليس الواصل اليها ايضا على ما قال المص في المتن الثاني عشر من الكتاب السابق اخذها

منه فانه من تلاميذه على ما صرح في كتب تواريخ الحكماء اليونانية واللاتينية وبان نقول لو سلم ان القدماء
لم يعرفوا الصورة الجوهرية موقعها صورة اخرى عرضية وقد علم من وضع فيثاغورس السلسلتين
المذكورتين احديهما الفعل والصورة والكمال والاخرى القوة والهيولى والعدم على ما اتفق عليه
كلمة القوم وبينها المص في مواضع كثيرة من كتبه انه وصل اليها والمص كان عالما بوصوله اليها فصح ما
قلنا ان مراده من الفرد هي الصورة ثم قال فان قلت لم سمي الهيولى الاولى زوجا والصورة فردا قلنا لانه
كما ان كل عدد زوج قابل للانقسام الى متساويين ولا شيء من العدد الفرد بقابل للانقسام اليهما لانه
لا يمكن ان تنقسم الوحدة حتى يمكن ان ينقسم الفرد بسببها كذلك الهيولى الاولى قابلة للانقسام الى جزئين
متساويين والصورة غير قابلة للانقسام ولانه كما ان اول الاعداد الزوجات الذي هو الاثنان
منشاء الكثرة والانقسام كذلك الهيولى منشاء الكثرة والانقسام لان كل ما يتكثر بالعدد من الاشياء
التي تكون متحدة بالنوع يكون من الهيولى على ما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر
ما بعد الطبيعة واما الفرد والصورة فهما سبب الوحدة واللاانقسام لما قال المص في المتن الثاني من ثاني
النفس الصورة هي التي بالنظر اليها يقال هذا الشيء ولانا اذا تحركنا من الواحد ناتي الى الاثنين اولا كذلك
تصدر الهيولى الاولى من الواحد الواجب بالذات اولا وقبل سائر المعلولات الهيولى الاولى التي تخرج عنها
الواجب تعالى الصورة ويكون منها جميع الاجسام والتي تكون موضوعة للكونات والفاسدات ان جميع القدماء
وضعوا لجميع المكونات موضوعا ويؤيد ما قلنا ما نقل المورخ القديم ديوجينوس لايرتيوس في ترجمة
فيثاغورس عن كتاب الكساندروس المسمى بتعاقب الحكماء ان الكساندروس وجد مسطورا في كتب
الفيثاغورسيين ان مبدا جميع الموجودات هي الوحدة ومنها صدرت الاثنينية الغير المتناهية كانها مادة
موضوعة لان يفعل الوحدة عليها افعالها ووجد من هذه الوحدة والاثنينية الغير المتناهية الاعداد
ومنها النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط السطوح الاشخاص ومنها الجسم المحسوس وحصل منه   ومن السطوح م
العناصر الاربعة النار والتراب والماء والهواء فتغيرت وتبدلت فحصل منها هذا العالم النفسي العقلي
المستدير المحيط بالارض التي هي مسكن الحيوانات من كل جانب بحيث يكون بعض سكانها مقاطرا للبعض
والجهة التي تكون بالنظر الينا تحتا يكون بالنظر الى مقاطرينا فوقا انتهى فهو اي فيثاغورس واتباعه
شبهوا الهيولى الاولى باول ازواج الاعداد اي الاثنين فسموها زوجا وشبهوا الصورة الجوهرية
باول افرادها اي الثلثة وحصل من مجموع اول الازواج والافراد اي الاثنين اي الهيولى والثلثة اي
الصورة العدد الخامس الذي يريد به فيثاغورس الجسم المركب من الهيولى والصورة ومن هذا يعلم معنى
الكلام المشهور بين القدماء والمتاخرين ان الله تع يحب العدد الفرد لانه تعالى كمال محض وعلى ما قال
حكماء المصر صورة جميع الموجودات المحيطة بها ولهذا رسمه فيثاغورس بانه روح سار في كل جزء
من اجزاء الموجودات معط لجميع الاحياء الحيوة والصورة والكمال ايضا اول الافراد العددية فبهذه
المناسبة قالوا ان الله تع يحب العدد الفرد اي الصورة والى ما قال فيثاغورس يرجع ما قال الحكيم

الحكيم زردشت من ان الثلاثية اي الصورة تنور في مجموع العالم [illegible] القول ولعل فيثاغورس اخذ منه
اصطلاح التكلم بالاعداد لانه قرا عليه على ما صرح في تواريخ الحكماء اليونانية واللاتينية ثم قال وما ذكرنا
يكفي لبيان وجه التسمية ولنشرح كلام المص فنقول قال المص وقال هولاء اي الفيثاغورسيون ان الزوج
غير متناه واستدلوا عليه بقولهم لان الزوج المحاط الداخل في الجسم والمحدد بالفرد يعطي الموجودات
اللاتناهي تصويره الزوج اي الهيولى الاولى داخل في الجسم الطبيعي ويحددها ويعينها الفرد اي الصورة
الجوهرية وكل ما هو داخل في الجسم الطبيعي ويحدده ويعينه الفرد اي الصورة الجوهرية غير متناه ولا
متعين بالذات فالزوج اي الهيولى غير متناه ولا متعين بالذات اما الصغرى فظاهرة فان كون الهيولى
الاولى داخلة في الجسم ومحددة ومتعينة بالصورة مسلم عند كل من شبه بها حتى سمى المص الصورة
في هذا الكتاب والرابع ومن اول الكون والفساد واول النفس بالغاية والنهاية واما الكبرى فقد حكم
بها المص في مواضع عديدة من كتبه ثم قال وقال هولاء ايضا ان علامة هذا هو ما يقع في الاعداد الخ
اثباتهم هذا ماخوذ من طبيعة الاعداد وحاصله ان الزوج غير متناه والفرد متعين ومتناه انتهى
ما قال الشارح ولما لم يشرح المتن تماما بل احاله الى بعض شروح لا يوجد عندنا اردنا ان نشرح
تمام المتن فنقول قال الفيثاغورسيون ان غير المتناهي لا يقع في الموجودات الا من طبيعة الزوج اي الهيولى
فانها فقط لكونها قابلة للانقسام يمكن ان ينقسم بسببها الجسم الى اجزاء متناسبة الى غير النهاية
لان كل جسم ينقسم بسببها الى جزئين متساويين وكل منهما ينقسم ايضا الى جزئين متساويين
وهكذا الى غير النهاية ولكونها ايضا قابلة لصور غير متناهية بالتعاقب واما الفرد اي الصورة فلعدم   تعطي الاجسام ان تكون غير متناهية بالتعاقب صح
انقسامه يكون علة لعدم انقسام الموجودات فيكون سببا للتناهي لان الواحد لا ينقسم متناه وقالوا
ان علامة هذا هو ما يقع في الاعداد الخ يعني ان علامة كون الزوج سبب عدم تناهي الموجودات اي
الاجسام لا الفرد هو ما يقع في الاعداد عند تركيبها مع الواحد لان الفرد الاول اعني الثلثة اذا
ركبت مع الواحد فيفعل مربع الاثنين اي الاربعة واذا ركب الفرد الثاني مع هذا المربع فيفعل مربع
الثلثة اي التسعة واذا ركب الفرد الثالث اي السبعة مع هذا المربع يفعل مربع الاربعة اي الستة
عشر واذا ركب الفرد الرابع اي التسعة مع هذا المربع يفعل مربع الخمسة اي الخمسة والعشرين
وهكذا لجميع الافراد اذا ركبت مع المربعات القريبة منها تفعل صورة واحدة اي صورة المربع
والزوج الاول اذا ركب مع الواحد يفعل الثلثة واذا ركب مع الثلثة الزوج الثاني اي
الاربعة يفعل السبعة واذا ركب الزوج الثالث اي الستة يفعل الثلثة عشر وهكذا جميع
الازواج اذا ركبت مع الافراد القريبة منها تفعل صورا مختلفة الى غير النهاية وهذا هو اراد
من قوله اذا وضعت المساطر الخ ثم قال وقال افلاطون ان غير المتناهي اثنان الكبير والصغير اي
الهيولى الاولى لما مر في المتن الثمانين من الكتاب الاول من شرحنا له ان افلاطون وتابعيه سموا [illegible]
الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لا فرق بين الهيولى والعدم ولم يريدوا بهذين اللفظين متفرقين

او مجتمعين الا الهيولى الاولى وظهر من هذا ان اختلاف الفيثاغورسيين وافلاطون المذكور في هذا المتن
ليس الا في التعبير **المتن السابع والعشرون قال المص** والباحثون عن غير المتناهي على مقتضى علم
الطبيعة فمنهم من قال به ومنهم من لم يقل به فمن قال به فمنهم من وضع تحته طبيعة واحدة من طبائع العناصر
كالماء او الهواء او المتوسط ومنهم من وضع تحته مبادي غير متناهية كانا قساغوراس وذيموقراطوس
قال ذلك غير المتناهي متصل حاصل من تماس الاجزاء الغير المتشابهة وقال هذا هو حاصل من تماس
الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة المتخالفة بالاشكال الكائنة بذورا للاجسام المكونة ومن لم يقل به
فهم الذين جعلوا العناصر متناهية **اقول** لما فرغ من بيان رأي الفيثاغورسيين وافلاطون في غير
المتناهي والفرق بينهما شرع ان يبين آراء الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة الذين علموا مبادي
الاجسام الطبيعية على مقتضى علم الطبيعة واثبتوا الحركة وانما قيد بحثهم بكونه على مقتضى علم الطبيعة
تمييزا لهم عن الفيثاغورسيين وافلاطون الذين لم يبحثوا عنه على مقتضى علم الطبيعة وفرق
الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة على ثلث فرق فقال فمنهم من قال به ومنهم من لم يقل به ومن قال
به فمنهم من وضع تحته طبيعة واحدة من طبائع العناصر كالماء او الهواء او المتوسط يعني انهم لم يضعوه
جوهرا موجودا بالذات كما كان يضعه الفيثاغورسيون وافلاطون بل وضعوه امرا عرضيا لعنصر ما
قد كانوا وضعوه مبداء هيولانيا للاجسام الطبيعية فالذين كانوا يضعون المبداء الهيولاني
واحدا فقط وقابلا للحركة ذهبوا الى انه غير متناه بالعرض اي بالمقدار القائم به كالماء على ما ذهب اليه
ثالس والهواء على ما ذهب انا قسيمنس والمتوسط بين النار والهواء على ما ذهب اليه انا قسماندروس
فانهم قالوا انها غير متناهية بالمقدار وهذه هي الفرقة الاولى ومنهم من وضع تحته مبادي غير متناهية
كانا قساغوراس وتلميذه ذيموقراطوس وهذه هي الفرقة الثانية القائلة بكون المبادي غير متناهية
وتفرق من الفرقة الاولى بانهم وضعوا ان يكون غير المتناهي طبيعة واحدة متصلة بمقدار واحد
لان الماء او الهواء او المتوسط متصل وهما يقولان ان يكون غير المتناهي متصلا بتماس جسيمات غير
متناهية بالعدد وبالفعل ويفترق كل منهما عن الآخر بان انا قساغوراس يجعل غير المتناهي من تماس اتصال
الاجزاء المتشابهة التي قد بيناها في شرح المتن الثالث والثلثين من الكتاب الاول وذيموقراطوس
يجعله من الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة المتخالفة بالاشكال الكائنة بذورا للاجسام المكونة تماس م
ومن لم يقل به وضع العناصر مبادي كما وضع انبذوقلس العناصر الاربعة مبادي وبارمندس النار
والارض وبقراطوس النار والهواء ولم يقل احد منهم بكون شيء منها غير متناهي المقدار والتحقيق لما قال المص
في المتن السابع والثلثين من هذا الكتاب الامور الكثيرة لا يمكن ان تكون غير متناهية ولان الامتياز والفصل
الكائن بين العناصر المذكورة يدل على ان لها مبداء ولو كان لها مبداء لكان لها غاية ونهاية لما قال المص
في المتن الثلثين من هذا الكتاب ليس لغير المتناهي مبداء والا لكان له نهاية ولانه لو كان واحد منها فقط
غير متناه التحق لافسد سائرها وهذه هي الفرقة الثالثة **المتن الثامن والعشرون والتاسع والعشرون قال**

قال وقال ذلك ان كل جزء منها مشابه لمجموع اجزاء الخليط لانه كان يرى ان يكون كل من كل لانه من هذا
يرى ان يقول ان جميع الاجسام كاللحم والعظم وكذا كل جسم كانت مجتمعة في زمان لان مبداء الفصل
ليس لواحد فقط بل يكون للكل ايضا لان كل ما يتكون يتكون من جسم كذا والتكون يكون للكل لكن
لا بالمعية ويجب ان يكون مبداء ما للتكون وهو واحد قد كان يسميه عقلا والعقل يفعل من مبداء ما اذا علم
فيجب ان يوجد الكل اولا معا في زمان ويبتدئ ان يتحرك في زمان آخر وذيموقراطوس لم يقل بتكون شيء
من الاول من آخر لكن قال ان جميع الاجزاء المتغايرة بالمقدار والشكل مبداء لجميع الاجسام المركبة فظهر
مما ذكرنا ان هذا النظر مناسب للطبيعيين **اقول** فعل في هذا المتن امورا ثلثة ذكر فرقا ثانيا بين انا قساغوراس
وذيموقراطوس وبين سبب ذهاب كل واحد منهما الى ما ذهب اليه في غير المتناهي ثم ذكر النتيجة التي ادعاها
في المتن الرابع والعشرين والفرق بينهما ان انا قساغوراس كان يقول ان كل جزء من الاجزاء المتشابهة
الغير المتشابهة مشابه لمجموع اجزاء الخليط يعني كان يظن ان كل جزء من الاجزاء المتشابهة الغير المتشابهة
الموجودة في الخليط العظيم ولو كان صغيرا جدا تكون طبيعته مماثلة لطبيعة مجموع الاجزاء الموجودة
فيه بحيث يوجد جميع الاجسام متخالطة فيه كما كان توجد متخالطة في الخليط لان كل واحد في كل واحد
ويتكون من كل واحد واما ذيموقراطوس فلما لم يقل بتكون شيء من الاول اي الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة
في آخر لم يقل بتكون شيء منها من آخر قال ان جميع الاجزاء اي الجسيمات الصغيرة المتغايرة بالمقدار والشكل
اليم م مبداء لجميع الاجسام الطبيعية المركبة ثم ذكر سبب ذهاب انا قساغوراس الى ما ذهب وقال انه كان يرى
تكون كل واحد من الاجسام من كل واحد منها يعني كان يرى مثلا تكون الدم والسوداء والصفراء
والبلغم واللحم والشحم والعرق والعصب والعظم والشعر والعضل من الغذاء ثم استدل بها كان يرى
بانه لما تكونت هذه الاجسام من الغذاء فاما ان تكون من شيء موجود فيه او من لا شيء والثاني باطل لانه
لا يصير من اللاشيء شيء اصلا فثبت ان تكون من شيء موجود فيه اولا وهذا الشيء الموجود فيه اولا
ليس مخالفا بالنوع لما يتكون منه لانه لا يصير شيء من المخالف بالنوع فيكون مماثلا له فالاشياء التي
تتكون من الغذاء الواحد توجد كلها فيه اولا بل لما كان يمكن ان يتكون الجميع منه بالتعاقب لزم ان يوجد
الجميع فيه فيوجد كل واحد من الاجسام في كل واحد ثم انتقل من هذا النظر والاستدلال واعطى
هذا الحكم بانه كان مبداء اولا لجميع الاجسام الطبيعية عنده كما قال المص لانه من هذا يرى ان يقول الخ
واثبت هذا بقوله لان مبداء الفصل ليس لواحد فقط بل يكون للكل وهذا القول شرح لوجهين
اما اولا فبان يراد من مبداء الفصل المبداء المادي فيقال اذا تكون جسم ما يفترق وينفصل
مما كان يوجد فيه اولا لكن لا يكون هذا التكون في جسم فقط بان يتكون وينفصل جسم معين
من جسم آخر معين كذلك مثلا بان يتكون وينفصل من الماء نار فقط ومن الغذاء لحم فقط
بل يتكون وينفصل الجميع وان لم يتكون ولم ينفصل معا بل بالتعاقب فجميع الاجسام مطلقا
تنفصل وتتكون مما كان يوجد فيه اولا وهو مبداء التكون وخليط الاجزاء المتماثلة الموجودة

فيه بالمعية والتخالط ثم اذا قال ويجب ان يكون للتكون مبداء واحد قد كان يسميه عقلا لا يريد به المبداء
المادي بل المبداء الفاعلي الذي وضعه انا قساغوراس واما ثانيا فبان يراد من مبداء الفصل المبداء
الفاعلي وح يكون تلخيص كلامه انه كان من المعلولات الجزئية ان الفاعل الجزئي يميز ويفصل معلولا جزئيا
من هذا الجسم او ذاك ويفعل هذا المعلول او ذاك حتى يحصل منه ان جميع معلولاته توجد في هذا
الجسم كذلك فعل الفاعل الاول الذي سماه انا قساغوراس عقلا في التكون الكلي اي فرق وفصل
الاجسام من الخليط العظيم وخلق منها العالم لا انه ليس مبداء الفصل لواحد فقط بل للكل فجميع اجسام
العالم كانت اولا موجودة في هذا الخليط ثم فصلها منه الواجب وكونها ثم قال والعقل يفعل من مبداء
ما حاصله يعلم يريد ان العقل يفعل اذا حرك من مبداء ما اي من غاية ما كان قد علمها اولا ثم يفصل من الخليط
الاجزاء المتماثلة الموجودة فيها معا المعلولة له الكائنة كالمادة ويصورها فيكون العالم الجسماني
ولهذا يجب ان يكون مجموع الاجزاء موجودة معا اولا في زمان ثم ان يبتدئ ان يفصلها في زمان آخر
ثم ذكر النتيجة التي قد كان ادعاها في المتن الرابع والعشرين وقال فظهر مما ذكرنا ان هذا النظر مناسب
للطبيعيين المتن الثلثون قال المص والقائلون بغير المتناهي وضعوه مبداء كما ينبغي له
لانه ان وجد لا يمكن ان يكون عبثا ولا ان يكون فيه قوة الا ان يكون مبداء لان كل شيء اما مبداء او من
المبداء ولكن ليس لغير المتناهي مبداء والا لكان له نهاية فيكون مبداء وقالوا على ما ينبغي له ايضا انه لما
كان مبداء ليس بمتكون ولا فاسد لان كل ما يتكون يجب ان يكون له نهاية وكل ما يفسد ففساده
نهاية له فلا يرى انه يكون له مبداء كما قلنا بل يرى انه يكون مبداء لسائر الاجسام وهو رابط كلها
وضابطها وامر الهي لانه لا مائت ولا فاسد كما قال انا قسماندروس واكثر الطبيعيين الذين
لا يجعلون سور غير المتناهي علة اخرى كالعقل والمحبة اقول يمدح في هذا المتن بقوله كما ينبغي له
القائلين بغير المتناهي بالفعل لا بسبب قولهم به بل بسبب انهم لما قالوا به اعطوه حكمه كما ينبغي له
وينقل عنهم اربعة احكام له فقال اولا والقائلون بغير المتناهي وضعوه مبداء الا انه لو وجد
لا يمكن ان يكون عبثا ولا يمكن ان يكون له قوة اخرى سوى كونه مبداء واثبت هذا بقوله لان كل شيء
اي لان غير المتناهي موجود وكل موجود اما مبداء او من المبداء ولكن ليس لغير المتناهي مبداء والا
لكان له نهاية والتالي باطل لانه خلاف المفروض فكذا المقدم فغير المتناهي مبداء والا لكان
عبثا وهو بط وقال ثانيا وقالوا كما ينبغي له ايضا انه لما كان مبداء ليس بمتكون ولا فاسد
واثبته بقوله لان كل ما يتكون ويفسد يجب ان يكون له نهاية يريد انه لو تكون اي حدث لكان له
مبداء ولو قريبا ان غير المتناهي لا يكون له مبداء بل هو مبداء لسائره وايضا لو كان له مبداء لكان
له نهاية لان كل ما يتكون ويحدث يجب ان يكون له نهاية وكذلك لو فسد لكان له نهاية لان الفساد
غاية ونهاية وقال ثالثا وان يحيط بها ويضبطها ورابعا وان يكون آلهيا لا مائتا ولا فاسدا كما قال
انا قسماندروس واكثر الطبيعيين الذين لا يجعلون سور غير المتناهي علة اخرى انما وصفهم بعدم

بعدم جعلهم سور غير المتناهي علة لان انا قساغوراس مع قوله بغير المتناهي اثبت علة اخرى اي الواجب تعالى
وذهب الى انه هو صانع العالم وضابطه ومدبر فيه ورابطه كما نقل عنه المص في المتن السابع والثلثين
من ثامن الثمانية وفي مواضع اخر ولانه انبذ وقلس اثبت علتين اخريين اي العداوة والمحبة سوى
العلل الاربعة المادية وذهب الى ان الربط والضبط والتصرف لهما وانا اقول ولان ثالس الملطي
مع قوله بعدم تناهي الماء الذي هو مبداء مادي للاجسام الطبيعية اثبت علة محدثة للعالم فان المورخ
القديم ديوجينوس لائرتيوس نقل عنه في تاريخه للحكماء انه قال واجب الوجود بالذات اقدم
الموجودات لانه ليس بمتكون والعالم حسن غاية الحسن لانه مخلوقه ثم قال الشارح وينبغي
ان تعلم ان المص لا يمدح هذا القول للقدماء بل ينقله فقط لان كون العلة المادية محيطة وضابطة
غير معقول وان كانت غير متناهية بل يجب ان يكون محاطة ومضبوطة وكذا لم يمدح قولهم الاخير
لان المبداء المادي لا ينبغي ان يسمى آلهيا وعدم الكون مائتا وفاسدا متحقق في الهيولى الاولى ايضا ولكن
لم تسم لهذا آلهية ولا اشعار بعدم رضاه بمثل هذا القول قال كما قال انا قسماندروس واكثر
الطبيعيين وانا اقول انما سموه آلهيا لصدوره من الواجب تع بلا توسط مبداء مادي ولعدم
كونه مائتا وفاسدا عندهم وهذا يصح ان يكون وجها للتسمية وعدم تسمية المص وغيره الهيولى
الاولى الهية لا يستلزم عدم تسميتهم اياه آلهيا لانه اذا وجد وجه التسمية يليق التسمية وعدم
كونه صادرا عنه تعالى غير مسلم المتن الحادي والثلثون قال المص وكون غير المتناهي موجودا يعتقده
المتفكرون من خمسة اوجه من الزمان فانه غير متناه ومن [illegible] التقسيم الكائن في المقادير المتصلة فان
الرياضيين يستعملون غير المتناهي ايضا ومن ان التكون والفساد انما لا يكونان منقطعين ان لو كان
ما يخرج منه ما يكون غير متناه ومن ان المتناهي ينتهي دائما الى شيء فلو وجب ان ينتهي شيء الى آخر
يجب ان لا توجد نهاية اصلا اقول لما فرغ من بيان آراء القدماء في غير المتناهي شرع ان يبين الادلة
التي اوصلت المتفكرين الى اعتقاد وجوده في الخارج فيذكر اولا ادلتهم عليه ثم يبين ان فصل
هذا البحث مشكل لتعارض ادلة الطرفين ثم يعد معاني لفظ غير المتناهي ليعلم المبحوث عنه ههنا
ثم يبين معارضة انكساغورس وافلاطون ان جوهرا ما منفصلا لا يكون غير متناه ثم يبين كيف
وكم عددا يكون غير المتناهي ثم يحل الادلة الموردة في هذا المتن لاثباته ويبين الابحاث الواقعة فيه
الى ان يختم هذا الكتاب فيقول في هذا المتن وكون غير المتناهي موجودا يعتقده المتفكرون من خمسة
اوجه ثم يذكر فيه اربعة منها فقال اولا من الزمان فانه غير متناه وذهب جميع القدماء الى انه لا متكون
ولا حادث الا افلاطون فانه قال انه متكون حادث كما قال المص في المتن العاشر من ثامن الثمانية
واستدل المص في المتن المذكور منه على كونه غير متناه بان الزمان لا يمكن ان يحدث وان يفسد لانه
لو حدث لوجب ان لا يوجد في زمان قبل حدوثه فيلزم ان يوجد الزمان حين لا يوجد والتالي بط
فكذا المقدم ولو فسد لوجب ان لا يوجد في زمان فساده فيلزم ان يوجد ايضا حين كونه معدوما

الفصل الخامس في ذكر ادلة القدماء على وجود غير المتناهي في الخارج بالفعل صح

صح

والتالي بط ايضا فكذا المقدم وكل ما لا يمكن ان يحدث ولقد غير متناه فان زمان غير متناه اقول اما تكلم انا
على هذا الدليل في شرح المتن المذكور ان شاء الله تعالى ثم قال ثانيا ويعتقده المتفكرون في التقسيم الكائن
في المقادير فان الرياضيين يستعملون غير المتناهي ايضا ويقولون ان الخط والسطح والجسم التعليمي
تنقسم الى غير النهاية فيكون كل منها غير متناه وايضا ان غير المتناهي يستعمل في العلم الرياضي الذي
هو صدق مطابق للواقع وكل ما يستعمل في العلم الرياضي الذي هو صدق ومطابق للواقع موجود
فغير المتناهي موجود ثم قال ثالثا ويعتقدونه فان التكون والفساد انما لا يكونان منقطعين ان
لو كان ما يخرج عنه ما يكون غير متناه يعني زعم القدماء ان عدم انقطاع التكون والفساد انما
يكون لو كان المبداء الذي يخرج عنه المتكون غير متناه اذ لو كان متناهيا لما كان التكون والفساد غير
منقطعين والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم فثبت ان المبداء الذي يخرج عنه المتكون غير متناه ينتهي
باخذ المتناهي منه فقط كما حقق في محله ثم قال رابعا ويعتقدونه فان المتناهي ينتهي دائما الى شيء
الخ يعني ان المتفكرين زعموا ان كل متناه انما ينتهي الى شيء ما ويحاط به لانهم رأوا ان كرة الارض
والماء تنتهي الى كرة الهواء وتحاط بها وكرة الهواء تنتهي الى فلك القمر وتحاط به وهكذا ولما رأوا
حال كل متناه كذا استدلوا هكذا اما ان يوجد في الخارج جسم غير متناه اولا فان صدق الاول
ثبت مطلوبنا وان صدق الثاني ناخذ جسما متناهيا ونقول ان هذا الجسم لما كان متناهيا يجب
ان ينتهي الى آخر وان كان هذا ايضا متناهيا يجب ايضا ان ينتهي الى غيره وهكذا فاما ان ينتهي الى جسم
غير متناه وغير محاط بشيء لم ينته اليه بل يكون بعضها محاطا وبعضها محيطا الى غير النهاية وعلى التقديرين
يثبت عدم تناهي الاجسام وهو المطلوب المتن الثاني والثلثون قال المص وغير ان بعض ما يتعقل
كالعدد والمقادير التعليمية يرى ان يكون غير متناهية وكذا ما فوق الافلاك ولما كان ما فوق الافلاك غير
متناه يرى ان يكون الجسم والعوالم غير متناه ايضا لانه لا يقتضي شيء ان يكون الخلاء ههنا اليق من هناك
فلما وجد الجسم في موضع واحد منه يجب ان يوجد في كل موضع وايضا ان كان الخلاء والمكان غير متناه
يجب ان يكون الجسم ايضا غير متناه اذ لا فرق بين الامكان والوجود في الامور القديمة وهذا الوجه
اقوى الوجوه التي اوقعت شبهة غير المتناهي في الكل اقول يعني ويعتقدون غير المتناهي ايضا من وجه ماخوذ
من طبيعة تعقل العقل لان ما يتعقل العقل كالعدد والمقادير التعليمية يرى ان يكون غير متناه يريد انا
نتعقل بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم ونحكم به حكما صحيحا صادقا ان العدد والمقادير التعليمية غير متناهيين
بالفعل وكل ما كان كذلك فهما غير متناهيين بالفعل والا لما كانت العلوم الحقيقية الصادقة الحاصلة
بالعقل الصحيح صادقة وهو بط ولان العقل الصحيح انما يعقل الامور الواقعة في نفس الامر لا الخيالات
والمحالات فالعدد والمقادير الطبيعية غير متناهية وقالوا ايضا وكذا بعض ما نتعقل ايضا كساحة
ما فوق فلك الافلاك يرى ان يكون غير متناه بالفعل تصويره انا نتعقل بعقل صحيح ونحكم بحكم صادق
ان ساحة ما فوق فلك الافلاك غير متناهية بالفعل وكل ما كان كذلك غير متناه فساحة ما فوق

ما فوق فلك الافلاك غير متناهية بالفعل ولما اورد عليهم ان هذا الدليل انما يستلزم كون ساحة ما فوق
فلك الافلاك غير متناهية بالفعل لا كون المبادي التي هي اجسام عندهم غير متناهية بالفعل اجابوا بقولهم
ولما كان ما فوق فلك الافلاك غير متناه بالفعل بحكم العقل الصحيح يرى ان يكون الجسم والعوالم غير متناهية
بالفعل ايضا اي كساحة ما فوقه ايضا كما كان يقول ذيمقراطيس ولوقيبس وانكساغورس واثبتوا الملازمة
اولا بقولهم لانه لا يقتضي شيء ان يكون الخلاء ههنا اي في هذا العالم اليق من هناك اي مما فوق الافلاك
بان يكون ههنا مملوا بالجسم لا هناك لان الخلاء ليس الا امكانا متشابه الاجزاء بحيث لا يجوز ان يكون
جزء منه اولى في ان يكون مكانا من طرفه الآخر فلما وجد الجسم في موضع واحد منه اي في بعض اجزائه
يجب ان يوجد في كل موضع منه لكن المقدم حق فكذا التالي فثبت ان الاجسام التي هي مباد غير متناهية
كالخلاء وثانيا بقولهم وايضا ان كان الخلاء اي المكان غير متناه بالفعل يجب ان يكون الجسم ايضا غير
متناه بالفعل لكن المقدم حق لانا نتعقل تعقلا صحيحا كذا فكذا التالي واثبتوا الملازمة بقولهم اذ لا فرق
بين الامكان والوجود والقوة والفعل في الامور القديمة تلخيصه ان الخلاء والامتداد الواقع فوق
الافلاك الممتد الى غير النهاية بالفعل على مقتضى العقل الصحيح اما مملو بالجسم او خال عنه بالكلية
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فنقول ان الخلاء ليس الا امكانا خاليا عن الجسم المتمكن
قابلا لان يتمكن فيه الجسم ويملوه فان كان ما فوق الافلاك خلاء غير متناه بالفعل يجب ان يوجد مكان
غير متناه بالفعل قابل لان يتمكن فيه جسم غير متناه بالفعل ويملوه ولما كان قابلا لان يتمكن فيه الجسم
ويملوه يجب ان يتمكن فيه ويملوه بالفعل اذ لا فرق بين الامكان والوجود والقوة والفعل في الامور
القديمة المتن الثالث والثلثون قال المص فالبحث عن غير المتناهي مشكل لانه يتوجه على القائلين
بوجوده وعدمه محالات على انه باي وجه وجد فهو اما جوهر او عارض بالذات لطبيعة اولا واحد
منهما بل امر غير متناه او امور غير متناهية بالكثرة وينبغي للطبيعي ان يبحث هل يوجد مقدار محسوس
غير متناه ام لا اقول استنتج ههنا ان بحث غير المتناهي مشكل لانه يتوجه على كل من القائلين بوجوده
وبعدمه بعض اسولة قوية يشكل حلها جدا لان ادلة الطرفين متقابلة لا ينحل النزاع بها ولو سلم
وجوده ينبغي ان يفتش ويبين هل هو جوهر قائم بذاته او عرض قائم بالذات بطبيعة اي بجوهر
او لا جوهر ولا عرض بل هو امر غير متناه بالامتداد او امور غير متناهية بالعدد وينبغي للطبيعي ان يبحث
خاصة هل يوجد مقدار محسوس اي طبيعي غير متناه ام لا المتن الرابع والثلثون قال المص فينبغي
ان يبين اولا بكم وجه يقال غير المتناهي فيقال بوجه للشيء الذي لا يمكن ان يتجاوز بسبب انه ليس قابلا
بالطبع لان يتجاوز كما يقال للصوت انه غير مبصر وبوجه آخر للشيء الممتد الذي لا يمكن التجاوز عنه ويمكن
بالصعوبة او قابل بالذات لان يتجاوز لكن لا يتجاوز بالفعل وايضا غير المتناهي اما يكون بالازدياد
او بالتقسيم او بكل منهما اقول يريد لما كان البحث عن غير المتناهي مشكلا ينبغي لنا ان نبين اولا معانيه
لانه يكون له معان كثيرة يجب ان نبين معانيه اولا ثم نعين محل البحث منها ونبين معاني جمة له

لنعلم في اي معنى منها وقع البحث فنقول يقال بوجه للشيء الذي لا يمكن ان يتجاوز تدريجيا لانه
ليس له امتداد ما اصلا كالنقطة فانها غير متناهية بهذا المعنى لانه لا يمكن ان يتجاوز شيء تجاوزا
تدريجيا اذ لا امتداد لها اصلا حتى يتجاوز تدريجيا لان التجاوز التدريجي انما يكون فيما له امتداد ما
ونظير هذا مثل ما يقال للصوت انه غير مبصر بمعنى انه ليس بقابل لان يبصر وللصورة انها غير منقسمة
بالذات بمعنى انها بالنظر الى ذاتها ليست بقابلة للانقسام وغير المتناهي بهذا المعنى يسمى غير متناه
سلبيا ويقال ثانيا بوجه آخر للشيء الممتد الذي لا يمكن ان يتجاوزه شيء لانه لا نهاية له ولو وجد
جسم او مقدار غير متناه بالفعل لكان غير متناه بهذا المعنى وغير المتناهي بهذا المعنى يسمى غير متناه
عدوليا والى هذا المعنى رجع بعض الحكماء كسمبلقيوس الغير المتناهي الذي مساحته متناهية
ولا يمكن ان ينفذ من جهة شكله كما يقع كذلك في الدائرة فانها لما لم يكن فيها نهاية بالفعل لا ينقطع
الحركة الواقعة عليها لكن ينبغي ان تعلم ان اطلاق الغير المتناهي عليه بهذا المعنى اطلاق مجازي
لا حقيقي ويقال ثالثا للشيء الممتد الذي يمكن تجاوزه لانه امر ذو نهاية لكن بصعوبة ومشاق كثيرة
لطول امتداده كامتداد وجه الارض فانها لا يمكن قطعها الا بصعوبات ومشاق كثيرة فمسافة وجه الارض
غير متناهية بهذا المعنى ويقال رابعا للشيء الممتد الذي هو قابل بالذات لان يتجاوز لكنه لا يتجاوز بالفعل
ولا يصل احد الى نهايته لوقوع بعض امور تمنعنا عن تجاوزه والوصول الى نهايته وبهذا المعنى يقال
بحر اوقيانوس وطرق بعض الجبال الشاهقة غير متناه ويقال خامسا لما لا يتناهى بالازدياد
او بالتقسيم او بكل منهما كالعدد الذي لا يتناهى بسبب ضم الوحدة عليه او بالتضعيف ابدا وكالمقدار
المتصل فانه يمكن ان ينقسم دائما وكالزمان فانه لا يتناهى بازدياد السنين والشهور والايام و
الساعات والدقائق والثواني وبالتقسيم ايضا فانه يمكن ان ينقسم دائما وغير المتناهي الذي يقع البحث
عنه ههنا هو غير المتناهي بالمعنى الثاني اي غير المتناهي بالفعل وغير المتناهي بالمعنى الخامس اي غير
المتناهي بالقوة والاول يسمى مقوليا والثاني لا مقوليا **بعض اشارات واسولة مع اجوبتها**
على متون هذا الفصل الرابع يسال اولا ان بحث المص عن غير المتناهي غير مناسب لان غير المتناهي
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج ليس له ماهية حقيقية ولا له عوارض ذاتية وما ليس له
ماهية حقيقية ولا عوارض ذاتية لا ينبغي ان يبحث عنه فغير المتناهي لا ينبغي ان يبحث عنه فبحث المص عنه
غير مناسب وثانيا بانه لو سلم انه موجود لكنه لا يمكن ان يعلم لما قال المص في المتن الخامس والثلثين
من الكتاب الاول من الثمانية ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم يكون البحث عنه
عبثا وثالثا بانه لو وجد وامكن ان يعلم ليس من وظيفة الطبيعي ان يبحث عنه لان غير المتناهي لو وجد
في الكميات والماديات فقط فالمبحوث عنها للطبيعي بل يوجد في الموجود على الاطلاق لان الموجود ينقسم
اولا الى الموجود المتناهي والموجود الغير المتناهي والطبيعي لا يبحث عن الموجود على الاطلاق بل
الفلسفي الاول كما يظهر من الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة فالبحث عن غير المتناهي ليس من وظيفة

من وظيفة الطبيعي بل الفلسفي مع ان المص عده في المتن الرابع والعشرين والتاسع والعشرين والثالث
والثلثين من وظائف الطبيعي ويجاب عن الاول بان غير المتناهي ولو بالفعل ليس بمعدوم عند جميع الحكماء
بل ذهب بعض القدماء الى انه موجود في الخارج له ماهية حقيقية وعوارض ذاتية عندهم فبحث المص
عنه لبيان بطلان رأيهم مناسب فان ابطال الباطل مناسب بل واجب كاحقاق الحق لئلا يقع الناس
في البطلان على ان غير المتناهي ليس بمعدوم على الاطلاق فان غير المتناهي بالقوة موجود في الخارج
وكل موجود في الخارج له ماهية حقيقية وعوارض ذاتية وكل ما له ماهية حقيقية وعوارض ذاتية ينبغي
ان يبحث عنه فبحث المص عنه مناسب وعن الثاني بان مراد المص مما قال ان غير المتناهي بالفعل من حيث
انه غير متناه بالفعل لا يعلم انه لا يعلم ما هو ولا يحكم عليه بحكم ثبوتي لا انه لا يعلم اصلا ولا يحكم عليه بحكم
اصلا فانه يمكن ان نأخذ منه مفهوما في الذهن ونرسمه بمفهوم سلبي مطابق له بان نقول هو الذي
ليس شيء ازيد منه كما رسمه المص في المتن المائة والثلثين من اول الفلكيات وكما سيجيء في هذا الكتاب
وعن الثالث بان غير المتناهي يطلق على امور كثيرة كما سيظهر مفصلا والطبيعي يبحث بالذات عن غير المتناهي
الكمي كما قال المص في المتن الخامس عشر من اول الثمانية ان غير المتناهي يكون في الكم واما الجوهر او
الكيف والانفعال فلا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض وبمناسبة غير المتناهي الكمي يذكر سائره
ايضا بمعنى انه هل يوجد في الامور المنفصلة كما كان يزعم الفيثاغورسيون وافلاطون كما فعل المص
كذلك في هذا الكتاب او هل يوجد غير متناه بالقدرة كما قال في خاتمة الكتاب الثامن من الثمانية
من انه لما حرك المحرك الاول في زمان غير متناه يجب ان يكون له قوة غير متناهية ثم يسال ثانيا
بان ما قال المص في المتن الثلثين والقائلون بغير المتناهي وضعوه مبدا الى قوله لكن ليس
لغير المتناهي مبدا والا لكان له نهاية فيكون مبدا يرى ان يكون كذبا اما اولا فلان من وضعوه غير
متناه بالفعل لما لم يكن واجب الوجود بالذات يجب ان يكون صادرا عنه فيكون له مبدا واما ثانيا
فلان غير المتناهي من مقولة الكم كما مر والكم لا يمكن ان يكون مبدا للجواهر الطبيعية لانه عرض والعرض
لا يمكن ان يكون مبدا وتحصل منه الجواهر الطبيعية لان ما ليس بجوهر لا يمكن ان يحصل منه جوهر بل العرض
انما يحصل من الجوهر المحل له ويجاب بان ما قال في المتن المذكور من انه ليس لغير المتناهي مبدا والا
لكان له نهاية فيكون مبدا لا ينبغي ان يفهم انه لا يكون له مبدا على الاطلاق بل انه لا يكون له مبدا
مادي بل بقرينة ان القدماء انما وضعوا غير المتناهي مبدا بهذا المعنى لا على الاطلاق على ما اشار
اليه المص في المتن الرابع والعشرين وفيما بعده ومثل هذا المبدا المادي لا يمكن ان يكون له مبدا
مادي آخر لما قال المص من انه لو لم يكن مبدا بل من المبدا لكان له نهاية فكان متناهيا ولا متناهيا
معا لانه لو كان من المبدا فهذا المبدا اما متناه او غير متناه والتالي بكلا قسميه محال لانه
لا يمكن ان يحصل من امر متناه امر غير متناه ولان غير المتناهي لو وجد لا يمكن ان يكون كثيرا كما مر فاقيل
في الدليل وللا من ان ما وضعوه غير متناه بالفعل لما لم يكن واجب الوجود الخ فيقابل بانه لو كان

غير متناه بالفعل لم يكن صادرا من شيء لان غير المتناهي بالفعل لا يمكن ان يصدر من قوة ما كما سيجيء
على انه لو كان صادرا من شيء فانما يلزم ان يكون له مبداء فاعلي لا مادي والثاني هو المنفي عندهم لان
جميع القدماء وضعوا المبادي المادية غير صادرة عن شيء آخر مادي لئلا يضطروا ان يقولوا ان
شيئا ما يصير عن اللاشيء والعدم مع انهم اتفقوا على ان شيئا ما لا يصير عن العدم وما قيل فيه ثانيا
من ان غير المتناهي من مقولة الكم الخ فيقابل بان غير المتناهي الذي وضعوه مبداء ليس بكم لان الكم
عرض والعرض لا يمكن ان يوجد في الخارج بالذات فضلا عن ان يكون مبداء للجواهر الجسمية بل هو
مادة او جسم متصف بمقدار غير متناه كما بينا في شرح المتن الخامس والعشرين وما قيل ثالثا
على ما قال في المتن الثالث والثلثين من ان غير المتناهي اما جوهر او عرض او لا واحد منهما يرد
ان يكون مخالفا لمبادي الفلسفة الاولى لان كل موجود اما جوهر او عرض ولا يوجد واسطة
بينهما واذا بين ان غير المتناهي ليس جوهرا ولا عرضا فالحاجة ان يقال او لا واحد منهما ويجاب
بان قوله او لا واحد منهما امر مستدرك ليس قسما مغايرا للاولين اي الجوهر والعرض بل سلب
لكل منهما لان حاصل ما قال انه يشكل ان يعين ان غير المتناهي جوهر كما كان يقول الفيثاغورسيون
وافلاطون او انه عرض كما كان يقول الطبيعيون او لا يعين انه واحد منهما اي لا يعين انه جوهر
ولا انه عرض كما فيما نحن اليه وما قيل رابعا بان ما قال في المتن الثاني والثلثين لا فرق بين
الامكان والوجود في الامور القديمة ليس بصادق فان الشمس والقمر قد يجاز عند المص مع
ان الامكان اي القوة والوجود اي الفعل فيهما متغايران تغايرا ظاهرا لان الشمس قابلة لان تنكسف
والقمر لان ينخسف في المستقبل وليس شيء منهما منكسفا او منخسفا الآن وكذلك الفلك قديم عنده
وقابل الآن لان يتحرك غدا وفي سائر الازمنة المستقبلة مع انه ليس بمتحرك الآن بالحركة الاستقبالية
وكذلك الهيولى الاولى القديمة لجسم معين قابلة لان تتصور بصورة النار والماء وسائر الصور الغير
المتناهية وليست متصورة الآن بكل صورة واذا كان الامر كذلك فليس الامكان والقوة والوجود
والفعل شيئا واحدا من غير فرق في الامور القديمة واجاب سمبلقيوس بان القول المذكور اي لا فرق
بين الامكان والوجود ليس مرضيا للمص بل انما هو قول آنكساغورس وانكسمنس وذيمقراطيس
قال الشارح وهذا الجواب ليس بشيء لان المص ذكر هذا القول في المتن السابع عشر من تاسع
ما بعد الطبيعة على انه مسلم عنده واثبته فيه بان الامور القديمة ليس فيها قوة التناقض قال فيه
الامور القديمة اقدم بالذات من الفاسدة ولا شيء من القديم بالقوة لان كل قوة مع المتناقضين
اي الوجود والعدم لان ما لا يمكن ان يوجد لا يوجد في شيء وكل ممكن يمكن ان لا يفعل فما يمكن ان يوجد
يمكن ان يوجد وان لا يوجد وما يمكن ان يوجد يمكن ان لا يوجد وما يمكن ان لا يوجد فاسد اما على الاطلاق
او بوجه يقال انه يمكن ان لا يوجد بحسب الكم او الكيف وما يفسد على الاطلاق يفسد بحسب الذات
فليس لشيء من اللافاسد الا على الاطلاق قوة على الاطلاق ولكن لا مانع من ان يكون له قوة بالنظر

بالنظر الى شيء كالكيف او المكان بالفعل انتهى وقال آندرنكس وبعض آخر ان القول المذكور صادق
بالنظر الى امكان وجود الامور القديمة ووجودها بالفعل بمعنى انه لا فرق بين امكان وجود
الامور القديمة ووجودها بالفعل بل امكان وجودها ووجودها بالفعل امر واحد لا بالنظر الى عوارضها
فان امكان انكساف الشمس وانخساف القمر ليس عين وجود الانكساف والانخساف فانهما
ليسا بقديمين وقال ثوليطس وبعض آخر ان الامكان والوجود في الامور القديمة واحد
بالذات وعلى الاطلاق اذا لوحظا بالذات يعني ان ما يكون في شيء قديم وجودا كان او عرضا
من اعراضه فوجوده وامكانه واحد فكل ما يكون قديما فان كان ذاتا يكون وجوده وامكانه
امرا واحدا بالذات وان كان من الاعراض يكون علته قديمة البتة فيكون وجوده وامكانه امرا
واحدا بالذات انتهى وقال الشارح اني اظن انه يجب ان تقسم الامور القديمة كما قسمها المص
الى المجردات العارية عن الهيولى بالكلية التي لا تكون في المكان بالطبع ولا يصيرها الزمان شيخا ولا يكون
لها تبدل ما كما قال في المتن المثنى من اول الفلكيات والى الجسمية كالاجسام الفلكية المتبدلة بالحركة
فقط كما قال في المتن السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ولهذه الاجسام القديمة قوتان
احديهما ذاتية والاخرى عرضية كان تكون القمر منورا من الشمس اعلى عارض له والهيولى الاولى
من هذا القبيل فانها قابلة لان تتصور بهذه الصورة الجزئية او تلك وان لا تتصور بشيء منهما بل
بالاخرى قال واذا تمهد هذا فاقول ان كان الكلام في القسم الاول من الامور القديمة فلا شك انه
لا يتغاير فيها الامكان اي القوة والوجود اي الفعل لانه لو تغاير فيها الامكان والوجود اي القوة
والفعل لكان قوة الى شيء لم تكن هي مالكة له والتالي مخالف لما صرح المص في المتن المنقول من تاسع
ما بعد الطبيعة وفي المتن الثلثين من الثاني عشر منه وان كان الكلام في القسم الثاني فلا شك ايضا
ان امكان الوجود الذاتي للاجسام القديمة ووجودها الذاتي متحدان بالذات غير متغايرين لانه
ان امكن ان يوجد الشمس والقمر بالوجود الذاتي يكونان قديمين بالضرورة وان امكان وجود اعراضها
ووجودها كامكان كون القمر منورا من الشمس وكونه منورا بالفعل متغايران فاندفع السؤال
لانه انما يثبت التغاير بين امكان وجود اعراضها وبين وجودها وليس الكلام فيه بل في التغاير
بين امكان الوجود الذاتي وبين الوجود الذاتي وهو لم يثبته ثم قال فان قلت ان العقول المحركة
للافلاك تقدر ان توجد حركات الافلاك الاستقبالية التي لم توجدها الآن فيفترق في الامور
القديمة اللاجسمية امكان الوجود العرضي والوجود العرضي ولا يكونان متحدين فيكون ما نقلت
عن المص من انه لا يتغاير فيها امكان الوجود والوجود على الاطلاق باطلا قلت العقول المحركة
للافلاك محركة اياها بحركة دائمية بحيث لا يمكن ان لا تتحرك في وقت ما على ما قال المص في المتن
السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ولما كانت الحركة تقتضي التعاقب والتدريج
تكون حركاتها اليومية والاستقبالية بالنظر الينا لا بالنظر الى العقول المحركة اياها لكونها فوق

الزمان على ان المص لم يقل ان الامكان والعلل متحدان في القدماء بل قال ان الامكان والوجود متحدان
فيها وهو ضرورى في جميع القدماء من حيث انها قديمة انتهى وانا اقول ان لا فرق بين الامكان والوجود
المور دلاثبات ملازمة قول ذيمقراطيس واتباعه ان كان الخلاء والمكان غير متناه يجب ان يكون
الجسم ايضا غير متناه اما ان يكون مذكورا هنا بطريق النقل كما هو الظاهر او ذكره المص من عند نفسه
لاثبات ملازمتهم المذكورة فان كان الاول فيرد ان هذا القول ان كان صادقا عندهم فلا يخلو اما ان يكون
الاجسام الصغيرة الصلبة التي هي قديمة ومبادي لتكون العوالم الغير المتناهية عندهم ممكنة الاجتماع
او ممكنة الافتراق او ممكنة الاجتماع والافتراق فان كانت ممكنة الاجتماع يلزم ان يكون مجتمعة دائما
لا مفترقة ابدا اذ لا فرق بين امكان الاجتماع ووجود الاجتماع في الامور القديمة كما انه لا فرق بين
امكان تمكن الجسم في الخلاء القديم عندهم وتمكنه فيه بالفعل فيلزم ان لا تفترق ابدا مع انها قد تفترق
وقد تجتمع عندهم على ما سبق مرارا وان كانت ممكنة الافتراق يلزم ان يكون مفترقة دائما لا مجتمعة
ابدا لعدم الفرق بين امكان الافتراق ووجوده في الامور القديمة فيلزم ان لا تجتمع ابدا مع انها قد تفترق
وقد تجتمع عندهم وان كانت ممكنة الاجتماع والافتراق يلزم ان يكون مجتمعة ومفترقة معا فيلزم
اجتماع الضدين في آن واحد وهو مستحيل وما قال الشارح وغيره من ان المراد لا فرق بين امكان
الوجود الذاتي والوجود الذاتي فليس بشيء لانه لا يثبت الملازمة اذ لا يلزم من عدم الفرق بين
امكان الوجود الذاتي والوجود الذاتي ان يكون الخلاء الغير المتناهي مملوا بالجسم وكون الجسم متمكنا
فيه لان كون الخلاء الغير المتناهي مملوا بالجسم ليس وجودا ذاتيا للخلاء وكون الجسم متمكنا في الخلاء
ليس وجودا ذاتيا للجسم ويرد عليهم ايضا انه على تقدير صدقه ان لا يوجد خلاء خال عن المتمكن مع ان
المستدلين به ذهبوا الى وجوده واستدلوا عليه بانه لو لم يوجد خلاء خال عن المتمكن لما امكن حركة
الاجسام من مكان الى مكان وان كان الثاني فهو بط ايضا لانه لا يستلزم المدعى وكل دليل لا يستلزم
المدعى بط فهذا الدليل بط الفصل السادس في تفتيش الآراء السابقة للقدماء في غير المتناهي
قال المتن الخامس والثلثون لا يمكن ان يكون الغير المتناهي جوهرا منفصلا عن المحسوسات لانه ان لم يكن
كما متصلا ولا كثرة بل جوهرا لا عرضا لا يكون قابلا للانقسام لان قابل الانقسام اما كم متصل او كثرة
ولو لم يكن قابلا للانقسام لا يكون غير متناه الا بان ان اللفظ غير معبر كما يقول المثبتين للغير المتناهي لا يريدون
كذا ونحن لا نبحث عنه ههنا بل عما لا يمكن تجاوزه اقول قال الشارح لما فرغ من نقل آراء القدماء
في غير المتناهي واولتهم وقد كان آراؤهم اثنين احدهما للفيثاغورسيين وافلاطون القائلين بانه
جوهر موجود بالذات منفصل عن المحسوسات والثاني للحكماء الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة
كثالس وانا قسيمنس وانا قسيماندرس وانا قساغوراس ولاجيوس وايقورس القائلين (ودمقراطيس)
بانه عرض موجود في الجوهر قائم به او قل هو جسم او نحن متصف بعدم التناهي وكان غير مقبول لدى
عنده شرع ان يبطلها فبداء بابطال الاول منها وفعل في هذا المتن امورا ثلثة عليه وعواه و

واستدل عليها ههنا بدليل واجاب عن سؤال مقدر فاذ عن اولا وقال لا يمكن ان يكون غير المتناهي جوهرا
منفصلا عن المحسوسات ثم استدل عليه بقوله لان غير المتناهي لو لم يكن كما متصلا ولا كثرة اي عددا بل جوهرا
لا عرضا لا يكون قابلا للانقسام وهذه صغرى الشرطية بقوله لان قابل الانقسام اما كم متصل او عدد واذا
لم يكن غير المتناهي كما متصلا ولا عددا بل جوهرا لا يكون قابلا للانقسام واذا لم يكن قابلا للانقسام
لا يكون غير متناه فلو لم يكن غير المتناهي كما متصلا ولا عددا بل جوهرا لا عرضا لا يكون غير متناه والتالي بط
فكذا المقدم فثبت ان غير المتناهي ليس بجوهر فبطل ما قال الفيثاغورسيون وافلاطون من انه جوهر
منفصل عن المحسوسات اقول لم يقل الفيثاغورسيون ان غير المتناهي جوهر منفصل عن المحسوسات فانهم
على ما نقل عنهم المص في المتن الخامس والعشرين ذهبوا الى انه في المحسوسات لانهم لم يجعلوا العدد
منفصلا والى ان ما يوجد خارج الفلك جسم غير متناه والجسم محسوس فما نقل عنهم ههنا مخالف لما نقل
عنهم في المتن المذكور نعم قال افلاطون غير المتناهي يوجد في المثل الغير المحسوسة كما نقل عنه المص في المتن
المذكور ولقد اصاب فيه ان مراده من المثل هي صور علم الله تع على ما قال الحكيم غير من الحكماء وهي غير متناهية
فيه وهذه الصور هي التي سماها الصوفيون اعيانا ثابتة وان قال المص اني اعرف مراد افلاطون
من سائر الناس لاني قرأت عليه عشرين سنة وسمعت منه ان مراده منها هي الصور الموجودة في الخارج
وانا الاكذب في هذا اقول شهادة الخصم وتعديل الشاهد نفسه مردود لا يسمع فان قلت نعم قال
الفيثاغورسيون ان غير المتناهي في المحسوسات لكنهم قالوا ان الزوج اي الهيولى التي هي جوهر قابل للانقسام
الى غير النهاية وان الجسم غير متناه مع قطع النظر عن عروض الكم المتصل والمنفصل عليهما وان كان غير
المتناهي جوهرا لا عرضا اي كما متصلا او منفصلا لا يكون قابلا للانقسام وكذا كان يقول افلاطون ولما كانا
يقولان كذا رد بهما افلاطون في هذا المتن بناء على قولهما هذا قلت قولهم بمثل هذا الكلام غير معلوم
ونقل المص عنهم هذا غير مسموع بل مراد الفيثاغورسيين من قولهم ان في خارج الافلاك جسم غير متناه
ان فيه حجما غير متناهي المقدار لا ان نفس جوهر الجسم غير متناه ومرادهم ومراد افلاطون من قولهم
الهيولى قابلة للانقسام الى غير النهاية انها قابلة للانقسام اليه بواسطة الكم المتصل ومراد افلاطون
من قوله المثل غير متناهية غير متناهية بالعدد لا مع النظر عنه واذا كان مرادهم هذا لا يرد رد المص عليهم
اصلا قال الشارح ولما كان لاحد ان يورد على قوله واذا لم يكن قابلا للانفصال لا يكون غير متناه
انه ليس بجلي لان بعض الذي لا يقبل الانفصال كالنقطة ليس بمتناه كما مر ولعل الفيثاغورسيين وافلاطون
ارادوا بغير المتناهي حين قالوا هو جوهر هذا المعنى السلبي فلا يكون قولهم باطلا اجاب بانهم لم يريدوا
به هذا المعنى السلبي بل العددي المبحوث عنه ههنا والى هذا اشار بقوله الا ان اللفظ غير معبر
اي واذا لم يكن قابلا للانقسام لا يكون غير متناه بمعنى من المعاني الا بالمعنى السلبي لعدم التناهي كما يقال
(انه ان) اللفظ غير معبر بمعنى انه ليس بمعبر لكن المثبتين للغير المتناهي لا يقولون كذا ولا يريدون به هذا المعنى
ونحن لا نبحث عنه ههنا بل عما لا يمكن تجاوزه المتن السادس والثلثون قال المص ولو كان غير

المتناهي بالعرض لا يكون مبداء للاجسام من حيث انه غير متناه كما لا يكون غير المبصر مبداء للكلام مع ان الصوت
غير مبصر وايضا اذا لم يكن العدد والكم المتصل جوهرا فكيف يمكن ان يكون غير المتناهي الذي هو حال لهما جوهرا
بل يجب ان يكون ادنى منهما **اقول** بعد ما رد في المتن السابق على الفيثاغورسيين وافلاطون يرد ههنا
على القدماء الذين لم يقولوا بان غير المتناهي جوهر موجود بالذات بل هو عرض موجود في غيره مثل الجسم
وقالوا ان هذا الجسم كالماء على قول ثالس والهواء على قول انا قسمنس والمتوسط على قول
انا قسمندروس غير متناه بالعرض اي بمقداره الموجود فيه لا بذاته ثم يبطل قول الفيثاغورسيين
وافلاطون بدليل ثان فقال اولا لو كان غير المتناهي بالعرض لا يكون مبداء للاجسام من حيث انه
غير متناه يعني لو كان غير المتناهي غير متناه بكون عرضه اي المقدار غير متناه لا يكون مبداء للاجسام
الطبيعية من حيث انه غير متناه المقدار بل مبداؤها هو الجسم الذي يوجد فيه المقدار الغير المتناهي مثلا
الماء الذي جعله ثالس مبداء لسائر الاجسام الطبيعية ليس مبداء لها من حيث انه غير متناهي المقدار
لان مفهوم غير متناهي المقدار عارض له بل مبداؤها هو الماء الذي هو موضوع هذا المفهوم ثم نور
هذا بالنظير وقال كما لا يكون غير المبصر مبداء للكلام مع ان الصوت غير مبصر يعني كما ان الصوت
مبداء للكلام وغير مبصر ولا يجوز ان يقال الصوت مبداء للكلام من حيث انه غير مبصر فانه مبداء له
بذاته لا من هذه الحيثية بل هو يكون مبداء له ولو كان مبصرا لكان انه مبداء له مع كونه مسموعا فكذا لا يجوز
ان يقال الماء مثلا مبداء لسائر الاجسام من حيث انه غير متناه وان كان غير متناه في نفس الامر فانه مبداء
لها بذاته لا من هذه الحيثية بل هو يكون مبداء لها ولو كان متناهيا لان التناهي وعدمه من اعراضه بل من اعراض
عرضه وكونه مبداء لها كونه مادة وجزء لها وهو يصح ان يكون مادة وجزء لها سواء كان متناهيا او لا متناهيا
فلو كان غير متناه بالعرض كما قالوا لا يكون مبداء بوجه ما للاجسام من حيث انه غير متناه والتالي بط فكذا
المقدم هكذا شرحه بعضهم وشرحه الشارح بانه لا يمكن ان يكون غير المتناهي عرضا لان الذين وضعوه كذا
قالوا انه مبداء للاجسام الطبيعية وجزء لها لكنه لو وضع ان يكون عرضا كما قالوا لا يكون غير المتناهي مبداء
لها من حيث انه غير متناه بل الجسم الذي يوجد فيه العرض الغير المتناهي مثلا انا قسمنس وضع الهواء
الغير المتناهي مبداء لجميع الاجسام الطبيعية ونحن نقول انه ليس بمبداء لها من حيث انه غير متناه
لان غير المتناهي عارض له بل المبداء انما هو الهواء الذي هو موضوع العرض الغير المتناهي كما ان الصوت
غير مبصر ومبداء للكلام في نفس الامر لكنه ليس بمبداء من حيث انه غير مبصر لان غير المبصر عارض له
كما هو عارض للروايح والطعوم وانا اقول مرادهم من قولهم غير متناهي المقدار مبداء للاجسام
ذات غير المتناهي المقدار مبداء لا من حيث انه غير متناهي المقدار كما يقال الموسيقي بنى بيتا ويراد به
نفس الموسيقي بناه لا الموسيقي من حيث انه موسيقي فاندفع اعتراض المص ولو لم يكن بيان المراد
جوابا عن الاعتراض لكان كثير من اقوال المص باطلة فانه يرد عليها اعتراضات لا يجاب عنها الا
ببيان مراده ثم ان قال وايضا اذا لم يكن العدد والكم المتصل جوهرا الخ رجع الى ابطال راي الفيثا

الفيثاغورسيين وافلاطون بدليل ثان توضيحه اذا كان امران بحيث يكون احدهما موضوعا للاخر والاخر
حالا من احواله فاذا لم يمكن ان يكون الموضوع جوهرا موجودا بالذات في الطريق الاولى لا يمكن ان يكون الحال
ايضا جوهرا لكن العدد والكم المتصل فيما نحن فيه موضوعان وغير المتناهي حال من احوالهما واذا لم يكن
ان يكونا جوهرا موجودا بالذات في الطريق الاولى لا يمكن ان يكون غير المتناهي الذي هو صفة لهما جوهرا موجودا
بالذات لكن المقدم حق فكذا التالي اقول قد عرفت ان الفيثاغورسيين وافلاطون لم يقولوا ان الجوهر غير
متناه بنفسه بل غير متناه بمقداره فاندفع ايراد المص عليهم **المتن السابع والثلثون قال المص** وظاهر
ايضا انه لا يمكن ان يكون غير المتناهي جوهرا موجودا بالذات ومبداء والا لكان بسيطا فح لا يخلو اما
ان يكون قابلا للانقسام او لا فان كان الاول يلزم ان توجد امور كثيرة غير متناهية لان غير المتناهي
القابل للانقسام اجزاؤه وكل جزء من اجزائه غير متناه كما ان كل جزء من الماء ماء لان غير المتناهي وماهيته
امر واحد واللازم مح لان غير المتناهي لا يمكن ان يكون كثيرا فلا يكون قابلا للانقسام وان لم يكن قابلا
للانقسام يلزم ان لا يكون غير متناه لانه يجب ان يكون كميا **اقول** هذه الترجمة ليست ترجمة لعين
عبارة المص لانها جد مشوشة لكنها عين ما اراده منها يدعي ههنا ايضا بطلان ما ذهب اليه
الفيثاغورسيون وافلاطون من ان غير المتناهي جوهر موجود بالذات ومبداء للاجسام الطبيعية
ويستدل عليه بدليل ثالث ويقول والا اي ان كان غير المتناهي جوهرا موجودا بالذات ومبداء
لكان بسيطا لانه مبداء اول وكل مبداء اول بسيط لانه يتركب منه المركبات ولا يتركب هو من شيء
كما ان الهيولى الاولى والاجسام الصغيرة الصلبة والاجزاء المتشابهة بسائط غير مركبة من شيء
عند قائليها فاذا كان بسيطا غير مركب من شيء فلا يخلو اما ان يكون قابلا للانقسام كما كان يقول به
اصحاب هذا الراي على ما سينقل عنهم المص في المتن الآتي او لا فان كان الاول يلزم ان يوجد امور
كثيرة غير متناهية لان غير المتناهي القابل للانقسام اجزاؤه وكل جزء من اجزائه غير متناه كما ان
كل جزء من اجزاء الماء ماء لان فرد غير المتناهي وماهيته امر واحد لانه ثبت انه بسيط وكل بسيط
يصدق على كل جزء من اجزائه اسم الكل كما يصدق الماء على كل جزء من اجزائه فان هذا خاصة
البسائط ولهذا فرق المص بين البسيط والمركب بان البسيط عين ماهيته بخلاف المركب حيث
قال في المتن الثامن والتاسع من ثالث النفس وفي المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة النفس
وماهيته امر واحد والانسان اي زيد مثلا وماهيته ليسا بامر واحد يعني ان كل بسيط عين ماهيته
وكل مركب مغاير لماهيته ولما كان كل جزء من اجزاء غير المتناهي غير متناه كما ان كل جزء من الماء
ماء يلزم ان يوجد امور كثيرة غير متناهية بل امور غير متناهية بمرات غير متناهية واللازم بط
لان غير المتناهي لا يمكن ان يكون كثيرا فضلا من ان يكون غير متناه بمرات غير متناهية فلا يكون قابلا
للانقسام وان لم يكن قابلا للانقسام يلزم ان لا يكون غير متناه لانه يجب ان يكون كميا واللازم
بط لانه خلاف المفروض اقول ان الفيثاغورسيين انما قالوا الجسم الذي في خارج الافلاك

والزوج اى الهيولى غير متناهيين ولم يريدوا بقولهم هذا ان نفس الجسم المذكور وذات الهيولى غير متناهيين
بالذات بدون عروض المقدار بل ارادوا ان الجسم المذكور غير متناهى المقدار والهيولى غير متناهى الانقسام
بسبب عروض الكم المتصل واما قال افلاطون ان الكبير والصغير اى الهيولى والمثل اى الصورة العقلية
الالهية غير متناهيين ولم يريدوا بما قال ان نفس الهيولى غير متناهية بالذات وان نفس المثل غير متناهية بالذات
بل ارادوا ان الهيولى غير متناهى الانقسام بسبب عروض الكم المتصل عليها والمثل غير متناهية بالعدد واذا
كان الامر كذلك يكون هذا المتن ساقطا فاسدا المتن الثامن والثلثون قال المص فغير المتناهى
عرض لكن ان كان كذا فقد ذكرنا انه لا يمكن ان يكون مبدأ بل الذى يعرض له كالهواء او الزوج فالقائلون
به يقولون على خلاف العقل كما قال الفيثاغورسيون لانهم جعلوا غير المتناهى جوهرا وقابلا للانقسام
معا اقول يريد ان وجد غير المتناهى فلا يخلو اما ان يكون جوهرا كما قال الفيثاغورسيون وافلاطون
او عرضا كما قال القائلون على مقتضى علم الطبيعة لكن قد ثبت انه ليس بجوهر فيكون عرضا لكن اذا كان
عرضا فقد بين انفا انه لا يمكن ان يكون مبدأ كما كان يقول القائلون به لان العرض لا يمكن ان يكون مبدأ
للاجسام الطبيعية بل المبدأ انما هو معروضه سواء كان جوهرا محسوسا كالهواء او لا محسوسا كالزوج
اى الهيولى واذا كان الامر كذلك فالقائلون بان غير المتناهى عرض ومبدأ وقولهم باطل لانهم يقولون
على خلاف مقتضى البرهان العقلى كالفيثاغورسيين القائلين على خلاف مقتضاه ايضا لانهم جعلوا
غير المتناهى جوهرا منفصلا عن المحسوسات وقابلا للانقسام معا وهما متنافيان لان الانقسام تابع للكم
والجوهر المنفصل عن المحسوسات ليس بكم ولا يوجد فيه كم اقول يندفع هذا القول ايضا بما قررنا
فى بيان مرادهم المتن التاسع والثلثون قال المص وبحث ان غير المتناهى هل يوجد فى الرياضيات
وفى المعقولات والاشياء التى ليس لها كم متصل اصلا ام لا بحث كلى اعم ونحن نبحث ههنا عن المحسوسات
والاشياء التى نتكلم ههنا علم ما بعينه هل يوجد جسم غير متناه فى النمو ام لا اقول يريد ان بحث ان
غير المتناهى هل يوجد فى الامور الرياضية التى لها مادة وكم متصل خيالى او لا وفى المعقولات اى الاشياء
التى ليس لها مادة وكم متصل اصلا لا خارجى ولا خيالى ولا عقلى بحث كلى اعم من بحث العلم الطبيعى
لا ينبغى ان يورد ههنا بل ينبغى ان يذكر فى علم اعلى من علمنا هذا كما ذكره المص فى بعض كتب ما بعد
الطبيعة التى صنفها فى مقابلة الفيثاغورسيين على ما اتفق عليه جمهور العلماء والمورخين والان
الان ونحن نبحث ههنا بالقصد عن المحسوسات اى الاجسام الطبيعية التى نجعل علمها ههنا ونقول هل يوجد
جسم غير متناه فى النمو اى الاقطار الثلثة الطول والعرض والعمق ام لا المتن الاربعون والحادى
والاربعون قال المص غير المتناظرين فى مثل هذه الاشياء نظرا منطقيا ان لا يكون شئ منها غير متناه
لانه اذا كان تعريف الجسم هو المحاط بالسطح لا يكون جسم ما عقليا كان او حسيا غير متناه وليس
عدد منفصل ايضا غير متناه لان العدد اما قابل العد او معدود فقط كان قابل العد لا يمكن ان يعد
ويتجاوز غير المتناهى اقول يعنى اذا كان الامر كما ذكرنا فنقول ان المتناظرين فى الاجسام الطبيعية

ولا شئ من المحاط بالسطح صح

الطبيعية نظرا منطقيا اى كليا اعم شاملا للنظر الطبيعى والرياضى وما بعد الطبيعى ان لا يكون شئ منها غير متناه
اما اولا فلان الجسم عقليا كان او حسيا هو المحاط بالسطح عقليا كان او حسيا غير متناه بالفعل فلا شئ
من الجسم عقليا كان او حسيا بغير متناه بالفعل اما الصغرى فتثبت بان تعريف الخط مطلقا هو المحاط بالنقط
وتعريف السطح المستوى مطلقا هو المحاط بخط واحد او خطوط والسطح المستدير الكرى مطلقا هو الذى
ينتهى اليه الخطوط المخرجة من مركز الكرة فتعريف الجسم مطلقا اى عقليا كان او حسيا هو المحاط بسطح
واحد كالكرة او سطوح كالمخروط والاسطوانة والمربع وغيرها والكبرى بينة اقول القدماء الذين
يقولون بعدم تناهى الجسم بالمقدار لا يكون هذا التعريف صحيحا عندهم فلا يكون هذا الدليل المبنى
عليه حجة عليهم واما ثانيا فلان العدد ليس بغير متناه بالفعل لانه اما يوخذ منفصلا اى ملحوظا
فى الذهن فقط او من حيث يعرض للمعدود واما العدد المأخوذ منفصلا لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل
لانه ليس بموجود فى الخارج وكذا المأخوذ من حيث يعرض للمعدود لان الاعداد الملحوظة بهذا
الوجه هى الاشياء المعدودة والاشياء المعدودة يمكن ان تعد بالفعل وتتجاوز وكل ما يمكن
ان يعد ويتجاوز ليس بغير متناه بالفعل فلا يمكن ان يوجد غير متناه بالفعل هكذا قال الشارح
اقول القائلون بعدم تناهى المعدودات بالفعل يقولون انها غير متناهية بالعدد بالفعل فى نفس الامر
سواء عددناها ام لا وترجم ابن رشد المتن الحادى والاربعين بان العدد ايضا لا يمكن
ان يكون منفصلا وغير متناه بالفعل لان العدد والذى له العدد معدود فان لم يمكن ان يعد المعدود
لا يمكن الوصول الى غير المتناهى وقال فى شرح المترجم باللاتينى لان الكم المتصل ليس بغير
متناه بالفعل شرع ان يبين ان الكم المنفصل اى العدد ايضا ليس بغير متناه بالفعل وقال
العدد ايضا لا يمكن الخ يعنى لا يمكن ان يوجد عدد منفصل عن المادة او المنفصل عنها غير متناه
بالفعل لان العدد والمعدود بالفعل معدود بالفعل بحيث يتم العدد واذا فرض ان كل عدد
قابل التعداد وكل قابل التعداد يمكن ان يعد فاذا فرضنا ان يوجد عدد غير متناه بالفعل يكون
تعداده والتجاوز عنه ممكنا وهو محال فالعدد ليس بغير متناه بالفعل اقول ان ارادوا بقوله واذا
فرض ان كل عدد قابل التعداد الخ ان كل عدد متناه قابل التعداد بتعداد متناه وكل قابل التعداد
بتعداد متناه يمكن ان يعد بتعداد متناه يكون قوله فاذا فرضنا ان يوجد عدد غير متناه بالفعل
يكون تعداده بتعداد متناه والتجاوز عنه ممكنا باطلا لاستحالة تعداد عدد غير متناه بتعداد متناه
بديهة وان ارادوا ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه قابل التعداد بتعداد غير متناه او متناه وكل
قابل التعداد بتعداد غير متناه او متناه يمكن ان يعد بتعداد غير متناه او متناه يكون قوله واذا فرضنا
ان يوجد عدد غير متناه بالفعل يكون تعداده والتجاوز عنه ممكنا فاسدا لانه اذا فرض ان يوجد
عدد غير متناه بالفعل لا يكون التجاوز عنه ممكنا يكون قوله لان العدد فرض غير متناه بالفعل وغير
المتناهى لا يمكن ان يتجاوز نعم يكون تعداده بتعداد غير متناه ممكنا لكنه ليس بصحيح فان ما له تعداد غير

متناه بالفعل غير متناه بالفعل فلا يتفرع عليه قوله فالعدد ليس بغير متناه بالفعل وكذا نقول الواو
ان كل عدد غير متناه بالفعل قابل التعداد وتبعد او غير متناه **المتن الثاني والاربعون قال المص**
ويظهر للناظرين نظرا طبيعيا ان يدا ان شيئا منها ليس بغير متناه لانه لا يمكن ان يكون مركبا ولا بسيطا
كذلك لان الجسم المركب لا يكون ان كان اجزاؤه متناهية بالعدد لانه يجب ان يكون الاضداد
كثيرة ومتساوية والا وان كان لا يكون واحد منها غير متناه لانه ظاهر ان غير المتناهي يغلب ويبيد
غير متناه صح
المتناهي وان كان القوة الكائنة في جسم واحد ازيد من قوة الآخر كما لو كان النار متناهية
والهواء غير متناه وكانت قوة النار المساوية للهواء المساوي لها ازيد من قوته باضعاف
معدودة **اقول** قال الشارح يستدل بالادلة الطبيعية الثلثة المأخوذة من المبادي المختصة
بعلم الطبيعي على ان جسما ما طبيعيا بسيطا كان او مركبا ليس بغير متناه بالفعل يستدل اولا بالدليل
المأخوذ من الكيفيات الفاعلة والمنفعلة وثانيا بالامكنة الطبيعية المخصوصة بالاجسام وثالثا
بالدليل المأخوذ من ميلها الطبيعي الى امكنتها الطبيعية فادعى اولا في هذا المتن ان شيئا من
الاجسام الطبيعية ليس بغير متناه بالفعل واستدل عليه بالدليل المأخوذ من الكيفيات الفاعلة والمنفعلة
ثم اجاب عن سؤال وارد على هذا الدليل وقال اولا ويظهر للناظرين نظرا طبيعيا ان يدا ان شيئا
بغير صح
من الاجسام الطبيعية ليس بمتناه بالفعل ثم استدل عليه بانه لو كان جسم ما غير متناه بالفعل فلا يخلو
اما ان يكون بسيطا او مركبا لكنه لا يمكن ان يكون بسيطا ولا مركبا فلا يكون جسم ما غير متناه بالفعل اما
الملازمة فبينة واما بطلان كونه بسيطا فسيجيء واما بطلان كونه مركبا فلانه لا يخلو من ان يكون مركبا
من اجزاء غير متناهية بالعدد او متناهية به لكنه لا يمكن ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية بالعدد لما
برهن المص في المتن الخامس والثلثين وفيما بعده من الكتاب الاول من الثمانية على بطلان مذهب
انكساغوراس وذيموقراطيس القائلين بان مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية بالفعل اقول
لم يبرهن المص في المتن المذكور ولا فيما بعده على بطلان مذهب ذيموقراطيس بل على بطلان مذهب
انكساغوراس فقط نعم قال الشارح في شرح المتن المذكور فقط لا في شرح ما بعده وبهذا الدليل
اي المذكور في المتن المذكور يبطل ايضا ما ذهب اليه ذيموقراطيس ولاكيوقس وابيقورس من ان
مبادي الاجسام الطبيعية اجساما صغيرة غير منقسمة لا متناهية وقد كتبنا نحن فيه ان الدليل المذكور
لا يبطل مذهبهم فارجع اليه وانظر ان شئت ثم قال ولا يمكن ايضا ان يكون مركبا من اجزاء
والماء
متناهية بالعدد ومثلا من العناصر الاربعة التراب والهواء والنار واما الفلك فهو اما عنصر
منها او حاصل منها على ما ذهب اليه الحكماء الذين يناظر معهم المص ههنا لان من
الاجزاء المتناهية بالعدد لا يخلو من ان يكون كلها متناهية المقدار بالفعل او يكون كلها او
بعضها فقط غير متناهية المقدار بالفعل فان كانت كلها متناهية المقدار بالفعل فلا يمكن ان
يحصل منها جسم غير متناه المقدار بالفعل والا لكان المعلول اكمل من علته بمراتب غير متناهية

المعلول صح
غير متناهية وهو باطل اقول ان يكون المعلول اكمل من بعض علله غير منكر فان الاجسام المركبة اكمل من عللها
المادية وقد اقر به الشارح فيما مضى فان قلت نعم كونه اكمل من علله المادية في الجملة غير منكر واما
كونه اكمل منها بمراتب غير متناهية فمنكر قلت هذا لا يسمع بلا بيان بل يحتاج الى البرهان فالصواب
ان يقال مقام والا لكان المعلول الخ لانه لما كانت الاجزاء متناهية بالعدد وبالمقدار لا يمكن ان يحصل
من انضمامها امر متناهي المقدار وهو امر ظاهر غني عن البيان وان كان كلها غير متناهية المقدار فسيأتي
بطلانه وان كان بعضها فقط غير متناهي المقدار بالفعل والاخر متناهي المقدار فلا يمكن ايضا ان يحصل
جسم مركب غير متناهي المقدار واستدل عليه المص ههنا بان الجسم المركب مركب من الاجزاء
الجوهرية المتضادة المتخالطة بعضها مع البعض وهو انما يكون اذا اثر كل منها بقوته الفاعلة
في اخر وتأثر بقوته المنفعلة منه تأثيرا وتأثرا على التسوية والاعتدال بوجه ما ولو كان بعض الاجزاء
فقط غير متناهي المقدار بالفعل والاخر متناهية المقدار لا يمكن ان يحصل مثل هذا الاعتدال و
التسوية بينها لان الجزء اللامتناهي المقدار يغلب جميع سائر الاجزاء المتناهية المقدار ويحولها الى طبعه
البتة فيفسد الجسم المركب من مثل هذه الاجزاء اقول ان اردت بقولك لان الجزء اللامتناهي المقدار
يغلب سائر الاجزاء المتناهية ويحولها الى طبعه البتة في الحال فيفسد الجسم المركب في الحال فاوت
بدليل ان كنت صادق المقال وان اردت يغلب ويحول بعد مضي زمان فيفسد الجسم بعده فلا ينكره
جميع القدماء بل الكثيرون يقرون بوقوعه بعد تعاقب الازمان والادوار كما نقل الشارح عنهم
فيما مر ولما كان لاحد ان يقول لو كان احد اجزاء الجسم غير متناهي المقدار وبواقيها متناهي المقدار
لا يلزم ان لا يحصل جسم مركب غير متناهي المقدار بالفعل لان بعض قوى الاجزاء المتخالطة التي
تفعل وتنفعل بسببها تلك الاجزاء كقوة يبوسة النار مثلا اقوى واشد وبعضها اضعف
الاضعف صح
كرطوبة الهواء فيبوسة النار الاشد يمكن ان يكون مقابلة لرطوبة الهواء ويؤثر كل واحد
في اخر ويتأثر منه تأثيرا وتأثرا على التسوية والاعتدال بوجه ما فلا يفسد الجسم المركب منهما
ومن سائر الاجزاء وان كان الهواء غير متناهي المقدار وبواقيها متناهي المقدار اجاب المص
بان هذا انما يمكن ان يكون اذا كان ازدياد جسم من اخر بمرتبة ومقدار معين واما اذا كان ازدياد
كما صح
احدهما من الاخر بمقدار غير متناه بالفعل كما فيما نحن فيه فلا يمكن وان كان القوة الفاعلة للجسم الغير المتناهي المقدار
اضعف من القوة الفاعلة للجسم المتناهي المقدار لكنه انما يكون اضعف بدرجات ومراتب معدودة
معينة والجسم الغير المتناهي المقدار لما كان غير مقدر ولا ذا نهاية بالفعل يكون مجموع قوته غير مقدر
ولا ذا نهاية بالفعل فيغلب الجسم المتناهي المقدار الذي قوته اشد من قوة الجسم الغير المتناهي المقدار
بدرجات معدودة معينة فيحوله البتة الى طبعه فيفسد الجسم المركب الغير المتناهي المقدار بالفعل
مثلا لكن الهواء غير متناهي المقدار والنار متناهية ولنأخذ من الهواء الغير المتناهي قسما معينا
مقدرا بمقدار معين ومن النار قسما معينا مقدرا بمثل مقدار قسم النار ولنفرض ان قوة النار

ان يد فی قوة الهواء بخمس درجات واذا ضم الی القسم المعین من الهواء الف اقسام اخر كل واحد
منها مثله يكون قوة مجموع هذه الاقسام من الهواء ازيد من قوة النار التی كانت ازيد من قوة
الهواء بخمس درجات فان تسخين مجموع النار ازيد من تسخين شرارة بلا ريب فاذا ضم
الی الاقسام المذكورة من الهواء اقسام غير متناهية المقدار وقيس بالنسبة الی مجموع النار
المتناهی المقدار يغلب مجموع الهواء الغير المتناهی المقدار النار المتناهی المقدار فيحولها الی طبعه
قطعا فيفسد الجسم المركب من الهواء الغير المتناهی المقدار ومن سائر الاجسام المتناهية المقدار
اقول يرد على هذا ما مر قريبا قال الشارح لا يقال ان العناصر لا تفعل ولا تنفعل بكليتها بل باطرافها
واجزائها وتماسها فقط لان المركب يحصل بالتماس الطبيعی والاطراف والاجزاء المتماسة
سواء كانت للغير المتناهی او للمتناهی متناهية فلا يلزم ان يغلب الجسم الغير المتناهی الجسم المتناهی
ويحوله الى طبعه حتى يلزم منه ان يفسد الجسم المركب الغير المتناهی المقدار لانا نقول اطراف الجسم
الغير المتناهی واجزاؤه تؤثر تأثيرا ازيد من اطراف الجسم المتناهی واجزائه لانها تفعل و
تؤثر بحسب قوة الكل اقول يرد على هذا ايضا ما مر بالطريق الاولى المتن الثالث والاربعون
قال المص ويستحيل ان يكون كل واحد منها غير متناه لان الجسم هو الممتد فی كل جهة وغير المتناهی
هو الممتد الی غير النهاية فيكون الجسم الغير المتناهی ممتدا فی كل جهة الی غير النهاية اقول يثبت ههنا
انه يستحيل ان يكون كل جزء من اجزاء الجسم المركب المذكور غير متناهی المقدار بان الجسم مطلقا هو
الممتد فی كل جهة ای الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار ای المقدر بمقادير ثلثة الطول
والعرض والعمق وغير المتناهی بالفعل هو الممتد الی غير النهاية بالفعل فالجسم الغير المتناهی بالفعل
هو الممتد فی كل جهة الی غير النهاية بالفعل هذا ما قال المص ولم يحل الدليل فقصر قصورا عظيما
وينبغی لنا ان نحكمه على الوجه الذی اراده فنقول لو كان ما يمتد فی كل جهة الی غير النهاية بالفعل يملؤ
جميع الامكنة بالضرورة فلو كان جزءا المركب غير متناهيين وكان احدهما مالئا لجميع الامكنة
لزم ان يكون الآخر (؟) لم يبق خلاء وهو محال او يكون كل واحد منهما متناهيا وهو محال ايضا لانه خلاف المفروض
على انه لو كان احد اجزاء المركب المذكور غير متناه فی كل جهة بالفعل لا يمكن ان ينضم اليه جسم اخر
متناهيا كان او غير متناه والا لكان متناهيا لكن لما كان يجب ان يتركب المركب من الاجزاء الغير
المتناهية المقدار على ما فرض يجب ان ينضم اليه البتة جزء اخر غير متناهی المقدار واجزاء اخر غير متناهية
المقدار فيلزم ان لا يمكن ان ينضم اليه جسم اخر اصلا وان يجب ان ينضم اليه جسم او اجسام غير متناهية
المقدار واللازم محال بالبديهة فكذا الملزوم اقول للخصم ان يقول لا يلزم من كون الجسم هو الممتد فی جهات
الطول والعرض والعمق وكون غير المتناهی بالفعل هو الممتد الی غير النهاية ان يكون الجسم الغير المتناهی
ممتدا فی كل جهة الی غير النهاية لان الجسم الطويل العريض العميق لو كان غير متناه يمكن ان يكون من جهة
الطول فقط او من جهة الطول والعرض فقط او من جهة الطول والعرض والعمق جميعا فلو كان

غير متناه بالفعل لا يلزم ان يكون ممتدا فی كل جهة الی غير النهاية بل اما ان يكون كذا او يكون ممتدا الی غير
النهاية فی الطول فقط كاسطوانة متناهية عرضا وعمقا غير متناهية طولا او يكون ممتدا الی غير النهاية فی الطول
والعرض فقط لا فی العمق كعمود متناه عمقا غير متناه طولا وعرضا ولا يلزم المحال المذكور فی الشرح
على الشقين الاخيرين المتن الرابع والاربعون قال المص ولا يمكن ايضا ان يكون جسم ما بسيط
غير متناه لا ما يكون مغايرا للعناصر ويكون هی منه كما قال بعضهم ولا على الاطلاق لان البعض يجعل هذا
غير متناه لا الهواء ولا الماء لئلا يفسد غير المتناهی ما سواه لان بينها تضادا كما ان الهواء بارد
والماء رطب والنار حارة اذ لو كان شئ منها غير متناه لافسد ما سواه ويقولون انه شئ
اخر تتكون منه هذه اقول شرع ان يثبت ههنا الشق الثانی ای عدم امكان كون الجسم البسيط غير
متناه ولما كان يؤخذ الجسم البسيط على ضربين احدهما واحد من العناصر الاربعة والثانی جسم
مغاير لها متوسط بين الهواء والنار ارق من الهواء واغلظ من النار كما كان يقول انا قسمانذروس
وذهب الى انه مبدأ يتكون منه العناصر الاربعة وسائر الاجسام الطبيعية وانه غير متناه بالفعل
اراد المص ان يبين انه ليس شئ منها غير متناه فقال لا يمكن ان يكون جسم ما بسيط غير متناه
بالفعل على الاطلاق ولا المتوسط الذی قال به انا قسمانذروس ثم ذكر سبب ذهاب
انا قسمانذروس الى كون هذا المتوسط غير متناه لا الى كون عنصر من الاربعة كذلك وقال
لئلا يفسد غير المتناهی ما سواه ای انما جعل البعض ای انا قسمانذروس هذا المتوسط البسيط
غير متناهية المقدار بالفعل ولم يجعل عنصرا من العناصر كذلك لئلا يفسد ما هو غير متناه منها بواقيها
لان العناصر متضادة كما ان الهواء بارد عند انا قسمانذروس لا عند المص فانه عنده رطب
حار حرارة قليلة والماء رطب والنار حارة واذا كان واحد منها غير متناهی المقدار بالفعل يغلب
بواقيه المضادة له فيفسدها ويحولها الى طبعه فلئلا يلزم هذا الفساد ذهب الى ان المبدأ الغير
الغير المتناهی المقدار للاجسام الطبيعية هو جسم متوسط غير مضاد لعنصر من العناصر تتكون هی منه
من غير لزوم الفساد المتن الخامس والاربعون قال المص ويستحيل ان يكون الامر كذلك لكونه
غير متناه لانه سيقال ان هذا امر كلی شامل للكل الهواء والماء وغيرهما بل لانه لا يوجد جسم محسوس
كذا مغاير للعناصر الاربعة لان كل ما يكون من شئ ينحل اليه فلو كان كذا لوجد ههنا جسم ما سوی
الهواء والنار والتراب والماء لكنه لا يرى جسم ما كذا اقول يرد فی هذا المتن رأی انا قسمانذروس
ولما كان يقول ان هذا الجسم المتوسط موجود فی الخارج وانه غير متناه بالفعل يرد المص ههنا
كونه موجودا فی الخارج لكنه لا لكونه غير متناه بالفعل لانه سيقيم دليلا كليا تاما على عدم كون جسم ما
بسيط غير متناه بالفعل بل لانه لا يوجد فی الخارج جسم بسيط متوسط مغاير للعناصر الاربعة
ومبدأ لها تتكون هی منه واستدل عليه بقوله لان كل ما يكون من شئ ينحل اليه يعنی كل مركب ينحل الى ما
تركب وحصل منه كما ينحل البيت الى الاحجار والخشب والمسامير وسائر اجزاء البيت وكما ينحل

المركبات الطبيعية الى الماء والتراب والهواء والنار فلو كان الامر كذلك اي كما كان يقول انا قسما ندروس
لوجد ههنا اي في الخارج جسم اخر سوى العناصر الاربعة تنحل هذه العناصر واحس باحد الحواس
لكنه لا يوجد ولا يحس جسم كذا اصلا عند انحلال الاجسام فالجسم المذكور ليس بموجود في الخارج
بل هو من مخترعات الكاذبة فان قلت لو صح هذا الدليل يلزم ان لا تكون الهيولى الاولى التي هي مبداء لجميع
الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة عند جميع الشائين فانها لا تحس اصلا عند انحلال الاجسام
واللازم بط فكذا الملزوم قلنا الملازمة ممنوعة باطلة فان بين الهيولى الاولى والجسم المتوسط الذي
قال به انا قسما ندروس فرقا لان الهيولى موجودة بالقوة فقط وليست قابلة بالذات لان تكون
محسوسة فلا تحس بالذات بشيء من الحواس والجسم المتوسط موجود بالفعل وقابل بالذات لان يكون
محسوسا كالعناصر الاربعة فلما لم تكن الهيولى الاولى موجودة بالفعل بل بالقوة فقط وغير قابلة بالذات
لان تكون محسوسة فاذا انحلت المركبات اليها على تقدير كونها مبداء لها لا يجب بل لا يمكن ان تحس لعدم
قابليتها لكن لو كان الجسم المتوسط موجودا بالفعل وقابلا بالذات لان يحس فاذا انحلت اليه
المركبات على تقدير كونه مبداء لها يجب ان يحس لقابليته فلما لم يكن محسوسا اصلا علم انه ليس بمبداء
اصلا المتن السادس والاربعون والسابع والاربعون قال المص ولا يمكن ايضا ان تكون النار ولا عنصر
اخر غير متناه لانه مع قطع النظر عن استحالة كون شيء منها غير متناه يستحيل قطعا ان يكون الكل منه
او يصير شيئا منها وان كان متناهيا كما كان يقول هراقليطوس ان الكل سيصير في وقت ما نارا وهذا
الوجه بعينه يوجد في الجسم الواحد الذي قال بعض الطبيعيين انه ما عدا العناصر لان كل تبدل من الضد
الى الضد كما من الحار الى البارد ويجب ان ننظر للكل من هذه هل يمكن او لا يمكن ان يوجد جسم غير متناه
اقول قال الشارح لما بين ان الجسم المتوسط الذي قال انا قسما ندروس انه مبداء يكون منه
سائر الاجسام الطبيعية وتنحل اليه اذا انحلت لا يوجد في الخارج بل هو من مخترعاته الكاذبة اراد
ان يبين ههنا انه لا يمكن ان يكون شيء من العناصر الاربعة مبداء اول يكون منه سائر الاجسام الطبيعية
وتنحل اليه اذا انحلت ولو كان متناهيا ويبطل منه ايضا كون الجسم المتوسط الذي قال انا قسما ندروس
انه مبداء اول لانه اذا لم يمكن ان يكون شيء من العناصر الاربعة مبداء اول لتكون سائر الاجسام فبالطريق
الاولى لا يمكن ان يكون هو ايضا مبداء له لان الجسم المذكور ليس بضاد لشيء من الاجسام وكل تبدل
انما يكون من الضد الى الضد هذا هو وجه ارتباط المتنين المذكورين بما سبق وحاصلهما انه ادعى
اولا انه لا يمكن ان تكون النار ولا عنصر اخر غير متناه واستدل عليه بقوله لانه مع قطع النظر
عن استحالة كون واحد منها غير متناه كما سيجيء يستحيل قطعا ان يكون الكل منه ويصير شيئا منها اي
ان يحصل مجموع الاجسام الطبيعية من واحد من العناصر الاربعة او ينحل الى شيء منها وان كان هذا
الشيء الذي قالوا بانه مبداء متناهيا كما كان يقول هراقليطوس ان مجموع الاجسام الطبيعية قد كان
حصل من النار وسينحل اليها في الزمان المستقبل ويثبت استحالة كون واحد منها مبداء اول لحصول

منه سائر الاجسام وتنحل اليه بوجهين اما اولا فبما قال الشارح فان عنصرا واحدا منها لو كان مبداء لتكون
الاجسام الطبيعية كما قالوا الغلب بقوته المتقدرة الغالبة على سائرها وافسدها وحولها الى نفسه
كما كان يقرر هراقليطوس فان مجموع الاجسام الطبيعية سيصير نارا والتالي بط فكذا المقدم ومن هذا
يعلم انه لو كان هذا الواحد غير متناه كما كان يضعه انا قسما ندروس لغلب بقوته القاهرة على مجموعها
وافسدها بالطريق الاولى اقول ان كان المبداء الواحد متناهيا لا يلزم ان يغلب ويفسد
ويحول سائر الاجسام الى نفسه واقرار هراقليطوس لا يكون حجة على القدماء كما لا يكون حجة على المص
على انه انما اقر بغلبته وافساده وتحويله سائر الاجسام الى نفسه في زمان آت ولا ينكر هذا جميع
القدماء فلا يكون التالي باطلا الا عند من يقول منهم بعدم فساد هذا النظام واما ثانيا فبما اشار
اليه المص حيث قال يستحيل ان يكون الكل منه او يصير شيئا منها وتبينه في المتن السابع والاربعين بقوله
لان كل تبدل من الضد الى الضد فان تصوره هو ان حقيقة التبدل هو الانتقال من الضد الى الضد مثلا
من البياض الى السواد ومن الحرارة الى البرودة كما بين في المتن الثالث والاربعين من الكتاب الاول مفصلا
فلو وضع عنصر من العناصر مبداء لتكون الاجسام الطبيعية لما وقع الانتقال من الضد الى الضد
لانه لا يوجد في عنصر واحد شيء من هذه الضدية فلو وضع مبداء لما امكن التبدل فما يكون منه الاجسام
الطبيعية وما انحلت اليه وما فسدت لان التكون والانحلال والفساد تبدل والتالي بط فكذا المقدم
وبهذا الوجه استدل في المتن السابع والاربعين على ان الجسم المتوسط الذي قال به انا قسما ندروس
ليس بمبداء للاجسام الطبيعية وبعد ما استدل على ما ادعاه شرع ان يبطل امكان كون جسم ما
من الاجسام غير متناه فقال ويجب ان ننظر في الكل من هذه هل يمكن او لا يمكن ان يوجد جسم ما غير متناه
قوله من هذه اشارة الى ما سبق عند عامة الشراح والى الادلة الاتية في المتون الاتية عند الشارح
المتن الثامن والاربعون قال المص واما انه يستحيل بالكلية ان يوجد جسم ما محسوس غير متناه
فظاهر لان كل جسم محسوس يستدعي بالطبع ان يوجد في مكان ولكل واحد مكان ومكان الكل وجزئه
لمجموع الارض ومدرة منها ومجموع النار وشرارتها واحد فان كان نوعا واحدا يكون اما لا متحركا
او متحركا دائما لكن لا يمكن ان يتحرك لانه لا تكون حركته الى التحت اولى من حركته الى الفوق او الى جهة اخرى
اعني لو كان مدرة منها فلا تتحرك الى المكان ولا تسكن في مكان لان مكان هذا الجسم المماثل له غير متناه
فهل تملا مجموع المكان وباي وجه فالى اين وفي اين تكون حركته وسكونه اتبقى في كل مكان
فلا تتحرك ام تتحرك في كل مكان فلا تسكن اقول قال الشارح لما فرغ عن الاستدلال بالوجه
الاول اي بالكيفيات الفاعلة والمنفعلة على انه لا يمكن ان يوجد جسم غير متناه شرع ان يستدل ههنا
عليه بالدليل الماخوذ من الامكنة الطبيعية المختصة بالاجسام فمهد ثلث مقدمات الاولى كل جسم محسوس
يستدعي بالطبع ان يوجد في مكان قيد الجسم بالمحسوس اي الطبيعي احترازا عن التعليمي فانه لا يستدعي
ان يوجد في مكان اصلا اقول هذه المقدمة وان كانت مناقضة لما قال في المتن الخامس والاربعين

[illegible]

فرابع الثمانية فران مجموع الفلك ليس في موضع ولا في مكان ما اصلا الا انها مسلمة عند القدماء القائلين
بعدم تناهي الجسم الذي جعلوه مبداء لسائر الاجسام فان المكان عندهم هو البعد المجرد وكل جسم
متمكن فيه ذكرها ههنا الزاما لهم والثانية ان لكل جسم طبيعي مكانا اي لكل جسم طبيعي مكان
طبيعي مختص به يتحرك اليه بالطبع اذا لم يوجد فيه ويسكن فيه بالطبع اذا وجد فيه والثالثة
ان مكان الكل وجزئه واحد مثلا كما ان كرة تسكن في الاسفل بالطبع كذلك المدرة التي هي جزء
منها وسائر اجزائها تسكن فيه بالطبع ثم استدل بانه لو وجد جسم محسوس غير متناه بالفعل
فهو اما متشابه او لا متشابه والتالي بقسميه محال فكذا المقدم اما استحالة كونه غير متشابه اي كونه
جسما لا يكون ماهيته وماهية اجزائه امرا واحدا فستبينه في المتن الآتي واما استحالة كونه متشابها
اي كونه جسما يكون ماهيته وماهية اجزائه امرا واحدا فلما قال ههنا فان كان نوعا واحدا الخ
يعني ان وجد جسم محسوس متشابه الاجزاء غير متناه بالفعل يلزم انه لا يمكن ان يتحرك ويسكن
جزء مقطوع منه اصلا واللازم محال لانه يرتفع الحركة والسكون عن الاجسام الطبيعية وينهدم
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة والسكون ويثبت الملازمة بانه لو كان الجسم الطبيعي المتشابه الغير
المتناهي بالفعل ثقيلا مثلا كالتراب لوجب ان يوجد في مكان بحكم المقدمة الاولى والثانية
فنأخذ منه مدرة ونقول انها لا يمكن ان تتحرك بوجه ما لانها لو تحركت لوجب ان تتحرك الى مكان
كلها بحكم المقدمة الثالثة ومكان الكل المتشابه يستوي فيه الفوق والتحت والقدام والخلف
واليمين واليسار اي ليس فيه فوق ولا تحت ولا قدام ولا خلف ولا يمين ولا يسار لان الكل الغير
المتناهي يملأ جميع ابعاد المكان فلا يكون حركتها الى المكان الفوق اولى من ميلها الى المكان التحت او الخلف
او القدام او اليمين او الشمال فلو تحركت الى الفوق دون التحت لزم الترجيح بلا مرجح وكذلك لو
تحركت الى التحت او القدام او غيرهما فلا يمكن ان تتحرك بوجه ما وكذلك لا يمكن ان تسكن بوجه ما لان
المكان الطبيعي للمدرة مجموع بعد مجموع الجسم الغير المتناهي بحكم المقدمة الثالثة ولما كان مجموع بعد
مجموع الجسم الغير المتناهي غير متناه لا يمكن ان تسكن المدرة ههنا ولا هناك او في موضع اخر لانه
يلزم الترجيح بلا مرجح اقول اذا لم يكن فيه فوق وتحت وخلف وقدام ويمين ويسار لا معنى لان
يقال فلو تحركت الى الفوق دون التحت او غيره وان يقال لو تحركت الى التحت او القدام دون
غيرهما لزم الترجيح بلا مرجح وان دفع هذا بان المراد لو تحركت المدرة الى فوقها دون تحتها او تحتها
دون فوقها وان لها فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا ويسارا وان لم يكن شيء منها للكل فيكون
لهذا القول معنى اقول اذا اريد هذا نعم يكون له معنى لكن لا يلزم الترجيح بلا مرجح فانه يرجح
حركتها التي تقتضيها طبعها على عدم الحركة وكذا نقول في السكون انتهى ثم اذا قال فهل يملأ مجموع
المكان كانه يقابل جوابا من طرف الخصم ويضيقه بدليل آخر كانه قال فان قلت ان هذه المدرة
تتمكن في مجموع مكان الكل بالتدريج والتعاقب بان تتمكن في جزء منه ثم في آخر ثم وثم الى غير

الى غير النهاية فاجاب بقوله فهناك وجه اي باي وجه يمكن ان يتمكن فيه الا يمكن ان يتمكن فيه بوجه ما فانه
غير متناه وغير المتناهي لا يمكن ان ينقطع واذا لم يمكن ان ينقطع لا يطلب الطبيعة قطعه اذ الطبيعة
لا يطلب ما لا يمكن حصوله فالى اين وفي اي اين يكون حركته وسكونه ان تسكن في كل جزء من اجزاء
المكان بلا فرق فلا تتحرك اصلا ام تتحرك في كل جزء من اجزائه فلا تسكن اصلا وشرع ابن محمد
هذا المتن بان قال لما رد خاصة القائلين بان غير المتناهي جسم بسيط مغاير للعناصر الاربعة
والقائلين بانه احد العناصر شرع ان يرد عليهم على العموم كما وعد وقدم ثلث مقدمات لهذا
احديها ان لكل جسم محسوس مكانا الثانية ان المكان الطبيعي لجزء كل جسم محسوس الذي
يسكن فيه ومكان الكل واحد بالعدد والثالثة ان لكل جسم مكانا طبيعيا ولا طبيعيا يسكن
في الطبيعي واذا كان خارجا عنه يتحرك اليه ولم يذكر هذه المقدمة لانها لازمة للاولى ثم يضم
الى هذه المقدمات قضية قائلة بان الجسم البسيط غير متناه ويستنتج منها امرا محالا لان غير
المتناهي يكون مكانه غير متناه فان كان سكونه فيه طبيعيا يجب ان لا يتحرك منه لانه ليس مكان
خارج عن مكانه الطبيعي كما يكون للاجسام البسيطة المتحركة بالحركة المستقيمة او يتحرك باجزائه
دائما وهو محال لانه قد وضع ان الجزء يتحرك طبعا كما يتحرك الكل لكن ليس للكل مكان مغاير لمكانه
الطبيعي فليس له حركة فليس لجزئه ايضا حركة لانه لا يكون حركته الى جهة اولى من حركته الى ما يقابلها
وهذا المعنى اراد حين قال او يكون متحركا دائما اي يتحرك طبعا باجزائه الى الفوق او الى التحت
لكن الهبوط ليس اولى من الصعود لانها ليس لها مكان طبيعي ولا طبيعي مثلا لو كان التراب
غير متناه لا يكون لمدرتها مكان ان تتحرك الى احدهما وتسكن في الآخر لان مكان التراب واحد
لانه غير متناه ولهذا قال فهل يملأ مجموع المكان وان لم يملأه فباي وجه يتحرك وباي
وجه يسكن يعني باي وجه يقدر احد ان يعطي سبب حركة جزء هذا الجسم تارة وسبب سكونه
اخرى واين يسكن واين يتحرك لان ما يكون كذلك يكون له مكانان لكن غير المتناهي انما يكون
له مكان واحد ثم قال لا تبقى في كل مكان فلا تتحرك ام تتحرك في كل مكان فلا تسكن والواضع
لهذا يجب عليه ان يسلم هذا التقسيم لانه اما يضع ان مكان السكون مغاير لمكان الحركة او يضع ان
مكانهما واحد ويلزم من هذا ان يرتفع الحركة والسكون معا في مكان واحد والا تقع شيء منهما
فيه وهذه القضايا ضرورية في الاجسام القابلة للحركة المستقيمة وفي حركات الاجسام
المتحركة بالذات لا من الخارج واما جسم الفلك الذي لا يتحرك بالحركة المستقيمة لا يدخل في
هذا البيان ولهذا ليس هذا الكلام شاملا للكل على الاطلاق بل بالنظر الى ما يكون معلوما بالنظرة
الاولى في طبيعة الاجسام لانه لم يتبين الى الآن ان للفلك طبيعة مغايرة لطبايع العناصر
ولهذا لم يكن المص هذا البحث في السماء والعالم لان الكلام فيه يكون عاما على الاطلاق لانه
سيبين فيه عدد انواع الاجسام البسيطة ومن ثمه يمكن ان يفهم ههنا من ان الجسم المحسوس

المحسوس باللمس لا المحسوس بآخر حتى كان لان جسم الفلك محسوس بالبصر يعني ان اجزاؤه
نورانية ليس قابل اللمس اصلا فتبين من هذا الكلام بالكلية ان الجسم البسيط القابل اللمس
عنصرا كان او لا لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل انتهى **المتن التاسع والاربعون قال المص**
وان كان الكل غير متشابه تكون الامكنة ايضا كذلك فان ولا لا يكون الجسم الكل واحدا
الا بالتماس اما تكون هذه متناهية او غير متناهية بالنوع لكن لا يمكن ان تكون متناهية ثم صح
لان بعضها تكون متناهية وبعضها لا متناهية اذا كان الكل غير متناه كالنار او الماء ولو كان
كذا لوقع الفساد في الاضداد كما ذكرنا ولهذا لم يجعل احد من الطبيعيين النار او التراب
غير متناه بل اما الماء او الهواء او المتوسط بينهما لان مكان كل منهما كان ظاهرا و
متعينا وهذه تكون ذوات حصة من الفوق والتحت وان كانت البسائط غير متناهية
تكون الامكنة والعناصر غير متناهية ايضا وان كان هذا محالا فتكون الامكنة متناهية
ويجب ان يكون الكل متناهيا لانه يستحيل ان لا يتساوى المكان والجسم المتمكن فيه لانه
لا امكان ان يزيد من مقدار الجسم فلا يكون الجسم ايضا غير متناه ولا جسم ازيد من المكان والا
لزم اما ان يوجد خلاء او ان لا يكون الجسم متمكنا بالطبع في مكان **اقول** قال الش ح يبين
هنا استحالة الجزء الثاني من جزئي التالي المذكور في المتن السابق اعني كون الجسم المحسوس
الغير المتناهي غير متشابه ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة يضع مقدمة ودليلين فقال
وان كان الجسم الكل الغير المتناهي غير متشابه الاجزاء تكون امكنة اي امكنة اجزائه ايضا
غير متشابهة لان الجسم اللا متشابه يتركب من الاجسام البسيطة المختلفة بالذات فيطلب
كل منها مكانا مغايرا لمكان الاخر بالذات لان الاجسام البسيطة المتخالفة بالذات تطلب
امكنة متخالفة بالذات كما هو ظاهر في العناصر الاربعة وامكنتها واذا كانت امكنة اجزائه
غير متشابهة ومتخالفة بالذات لا يكون الجسم الكل الغير المتناهي بالفعل واحدا الا بالتماس اي
لا يكون واحدا بالذات بل بتماس الاجزاء والاجسام البسيطة المتخالفة بالذات التي هي اجزاء له
والتالي باطل عندهم لانهم كانوا يقولون انه واحد بالذات هكذا المقدم بل يلزم ان لا يكون من الاجسام
التي يتركب منها الجسم الكل اللا متشابه الغير المتناهي غير متناه بالفعل لان كل جسم منها يكون
في مكان معين متناه ولا شيء مما يكون في مكان معين متناه غير متناه فلا جسم منها غير متناه لانها متناسة صح
فلا يكون مجموع الجسم المركب منها غير متناه ولهذا لم يجعل احد من الطبيعيين النار او التراب
غير متناه بل اما الماء او الهواء او المتوسط قال هكذا ارتبط هذا الكلام الذي عجز الشارحون
في بيانه حتى قال بعضهم انه ليس للمص وبعضهم انه اخذ من موضع اخر وكتب ههنا فاخطاؤا
والسبب ظاهر لان الاجسام المتمكنة في امكنة محدودة متعينة لا تكون غير متناهية كما قلنا في اجزاء
الجسم اللا متشابه وكما كل منها اي التراب والنار كان محدودا ظاهرا ولهذا لم يوضع ان يكون

ان يكون شيء منها غير متناه بالفعل واما الهواء والماء يكونان ذا حصة من الفوق والتحت لان كلا
منها ثقيل وخفيف في الجملة كما سيتبين في الكتاب الرابع من الفلكيات واستدل ثانيا بقوله ثم اما
تكون هذه اي اجزاء الجسم الكل الغير المتناهي مركبا من اجزاء متخالفة بالنوع فهذه الاجزاء
متناهية او غير متناهية بالذات يريد ان كان الجسم الكل الغير المتناهي مركبا من اجزاء متخالفة
بالنوع فهذه الاجزاء اما متناهية بالنوع مثلا اربعة انواع او ستة او عشرة او غير متناهية
بالنوع فان كانت متناهية بالنوع اي كانت انواعا متخالفة متناهية بالعدد فاما ان تكون
كلها متناهية بالمقدار ايضا وهذا لا يمكن لانه لا يمكن ان يحصل من اجزاء متناهية بالعدد والمقدار
امر غير متناه بالفعل فيجب ولا اقل ان يكون واحد منها غير متناه بالمقدار واذا كان كذلك
يلزم ان يفيد هذا الواحد الغير المتناهي بالمقدار بقوته الغير المتناهية جميع سائر الاجزاء الغالبة صح
كما بين في المتن الثاني والاربعين اقول قد عرفت ما يرد على هذا وان كانت البسائط غير
متناهية بالنوع اي ان كانت تلك الاجزاء البسيطة انواعا متخالفة غير متناهية يلزم ان تكون
امكنة هذه الاجزاء ايضا انواعا غير متناهية بالعدد وان يكون المبادئ غير متناهية بالعدد
لكن لا يمكن ان توجد امكنة غير متناهية بالنوع لانه لا يمكن ان تكون فصول الامكنة غير متناهية اذ هي
منحصرة في الستة الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار ولا يمكن ايضا ان تكون
المبادئ غير متناهية بالعدد كما بين مفصلا في الكتاب الاول فلا يمكن ان تكون اجزاء جسم الكل
الغير المتناهي اللا متشابه غير متناه بالعدد وايضا لو كانت اجزاء الجسم المذكور غير متناهية
بالعدد وعند القائلين المذكورين يلزم التناقض لانهم كانوا يقولون ان مبدا الاجسام
الطبيعية جسم واحد فقط غير متناه فلو قالوا انه جسم لا متشابه مركب من اجسام غير متناهية
بالنوع والعدد لوقع التناقض بين كلاميهم لان مآل القول الثاني هو ان مبدا الاجسام
الطبيعية ليس جسما واحدا فقط بل اجساما غير متناهية لان اجزاء كل شيء مبدا له وبين
لزوم كون الامكنة غير متناهية لكون الاجسام غير متناهية بقوله لانه يستحيل ان لا يتساوى المكان
والجسم المتمكن فيه يعني لا يمكن ان لا يحيط كل المكان كل الجسم المتمكن فيه وان لا يحاط كل الجسم المتمكن في
مكانه به بل يجب ان لا يكون المكان اوسع من المتمكن فيه ولا بعض الجسم المتمكن خارجا من مكانه لانه
لو كان المكان اوسع وازيد من المتمكن فيه يلزم الخلاء في بعض اجزاء المكان التي لم يتمكن فيها الجسم
ولو كان بعض المتمكن خارجا من مكانه يلزم ان لا يكون هذا البعض في المكان فيلزم ان يوجد جسم
ليس بمتمكن في مكان بالطبع في مكانه والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم وترجم ابن رشد المتن
هكذا ولو كان الكل الغير المتناهي اللا متشابها لكان امكنته ايضا لا متشابهة فحينئذ لا يكون الجسم
الكل واحدا الا بالتماس وبعد هذا هذه الاجسام اما تكون متناهية او غير متناهية بالنوع
لكن لا يمكن ان تكون متناهية لان بعضها تكون متناهية وبعضها لا اذا كان الكل غير متناه ولا يمكن

ان يكون واحد من العناصر غير متناه كالنار والماء وما يكون كذلك يفسد من الاضداد ولهذا
لم يضع احد النار ولا التراب غير متناه بل الماء او الهواء او المتوسط لان مكان كل منهما
متعين وهذان الاثنان يميلان الى الجهتين الفوق والتحت فلو كانت البسائط ايضا غير
متناهية لكانت امكنتها ايضا غير متناهية فح يكون العناصر ايضا غير متناهية فان كان هذا
محالا لانه يكون الامكنة غير متناهية يكون الكل متناهيا لانه لا يمكن ان يكون المكان الا للجسم
لانه لا يمكن ان يكون المكان الكلي ازيد من مقدار الجسم ويلزم من هذا ان لا يكون الجسم ايضا
غير متناه وايضا لا يمكن ان يكون الجسم ازيد من المكان لانه يلزم من هذا اما ان يوجد خلاء او يكون
جسم ما بلا مكان وقال في شرحه لما ابطل كون الجسم المركب غير متناه ان كان واحد من الاجسام
التي تركبت هو منها او الاكثر من الواحد غير متناه بالكم المتصل وبقي بحسب التقسيم ان يكون غير
متناه بحيث يكون مركبا من الاجسام الغير المتناهية بالنوع وان كانت متناهية بالكم المتصل
شرع ان يبطل هذا القسم ايضا فقال ولو كان الكل الغير المتناهي لا متشابها الخ يعني لو كان الكل
الغير المتناهي مجتمعا بالاتصال من الاجسام البسيطة لان الاجسام التي تركب هو منها تكون
لا متشابهة اي متخالفة بالماهية كالنار والماء تكون امكنة الكل غير متشابهة ايضا وهذه
القضية ظاهرة لان الكل جسم بسيط مكانا طبيعيا ثم قال فح لا يكون الجسم الكل الخ يعني فح يلزم
للقائلين بانه غير متناه بالفعل ان لا يكون لمجموع العالم واحدا لكونه حاصلا من جسم واحد بل
واحدا بالتماس فقط وبعد ما اورد هذا الباطل عليهم اورد عليهم محالا اخر يلزم من هذه
القضية وبدا ان يقيم من الاول فقال وبعد هذا يمتنع الاجسام تكون اما متناهية او غير
متناهية بالنوع وقال هذه لاخطار ما قال اولا لانه بقي فيما مر ان الجسم الغير المتناهي لا يمكن
ان يتركب من الاجسام المتناهية بالنوع الا ان يكون واحد منها او الاكثر من الواحد غير متناه
بالكم المتصل والا كان الكل متناهيا وهذا المعنى اراد حين قال لان بعضها يكون متناهية
وبعضها لا متناهية يعني يلزم القائلين بالجسم الغير المتناهي المجتمع من الاجسام الغير المتناهية
بالنوع ان يكون بحيث يكون بعضها متناهيا بالكم المتصل وبعضها لا اذا كان الكل غير متناه
بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يكون واحد من العناصر غير متناه كالنار والماء يعني ان البعض
الغير المتناهي بالكم المتصل يجب ان يكون ضدا للبواقي كالنار والماء ويلزم منه ان يفسد
الكل ووضع ههنا مسلما ان البسائط يجب ان تكون متضادة وهذا لا يصدق الا في الاجسام
التي تتحرك بالحركة المستقيمة وهذا يدل على انه يتكلم ههنا من الطبيعة لانه لم يبين ههنا
وجود طبيعة اخرى وبعد ما قال لو كان جسم غير متناه بالمقدار يجب ان يفسد بواقيه لانه مضاد لها
نقل عن القدماء انهم لهذا لم يضعوا جسما غير متناه من طرفي العناصر اللذين يظهر بينهما تضاد
ازيد بالنظر الى متوسط واحد لان المتوسطين كانهما يتحدان بمجاورة الطرفين وقال ولهذا

ولهذا لم يضع احد الخ واراد بهذا الذي قال لان مكان كل منهما متعين الخ يعني لان النار ليس لها
الا الخفة التي هي علة للحركة الى الفوق ومكانها متعين وكذلك الارض ليس لها الا الثقلة التي
هي علة للحركة الى التحت ومكانها متعين فتكونان متضادتين غاية التضاد واما الماء والهواء
فيما كان كل منهما اعني الخفة والثقلة لان الهواء ثقيل في مكان النار وخفيف في مكان الارض
ويشابه في الثقل الماء وفي الخفة النار وكذلك البيان في الماء لانه ثقيل في مكان النار وخفيف
في مكان الارض وهذا اراد حين قال وهذان الاثنان يميلان الى الجهتين اي الماء والهواء
واراد بالجهتين الفوق والتحت على الاطلاق وذكر هذا ليبين ان القضية القائلة بان الضد
اذا غلب يفسد ضده مسلمة عند القدماء ايضا بل بين في اول هذا الكتاب ان التكون يكون
من الاضداد وان ليس بين الهواء والماء جسم متوسط بالفعل عارض من الاضداد يعني
من ضدي الهواء والماء يعني من الحرارة والبرودة وكانه قال ان القدماء كانوا يقولون ان الماء
والهواء غير متناهيين لان مكان كل منهما ليس بمتعين لان ما يكون مكانه متعينا فظاهر انه
متناه ولما لم يكن مكان شيء منهما متعينا قالوا انهما غير متناهيين ويؤيد هذا البيان ما قال
بعد من ان مكان كل منهما متعين الخ لان اذا كان الطرفان متعينين يكون المتوسطان كذلك
بالطريق الاولى ثم رجع الى ما كان يقصد ان يبين ههنا يعني انه يستحيل ان يكون الجسم الغير المتناهي
مركبا من الاجسام الغير المتناهية بالنوع ولما اخذ ان يبين هذه القضية قائلتين بانه لو كانت
البسائط متخالفة بالنوع تكون الامكنة غير متناهية بالنوع وان انواع الامكنة يجب ان تكون
بمقدار عدد انواع الاجسام البسيطة قال ولو كانت البسائط الى اخره وهذا كانه قياس
بالذات لان العناصر لو كانت غير متناهية يجب ان يكون المركب منها غير متناهية او اراد انه يلزم
من هذا ان يكون حركات المركب غير متناهية بالنوع ثم رجع الى ما كان يريد ان يبينه وهو انه
ان كان البسائط غير متناهية بالنوع يكون الامكنة ايضا غير متناهية به ثم استثنى نقيض التالي
واستنتج نقيض المقدم وقال فلو كان هذا محالا الى اخره يعني لو كانت الامكنة متناهية بالنوع
يكون البسائط ايضا متناهية به وما بطله ظاهر كما سيقول بعد لان كل مكان اما اعلى او اسفل
او يمين او شمال او قدام او خلف وسيظهر في السماء والعالم ان الامكنة الطبيعية هو الفوق
والتحت والتي تكون بينهما وسيبين فيه ان الامكنة تكون متناهية بالكم المتصل ومن ثمه يكون البحث
عن غير المتناهي الكل فيه من ههنا ثم ذكر الوجه الذي يعلم منه ان الاجسام تكون بعدد الامكنة ومساوية
لها وانه يلزم منه ان يكون كل جسم بسيط متناهيا وقال لانه يستحيل الخ يعني لانه يستحيل ان يكون
مكان خاليا عن جسمه المخصوص ويستحيل ايضا ان يكون مكان ازيد من جسمه الطبيعي او يتجاوز
الجسم مكانه ويكون ازيد منه ولهذا يكون المكان مساويا للمتمكن بالضرورة فيكون كل جسم متناهيا
بالضرورة وهذا بيان ان كل مكان متناه في مقداره ويبين منه ان كل جسم بسيط متناه ولهذا

قال يلزم منه ان لا يكون الجسم لا متناهيا وكأنه وضع فيما بين كلامه هذا البيان الآخر في كلامه
لان مراده كان ان يبين ان الاجسام يستحيل ان يكون متناهيا بالكم المتصل غير متناهية
بالذات والنوع ولما بين هذا من الامكنة وبين منها ايضا انه يستحيل ايضا ان يكون الجسم
البسيط غير متناه بالكم المتصل ذكر هذا والقياس يركب هكذا ان كل جسم بسيط يكون
في المكان المساوي له وكل ما يكون مساويا للشيء متناه فكل جسم بسيط متناه لان غير المتناهي
لا يقال مساويا ولا ازيد ولا انقص وما قال من ان المكان لا يمكن ان يكون خاليا من الجسم المتمكن
سيبين اذ بين عدم وجود الخلاء وكذلك سيتبين من هذا انه يستحيل ان يتجاوز الاين المكان
ولما بين ان الامكنة متناهية بالنوع والكم المتصل فتكون الاجسام متناهية بالضرورة ترجمت هذا
من الترجمة اللاتينية **المتن الخمسون قال المص** وما قال اناقاغوراس من ان غير المتناهي يسكن لانه
يثبت نفسه لانه في نفسه لانه لا يحيط غيره لانه انما يكون شيء بوجه ما يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه
غير معقول لانه ليس بصادق لان بعض الاجسام يكون قسرا في مكان ولا يكون قابلا بالطبع لان يكون
فيه **اقول** قد تكلم في المتنين السابقين لحركة اجزاء غير المتناهي وسكونها في المكان ولمكان غير المتناهي
وينقل الآن رأي اناقاغوراس في سكون غير المتناهي ويرده في هذا المتن والمتنين الآتيين
فانه قد كان يقول ان الخليط اي مجموع اجزاء الاجسام المتشابهة غير متناه بالفعل وهو ساكن
لا متحرك لانه يثبت نفسه وهذا يكون كذلك لان غير المتناهي ليس في المكان لانه ليس وراءه جسم
آخر محيط به بل يثبت ويبقى في نفسه ولم يذكر سببا آخر [crossed out] لسكونه سوى ما قال لانه انما
يكون شيء يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه فلما كان غير المتناهي في نفسه وثبت نفسه في نفسه يكون قابلا
لان يكون فيه لا في غيره فيكون ساكنا لا متحركا قال المص ان قوله بعدم حركة غير المتناهي ودليله
ليس بصدق لان ما قال انما يكون شيء يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه فيكذب لان بعض الاجسام
يكون بالقسر في مكان لا يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه **المتن الحادي والخمسون قال المص** ولو سلم
ان الكل لا يتحرك لان ما يكون ويثبت في نفسه يجب ان يكون لا متحركا لكنه يجب ان يذكر سبب عدم
كونه قابلا بالذات لان يتحرك لانه لا يكفي لان يخلص عن السؤال من يقول كذلك لانه لا مانع من ان يكون
جسم ما لا متحركا ويكون قابلا بالذات لان يتحرك لان الارض المضبوطة من الوسط لا متحركة وان
كانت غير متناهية لكن لا تبقى فيه لانه لا يوجد مكان تتحرك اليه بل لانها ليست قابلة بالطبع لان تتحرك
منه مع انه يجوز ان يقال انها تثبت نفسها فان لم يكن هذا سببا لسكون الارض المفروضة غير
متناهية بل لانها ثقيلة والثقيل يكون في الوسط فالارض تكون في الوسط فكذلك غير المتناهي
يبقى في نفسه لاجل سبب ما **اقول** يرد على اناقاغوراس بانه لم يأت بما وجب عليه من اتيان سبب
ما حكم به ويقول ولو سلم ان الكل لا يتحرك يعني لو سلم ما قال اناقاغوراس من ان الكل الغير المتناهي
لا يتحرك بالفعل لان ما يكون ويثبت في نفسه يجب ان يكون لا متحركا بالفعل لكن كان يجب عليه ان يذكر

ان يذكر سبب عدم كون هذا الكل الغير المتناهي قابلا بالذات لان يتحرك لانه لا يلزم من عدم الحركة
بالفعل عدمها بالقوة ولا يخلص عن هذا السؤال من يقول انه لا متحرك بالفعل لانه لا مانع من ان يكون
جسم ما لا متحركا بالفعل ويكون قابلا بالذات لان يتحرك بالفعل فكذلك الغير المتناهي الذي كان
يقول به اناقاغوراس يمكن ان يكون قابلا بالذات لان يتحرك بالفعل وان لم يكن متحركا بالفعل
ومثل لهذا بالارض وقال لان الارض المضبوطة في وسط العالم لا تتحرك بل هي ثابتة وساكنة فيه
ولو كانت غير متناهية حتى لو سأل احد لم لا تتحرك الارض من الوسط لا نجيب بان نقول انها ساكنة فيه
لانه لا يوجد مكان تتحرك اليه اي لانها غير متناهية وليس وراءه مكان خارج عنها حتى تتحرك اليه
بل يجب ان نقول انها ساكنة لانها ليست قابلة بالطبع لان تتحرك ونذكر سبب هذا ايضا بان نقول
لانها ثقيلة والثقيل يسكن في الوسط فلما لم يكن عدم التناهي سببا لسكون الارض المفروضة غير متناهية
بل غيره اي الثقل فكذلك يكون عدم تناهي الكل الغير المتناهي سببا لسكونه كما قال اناقاغوراس
بل لا بد ان يكون له سبب ما آخر فلما لم يذكره اناقاغوراس وذكر آخر مقامه فقد اخطأ اقول
فرض الارض غير متناهية مع كونها في وسط العالم لانه مشتمل على التناقض **المتن الثاني والخمسون** فاسد صح
قال المص وايضا ظاهر ان كل جزء منه يجب ان يسكن لانه كما ان الكل الغير المتناهي يسكن في نفسه
مثبتا لنفسه فكذلك يسكن كل جزء منه في نفسه لان مكان الكل وجزئه واحد بالذات كما ان مكان
كل الارض ومدرة منها اسفل ومكان كل النار وشرارة منها اعلى فان كان مكان الكل في نفسه يكون
مكان الجزء كذلك فيسكن في نفسه **اقول** يرد على اناقاغوراس بانه كما قال ان الكل الغير المتناهي
لا يتحرك كذلك يجب ان يقول ويقر ايضا بان جزءا من اجزائه لا يتحرك ويثبت بهذا بان كون غير المتناهي
لا متحركا عنده ليس الا بسبب كونه ساكنا في نفسه مثبتا لنفسه وكل جزء من اجزائه كذلك ساكن
في نفسه مثبت لنفسه لان مكان الكل وجزئه واحد بالنوع كما ان مكان كل الارض ومدرة منها اسفل
ومكان النار وشرارة منها اعلى فكما ان الكل الغير المتناهي لا يتحرك لان مكانه في نفسه فكذلك جزؤه
لا يتحرك لان مكانه في نفسه فان كان الغير المتناهي لا متحركا عنده يلزم ان يكون كل جزء من اجزائه
لا متحركا فيلزم ان يرتفع الحركة والطبيعة بالكلية وان لا يكون عدم حركة غير المتناهي لاجل عدم التناهي الكل صح
لان جزءه ليس بغير متناه مع انه لا متحرك باللزوم عنده واللازم باطل لان وجود الطبيعة والحركة
بديهي وعدم كون عدم حركة الكل لاجل عدم التناهي مخالف لرأيه ولما رد اناقاغوراس
في اثناء هذا البحث رجع في المتن الآتي الى اصل البحث عن غير المتناهي بالفعل ويذكر دليلا آخر
على استحالته مأخوذا من امكنة الاجسام وميولها الطبيعية الى امكنتها اي مأخوذا من الثقل
والخفة **المتن الثالث والخمسون قال** وظاهر انه لا يمكن ان يقال ان جسما غير متناه وان يقال
معه ان لكل جسم مكانا معينا ان كان كل جسم محسوس اما ثقيلا او خفيفا وكان يتحرك الثقيل
الى الوسط والخفيف الى الفوق بالطبع لانه يجب ان يكون غير المتناهي ايضا كذلك لكن لا يمكن ان يتصف

كله او نصفه بشيء منهما لانه كيف ينقسم او كيف يكون بعضه في الاعلى وبعضه في الاسفل ونهاية او وسط
اقول يدعي اولا انه ظاهر انه لا يمكن ان يكون جسم ما غير متناه بالفعل ويذكر لاثباته ثلث مقدمات
مسلمة عند القدماء الاولى ان لكل جسم طبيعي مكانا معينا كما مر في المتن التاسع والاربعين
والثانية ان كل جسم طبيعي اما ثقيل يميل بثقلته الى مكانه ويسكن فيه اذا كان فيه او خفيف يميل
بخفته الى مكانه ويسكن فيه اذا كان فيه ولا ينبغي ان يعترض على هذه المقدمة بان الفلك جسم طبيعي
مع انه ليس بثقيل ولا خفيف كما سيجيء في الفصل الثاني من اول الفلكيات لانه يتكلم مع القدماء
والفلك عندهم ليس جسما خامسا مغايرا للعناصر بالذات ولم يثبت الى ههنا ما يخالف رايهم
والثالثة هي ان الثقيل يتحرك الى الوسط اي الاسفل والخفيف الى الفوق بالطبع وهذه المقدمة
اثبتها المص ايضا في اول الفلكيات ويشهد الحس بصدقها وانما لا يمكن ان يقال كذا على تقدير كون
كل جسم محسوس اما ثقيلا او خفيفا وكون الثقيل متحركا الى الوسط والخفيف الى الاعلى لانه
يجب ان يكون الجسم الغير المتناهي ايضا كذلك اي ثقيلا متحركا الى الوسط او خفيفا متحركا الى الفوق
بالطبع تقريره لو وجد جسم غير متناه لكان اما ثقيلا مائلا بثقلته بالطبع الى التحت او خفيفا
مائلا بخفته بالطبع الى الفوق لانه جسم طبيعي وكل جسم طبيعي اما ثقيل مائل بثقلته بالطبع
الى التحت او خفيف مائل بخفته بالطبع الى الفوق والتالي بط كما قال لكن لا يمكن ان يتصف كله
او نصفه بشيء منهما يعني لا يمكن ان يكون كل الجسم الغير المتناهي بالفعل ثقيلا بالطبع او خفيفا
كذلك او يكون احد نصفيه ثقيلا بالطبع ونصفه الاخر خفيفا كذلك لانه كيف ينقسم غير المتناهي
او كيف يكون بعضه في الاعلى وبعضه في الاسفل او كيف يكون له نهاية او وسط فانه لو كان كله
ثقيلا ففي اي مكان يقع واي شيء يكون مكانه مع ان الجسم الثقيل يميل الى الوسط والوسط
مكان متعين ومحدود من انواع الامكنة وتعين مكانه وتحدده مناف لعدم تناهيه لان غير
المتناهي لا متعين ولا محدود اصلا ولو كان خفيفا فالى اي مكان كان مائلا وايضا لو كان
ثقيلا او خفيفا ولم يتحرك ولم يمل الى مكانه الطبيعي لكان على خلاف مقتضى طبيعة الجسم وخارجا
عنه ولو كان احد نصفيه ثقيلا والاخر خفيفا لكان منصفا فح لا يخلو اما ان يكون كل منهما متناهيا
بالفعل او لا متناهيا بالفعل فان كان متناهيا بالفعل لكان الكل متناهيا بالفعل بالضرورة وهو
خلاف مذهبهم مع انه مطلوبنا وان كان لا متناهيا بالفعل لما كان غير المتناهي واحدا وهو
خلاف راي من نتكلم معه ههنا من القدماء مع انك قد عرفت ان غير المتناهي بالكم المتصل
لا يمكن ان يتكثر بالبديهة وايضا لو كان منصفا ومنقسما بالثقلة والخفة لزم ان يكون الجسم
واحد طبيعتين متضادتين وهو ممتنع وان يكون بعضه في المكان الاعلى وبعضه في الاسفل المتخالفين
بالذات وهو بط لان لكل جسم طبيعي مكانا طبيعيا واحدا بالذات ولزم ان يكون له وسط
او نهاية وهو ممتنع لان الوسط انما يكون بالنسبة وهو مناف لعدم التناهي واذا كان ما ذكر

الى النهاية بلغ

ما ذكر حقا فلا يمكن ان يوجد جسم غير متناه بالفعل **المتن الرابع والخمسون قال المص** وايضا
كل جسم محسوس يكون في المكان والامكنة انواع متخالفة هي الفوق والتحت والقدام والخلف
واليمين واليسار وهذا ليس بالنظر الينا وبوضعنا فقط بل تكون متعينة في الكل ولا يمكن
ان يكون هذه للغير المتناهي **اقول** يذكر دليلا اخر ماخوذا من المقدمة الماخوذة في المتن السابق
المسلمة عند القدماء القائلة بان كل جسم محسوس يكون في المكان ومن انواع الامكنة تقريره
ان كل جسم محسوس يكون في المكان فان وجد جسم محسوس غير متناه بالفعل لما كان في المكان
لان الامكنة ستة انواع متخالفة هي الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار
فكل جسم يجب ان يكون في نوع معين من هذه الانواع الستة والجسم الغير المتناهي لا يمكن ان يكون
في مكان معين منها لان كل ما يكون في مكان معين منها يكون متناهيا فلو وجد جسم غير متناه
بالفعل لوجب ان لا يكون في المكان او يكون متناهيا والتالي بقسميه بط لان عدم كونه في المكان
مخالف للقضية المسلمة عندهم القائلة بان كل جسم يكون في المكان وكونه متناهيا خلاف
المفروض ولما كان لاحد ان يقول اذا وجد جسم غير متناه بالفعل لا يلزم ان يكون متمكنا في مكان
معين من انواع الامكنة المتخالفة لان هذه الامكنة انما تكون بالنسبة الينا وبوضعنا لا في نفس
الامر فلا يلزم الخلف اجاب بقوله وهذا اي كون الامكنة انواعا متخالفة ليس بالنظر الينا
فقط وبوضعنا بل تكون متعينة في مجموع عالم الاجسام على ما يتبين في الرابع من الثامنة ومن ثمه
توضع هذه الامكنة المتخالفة بالذات في الافلاك ايضا كما سيجيء في ثاني الفلكيات **المتن الخامس
والخمسون قال المص** ان كان لا يمكن ان يكون الكم غير متناه وكان كل جسم في المكان لا يمكن
ان يكون جسم ما غير متناه ولكن الكون في موضع كون في المكان والكون في المكان كون في موضع
فلما لم يمكن ان يكون كمي غير متناه كميا لان الكمي يكون شيئا متناهيا كذراعين او ثلثة اذرع
لان الكمي انما يدل على هذا كذلك لا يمكن ان يكون ما يكون في مكان ما غير متناه لانه اما في الفوق
او في التحت او في بعض من الابعاد الستة ولكل واحد منها نهاية فظهر مما ذكرنا انه لا يوجد جسم
ما غير متناه بالفعل **اقول** تقرير هذا الدليل هكذا لو وجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل لوجب
ان يوجد ايضا مكان غير متناه بالفعل لان كل جسم طبيعي يكون في المكان والمكان والمتمكن متلازمان
والا لوجد الخلاء او وجد جسم بلا مكان كما قال في المتن التاسع والاربعين لكن لا يمكن ان يوجد
مكان غير متناه بالفعل فلا يمكن ان يوجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل ويثبت بطلان التالي
بان المكان جنس والمكان الاعلى والاسفل والقدامي والخلفي واليميني واليساري انواعه
ولا يمكن ان يوجد فرد من الافراد الداخلة في جنس من الاجناس ولا يكون داخلا في نوع من
انواعه المعينة كما لا يمكن ان يوجد فرد من جنس الحيوان ولا يكون داخلا في نوع من انواعه
المعينة اي الانسان او الفرس او البقر او غيرها بل لا يوجد جنس من الاجناس في الخارج والنوع

من الانواع الا ان يكون بهذا الجزئي او ذاك الجزئي لان كل جنس ونوع كلي ولا شيء من الكلي موجود في الخارج
بالذات بدون جزئي من جزئياته على ما قال المص في المتن الثامن من اول النفس من ان الحيوان الكلي
اما لا شيء او مؤخر فلا يمكن ان يوجد مكان لا يكون اعلى او سفل ومكانا آخر من الانواع الستة
وكل نوع من هذه الانواع متعينة ومتناهية بالفعل بالضرورة كما قال لكل واحد منها نهاية
فكل مكان متعين ومتناه بالفعل بالضرورة فلا يمكن ان يوجد مكان غير متناه بالفعل وهكذا يمكن
ان يستدل للجسم المتحرك بان يقال كل جسم في مكان وكل مكان معين بنوع من انواع جنس المكان
وكل نوع من انواع جنس المكان متناه بالفعل فكل جسم في مكان متناه بالفعل فلا يكون جسم ما
غير متناه بالفعل واشار المص اولا الى القضية القائلة بانه لا يمكن ان يوجد فرد من الافراد الداخلة
في جنس من الاجناس بحيث لا يكون داخلا في نوع من انواعه ثم بينها بمثال الكمي ثم طبقها بما نحن فيه
اشار اليها بقوله لكن الكون في موضع كون في المكان والكون في المكان هو كون في موضع يعني الكون في جنس
المكان على الاطلاق هو كون في نوع معين من انواع جنس المكان والكون في نوع معين من انواع
جنس المكان هو كون في جنس المكان لان الاسافل تكون في الاعالي وبينها بمثال الكمي وقال
فلما لم يمكن ان يكون كمي غير متناه لان الكمي يكون شيئا معينا اي يجب ان يكون امرا جزئيا داخلا في نوع
من انواع الكمي لان الموجود في الخارج هو الجزئي وبين بمثال الذراعين وثلثة اذرع وقال كذراعين
او ثلثة اذرع لان الكمي انما يدل على هذا ان الذراعين او ثلثة اذرع ثم طبقها بما نحن فيه وكذلك
لا يمكن ان يكون ما يكون في مكان ما الى اخره ثم ختم كلامه بقوله فظهر مما ذكرنا الى اخره الفصل السابع
فان غير المتناهي باي معنى يوجد وباي معنى لا المتن السادس والخمسون قال المص لكنه ظاهر انه
لو لم يوجد شيء غير متناه بالكلية لوقع محالات كثيرة لانه لو لم يوجد لكان للزمان ابتداء ما ونهاية ولم تكن
الكميات المنفصلة قابلة للانقسام الى الكميات ولم يكن العدد غير متناه ولما تبين انه لا يمكن ان يكون
شيء منها لما ذكر من الادلة ظهر الاحتياج الى حكم فاصل فظاهر انه يوجد بوجه ولا يوجد بوجه آخر
والموجودية قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل وغير المتناهي يكون بالازدياد والتنقيص
وقد تبين ان الكمي المتصل ليس بغير متناه بالفعل فهو غير متناه بالتقسيم وليس بمشكل ان يبطل
الخطوط اللامنقسمة اقول ذكر في هذا المتن امورا ثلثة قال اولا ان غير المتناهي لو لم يوجد بالكلية
اي لا بالفعل ولا بالقوة لزم محالات كثيرة وعد منها ثلثة الاول ان يكون للزمان ابتداء ونهاية وهو
مناف لقدم الحركة والزمان الذي استدل عليه في ثامن الثمانية ومخالف لما اتفق عليه القدماء سوى
افلاطون فانه ليس بحادث على ما قال في الثامن منها والثاني ان لا تكون الكميات المتصلة منقسمة الى الكميات
الى غير النهاية بمعنى لا تقف عند حد بل كان يجب ان ينتهي التقسيم الى الكميات اللامنقسمة على ما ذهب اليه
ذيمقراطيس وابيقورس وهو باطل لما برهن عليه في المتن الثامن والتاسع من اول الكون والفساد
ومخالف لما ذهب اليه المهندسون من ان كل خط وزاوية يمكن ان ينصف الى غير النهاية والثالث ان لا يزداد
كل

ان لا يزداد العدد الى غير النهاية وهو مناف لما اتفق عليه الارثماطيقيون فاذا كان الامر كذلك
لا يجوز ان ينكر وجوده على الاطلاق ثم قال ولما تبين انه لا يمكن ان يكون شيء منها اي ان لا يوجد
غير المتناهي بالفعل وان لا يوجد اصلا لما ذكر من الادلة الدالة على استحالة كل منهما ظهر الاحتياج
الى حكم فاصل واذا كان كذلك فظاهر انه اي غير المتناهي يوجد بوجه اي بالقوة ولا يوجد
بوجه آخر اي بالفعل وقد تبين عدم وجوده بالفعل وسيتبين وجوده بالقوة في المتون
الاتية ولما كان لاحد ان يقول كيف يمكن ان يوجد شيء بوجه ولا يوجد بوجه آخر مع ان وجود
كل شيء واحد اجاب بقوله والموجودية قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل اي كون شيء
موجودا يكون على ضربين بالقوة وبالفعل فيجب ان يلاحظ موجودية غير المتناهي كذلك
ويقال انه لا يوجد بالفعل ويوجد بالقوة اما بالازدياد الى غير النهاية ومن غير وقوف الى حد
كما يكون الحال كذلك في العدد فانه يمكن ان يزداد الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان يقف الى حد
لا يمكن ان يزداد بعده او بالتنقيص كذلك كما يكون حال الكمي المتصل كذلك فانه يمكن
ان ينقص وينقسم الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان يقف الى حد لا يمكن ان ينقص وينقسم بعده وكون
العدد قابلا للازدياد الى غير النهاية والكمي المتصل قابلا للتنقص والانقسام الى غير النهاية
هو كونهما غير متناهيين بالقوة وبعد ما قال قد تبين ان الكمي المتصل ليس غير متناه بالفعل ادعى
كونه غير متناه بالقوة فقال وهو غير متناه بالقوة ولما كان لاحد ان يقول ان انقسام الكمي المتصل
لا يذهب الى غير النهاية بل ينتهي الى ما لا ينقسم كما ينتهي انقسام الخط الى الخطوط لا يمكن ان ينقسم
بعد فلا يكون غير متناه بالقوة ايضا اجاب بقوله وليس بمشكل ان تبطل الخطوط اللامنقسمة
كما ابطلها ونفى وجودها بوجه سهل في السادس من الثمانية حين بين فيه ان كميا ما متصلا لا يتركب
من الاقسام اللاانفصال وقد نفى وجودها في الرسالة المسماة بالخطوط اللامنقسمة سواء
كانت هذه الرسالة للمص على ما قال البعض او لثوفرسطس على ما قال بعض آخر المتن
السابع والخمسون قال المص لكن لا يجوز ان يلاحظ بالقوة ههنا ما يلاحظ به حين نقول هذا
الشيء صنم بالقوة ونريد انه يمكن ان يصير صنما بالفعل حتى يلاحظ ان غير المتناهي يمكن ان يوجد
بالفعل بل لما كان يقال الموجود بوجوه كما يقال ان النهار واولمبيا موجودان بسبب انه يوجد
فرد ثم فرد منهما وانما كذلك غير المتناهي لانه يتحقق فيه ان يوجد بالقوة وبالفعل لان اولمبيا
تكون بسبب انه يمكن ان توجد المبارزة وبسبب انها توجد بالفعل وايضا غير المتناهي ظاهر
في الزمان وفي الادميين وفي تقسيم الكميات المتصلة لان غير المتناهي بالكلية يكون بحالة يمكن
ان يؤخذ منه شيء ثم شيء دائما وكل مأخوذ متناه دائما ومغاير لما اخذ اولا اقول لما كان
لاحد ان يقول بعد ما حكم المص بوجود غير المتناهي بالقوة فقط لا بالفعل ان غير المتناهي
بالقوة يصير بالفعل كما ان النحاس صنم بالقوة ثم يصير صنما بالفعل والا لكان قوة عدم

موجودية صح

عبثا فلما اعترف بوجود غير المتناهي بالقوة لزمه ان يعترف بوجوده بالفعل ففيه تناقض لا يلزمه
ان يعترف به اجاب ببيان ان المراد من القوة الواقعة في قوله غير المتناهي موجود بالقوة فقال
لكن لا يجوز ان يلاحظ الى قوله وايضا يعني الموجود ينقسم الى الموجودات بالفعل الصرف
كهذا الانسان وهذا البيت والموجودات بالقوة وهذه تكون على ضربين بعضها توجد بالقوة
بحيث يمكن ان يخرج جميع قوتها الى الفعل وتتم كما ان بذر الانسان او الفرس انسان او فرس
بالقوة ويمكن ان يخرج من القوة الى الفعل ويصير انسانا او فرسا بالفعل وكما ان هذا النحاس
صنم بالقوة وهو يخرج من القوة الى الفعل اذا فعله الصنام صنما وبعضها توجد بالقوة بحيث
لا يمكن ان يخرج جميع قوتها الى الفعل بل بعضها فقط بالتعاقب بحيث يخرج بعض اجزائها الى
الفعل ولا ينتهي الخروج الى حد لا يبقى اجزاء اخر بعده بل تبقى اجزاء آخر لا يمكن ان تخرج كلها
الى الفعل وكما قال يتحقق في هذا ان يوجد بالقوة بالفعل كما يوجد القوة والفعل في الزمان
فان بعض اجزائه يوجد بالفعل كالحال وبعضها بالقوة كالمستقبل فان اجزاءه الاتية لا يمكن
ان تخرج جميعها الى الفعل فانه كلما خرج جزء بعد جزء منها يبقى في القوة اجزاء غير متناهية
الى حد لا يمكن ان لا يخرج بعده اجزاء اخر وكما ان اولمپيا المصارعات التي اعتاد ان يفعلها
اليونانيون في ساحة فسيحة في كل خمسين مرة فانهم وضعوها للمصارعات الموجودة بالفعل
وما يوجد بالقوة كاحادها الممكنة الوقوع في الزمان المستقبل الغير الخارجة جميعها الى الفعل
وغير المتناهي بالقوة ليس غير متناه بالقوة بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني فلا يكون غير متناه
بالفعل ولا يلزم ان يعترف بوجوده بالفعل ثم بين وجود غير المتناهي بالقوة بوجه مغاير
لما مر وقال وايضا غير المتناهي ظاهر في الزمان وفي الادميين وفي تقسيم الكم المتصل وتنبه
على ظهوره بقوله لان غير المتناهي بالكلية الخ يعني ان احاد الزمان والادميين والكم المتصل
تكون بحالة يمكن ان يؤخذ من كل منها شيء ثم شيء دائما وكل ماخوذ متناه ودائما مغاير
لما اخذ اولا وكل ما كان كذلك غير متناه بالقوة فالاحاد المذكورة غير متناهية بالقوة
وهذه اللامتناهيات تتوافق بوجه وتتفارق باخر تتوافق في امرين اما اولا فلان كل جزء
ماخوذ من كل منها متناه لان كل يوم من الزمان وكل فرد من الانسان المتكون الى غير النهاية
وكل جزء حاصل من تقسيم الكم المتصل متناه ودائما ثانيا فلانه يمكن ان يخرج من كل واحد منها احاد
من القوة الى الفعل بحيث لا يقف الخروج الى حد لا يمكن ان يخرج بعده شيء وهذا التوافق يستنبط
من قوله لان غير المتناهي يكون بحالة الخ والتفارق يستنبط من المتن الآتي **المتن الثامن والخمسون**
قال المص وايضا الموجود يقال بوجوه فلا يجوز ان يلاحظ غير المتناهي كهذا الشيء كالانسان
او البيت بل كما نلاحظ النهار ولعب المبارزة اللذين ليس وجودهما كالجوهر بل يوجد
من كل منهما فرد ثم فرد دائما وان كان كل فرد منهما في التكون والفساد الدائمين متناهيا لكن يقع

في الكمات المتصلة ان يبقى المأخوذ في الادميين والزمان الفاسد بحيث لا ينفدان **اقول**
لا فرق بين كون غير المتناهي بالقوة وكون شيء ما صنما بالقوة وقال في اثناء بيانه يتحقق
الموجودية بالقوة والفعل واشار الى التوافق الواقع بين افراد غير المتناهي بالقوة اراد
ان يفرق ايضا بين كونه موجودا بالفعل وكون سائر الموجودات موجودا بالفعل كهذا الانسان
وهذا البيت واشار الى الافتراق الواقع بين افراده فقال وايضا الموجود يقال بوجوه
اي ثلثة الموجود بالفعل الصرف والموجود بالقوة الصرفة والموجود بالقوة والفعل و
لما كان الموجود منقسما الى هذه الاقسام الثلثة لا يجوز ان يلاحظ غير المتناهي كهذا الشيء
كالانسان او البيت اي لا يجوز ان يلاحظ غير المتناهي موجودا بالفعل الصرف كما نلاحظ هذا
الشيء المشار اليه موجودا بالفعل فانه ليس كله موجودا بالتمام والا لكان غير متناه بالفعل
ولا يجوز ان يلاحظ ايضا موجودا بالقوة الصرفة بل يجب ان يلاحظ موجودا بالقوة والفعل
معا كاليوم ولعب المصارعة اللذين ليس وجودهما كالجوهر اي باقيا كالجوهر لكن يوجد من كل
واحد منهما نهار ولعب ثم نهار ولعب دائما بحيث لا ينتهيان الى حد لا يكون بعده نهار ولعب
وان كان كل فرد منهما حاصل عند التكون والفساد الدائمين متناهيا وقال مبينا للفرق
بين غير المتناهي الواقع في الكمات المتصلة والواقع في التكون والفساد الدائمين لكن هذا يقع
في الكمات المتصلة الخ يعني ان الشيء المتناهي المأخوذ من غير المتناهي واحدا بعد واحد لا يكون
على وجه واحد في المقدارات الباقيات والمتكونات المتعاقبات لان الاجزاء الحاصلة من تقسيم
الكمات المتصلة تبقى ولا تنفد بعد التقسيم بالفعل وكذا الاجزاء الزائدة في العدد تبقى
مع العدد المقدم المزيد عليه ولا تنفد والاحاد المتكونة بالفعل المتناهية من المتعاقبات كافراد
الادميين والايام والساعات لا تبقى مع الانسان والزمان الموجودين الى غير النهاية بل تنفد
لكنهما لا تنفد بحيث لا ينفد الانسان والزمان الغير المتناهيين بل يكون واحد منهما ثم واحد
الى غير النهاية وينبغي ان تعلم ان افراد الانسان المتولدة على التوالي يمكن ان تكون مقابلة للاجزاء
الحاصلة من التقسيم الباقية وبهذا الوجه تدخل في غير المتناهي التعاقبي والملحوظ بهذا الوجه
ادخلها المص والزمان في تقسيم واحد حيث قال وفي الادميين والزمان بحيث لا ينفدان
ويمكن ان تكون مقابلة لاجزاء الزمان والحركة الغير الباقية بعد وجودها وبهذا الوجه تفترق
انسان منها لان افراد تبقى بوجه ما واجزاء الزمان والحركة لا تبقى اصلا **المتن التاسع والخمسون** قال
وغير المتناهي بالازدياد والتقسيم متحدان بوجه ما لان غير المتناهي بالازدياد يكون من ضد ما
يكون غير المتناهي بالتقسيم لان المنقسم كما يرى انه يذهب الى غير النهاية كذلك ما يزاد على المتناهي
يظهر ان يذهب الى غير النهاية لانه ان اخذ احد مقدارا متناهيا وقسمه الى جزئين على نسبة معينة
ثم اخذ احد الجزئين وقسمه ايضا على هذه النسبة وهلم جرا من غير ان يقسمه الى اجزاء متساوية

يرى التقسيم ذاهبا الى غير النهاية غير منته الى حد ما وان قسمه بحسب جزء من النسبة بان قسمه الى الاجزاء
المتساوية دائما لا يذهب التقسيم الى غير النهاية بل ينفد لان كل متناه ينفد بكل متناه فغير المتناهي
لا يوجد بوجه آخر بل يوجد هكذا لانه يوجد بالقوة والتقسيم ويوجد بالفعل ايضا كما نقول ان اليوم
ولعب المبارزة موجود ان يوجد كالهيولى لا بالذات كالمتناهي اقول لما بين التوافق والتفارق
بين غير المتناهي بالتقسيم وغير المتناهي بالكون بالتكون شرع ان يبين التوافق والتفارق بين
المقادير الغير المتناهيات بالازدياد والانتقاص وان يبين اى غير المتناهي بالتقسيم والازدياد
يمكن ان يوجد واية لا يمكن فقال وغير المتناهي بالازدياد والتقسيم يتحد ان بوجه ما يعني ان غير المتناهي
الكائن بازدياد المقادير متحد بوجه ما مع غير المتناهي الكائن بالتقسيم ولما قال انهما متحد ان
بوجه ما ذكر وجه اتحادهما به فقال لان غير المتناهي بالازدياد يكون في ضد ما يكون غير المتناهي
بالتقسيم لان غير المتناهي بازدياد المقدار لا يوجد الا اذا لوحظ في ضد الغير المتناهي الحاصل
بالتقسيم يعني اذا لوحظ الازدياد في المقدار في جانب الانتقاص لانه كما لا يتناهى الانتقاص
بالتقسيم كذلك لا يتناهى الازدياد الحاصل منه ولهذا يمكن ان يفهم من قوله لان غير المتناهي بالازدياد
الخ وجه اتحادهما من وجه واختلافهما من اخر واستدل على قوله لان المنقسم كما يرى الخ متعينا
لوجه المكان يعني وجود غير المتناهي بالتقسيم وعدم امكان وجوده بحيث يمكن ان يعلم منه وجه
امكان وجوده وعدم امكان وجوده بالازدياد وقال لانه ان اخذ احد مقدارا متناهيا الخ
يعني كما يرى ان يذهب التقسيم الى غير النهاية كذلك يرى ان يذهب الازدياد الحاصل من التقسيم
اليه لانه ان اخذ احد مقدارا معينا وقسمه الى جزئين على نسبة معينة بان قسمه مثلا الى نصفين
ثم قسم احد النصفين الى نصفين ثم قسم احد هذين النصفين الى نصفين اخرين وهكذا دائما
لا بان قسمه الى اجزاء متساوية يرى التقسيم ذاهبا الى غير النهاية ويرى الازدياد الحاصل منه
ذاهبا الى غير النهاية ايضا ويعلم ان المقدار غير متناه بالقوة مثلا لو اخذ مقدارا ذا عشرين ذراعا
وقسمه اولا الى نصفين ثم اخذ احد النصفين اي عشرة اذرع منه وقسمه الى خمسة اذرع وخمسة
التقسيم هكذا دائما ولم يقسم المقدار المذكور الى اجزاء متساوية اي الى عشرة وعشرة او الى خمسة
وخمسة او الى ذراع وذراع يرى التقسيم ذاهبا الى غير النهاية ويفهم منه كون الازدياد ذاهبا اليه
ايضا بلا شبهة ويعلم بهذا الوجه ان المقدار غير متناه بالقوة وان اخذ المقدار المذكور وقسمه
الى اقسام متساوية اي الى عشرة وعشرة او الى خمسة وخمسة او الى ذراع وذراع وفعل
التقسيم هكذا دائما لا يذهب التقسيم الى غير النهاية بل ينفد وكذا الازدياد الحاصل منه لان كل
مقدار متناه بالفعل لما ثبت انه يستحيل ان يوجد مقدار غير متناه بالفعل وكل متناه ينفد
بمقدار متناه وهو ظاهر والاجزاء الحاصلة من التقسيم الاول تسمى متناسبة والاجزاء الحاصلة
من التقسيم الثاني تسمى متساوية ولما بين ان غير المتناهي بالازدياد والتقسيم متحدان بوجه

بوجه ما بين ان وجه وجوه الوجود فيهما واحد ايضا فقال فسنتبع ففير المتناهي لا يوجد بوجه
آخر اي بالفعل او بالقوة الصرفين او بالقوة في تقسيم المقدار الى اجزاء متساوية وازدياده
كذلك بل يوجد هكذا اي بالقوة في تقسيم المقدار الى اجزاء متناسبة وازدياده اليها وذكر
هنا غير المتناهي الموجود بالقوة بحسب تقسيم المقدار الى اجزاء متناسبة وسيذكر في المتن الاتي
وجوده بالقوة بحسب ازدياد الاجزاء المتناسبة الحاصلة من تقسيم المقدار اليها ويوجد غير
المتناهي بالفعل ايضا لكن لا بالفعل الصرف بل كما يوجد اليوم ولعب المصارعة اي يوجد بعض
اجزائه بالفعل بالتقسيم وبعضها لا يوجد بالفعل بل بالقوة كما ان بعض افراد اليوم ولعب
المصارعة توجد بالفعل وبعضها لا توجد بالفعل بل بالقوة ويوجد بالقوة كالهيولى الاولى
التي في قوتها ان تتصور بصورة ثم باخرى ثم الى غير النهاية وهي متصورة بصورة ما دائما
ولا توجد جميع صورها بالفعل ولا توجد جميع اجزائه بالذات كما يوجد المتناهي كذلك
المتن الستون قال المص وكذا غير المتناهي بالازدياد الذي قلنا انه متحد بوجه ما مع المتناهي
غير المتناهي بالتقسيم يوجد بالقوة لانه يمكن ان يؤخذ منه شيء خارج مما اخذ دائما ولكن لا يتجاوز
في التقسيم كل مقدار معين كما يتجاوز في التقسيم كل مقدار معين ويصير دائما اصغر فلا يمكن
ان يتجاوز كل مقدار بالازدياد بالقوة ايضا الا ان يوجد جسم غير متناه بالفعل بحسب العارض
كما كان يقول الطبيعيون ان خارج هذا العالم جسم ذاته هو اما هواء او شيء آخر كالهواء غير متناه
بالفعل فظاهر انه لا يمكن ان يكون بالقوة بالازدياد ايضا لكن لما كان لا يمكن ان يوجد جسم طبيعي
غير متناه بالفعل فظاهر انه لا يمكن ان يكون بالقوة بالازدياد ايضا الا في ضد التقسيم كما قلنا
اقول قوله وكذا غير المتناهي الى قوله ولكن لا يتجاوز ظاهر من المتن السابق لان ما قال المص
فيه لغير المتناهي بالتقسيم بقوله هنا لغير المتناهي بالازدياد الحاصل من التقسيم اعني كما ان
عدم التناهي في تقسيم المقدار يكون بحيث نقدر ان نقسمه الى جزء ثم الى اخر الى غير النهاية كذلك
يكون في ازدياده الحاصل من التقسيم فانا نقدر ان نضم الى مقدار معين شيئا ثم شيئا الى غير
النهاية لانه يمكن ان يؤخذ منه شيء خارج مما اخذ دائما ولما كان لاحد ان يقول لو كان الامر كذلك
في الازدياد والضم قلنا ان نأخذ مقدارا معينا مثلا مائة اذرع ونضم اليه مائة اخرى ثم اخرى
الى ان يساوي مجموع مقدار العالم واذا ساواه لا نقدر ان نضم اليه مقدارا ما اخر اصلا لانه
ليس مقدار ازيد من مقدار العالم المتناهي عند المص فلا يذهب الازدياد الى غير النهاية فيبطل
ما قال لانه يمكن ان يؤخذ منه شيء خارج مما اخذ دائما اجاب عنه المص بقوله ولكن لا يتجاوز كل
مقدار معين الخ وبين الاجزاء التي نقدر ان نزيدها ونذهب الى غير النهاية كما بين في المتن
السابق ان مقدارا معينا اذا قسمناه الى اجزاء متناسبة لا الى متساوية يذهب التقسيم
الى غير النهاية ولو قسمناه الى متساوية لا يذهب اليه اراد ان يبين ههنا الاجزاء التي يذهب

بها الازدياد والحاصل من التقسيم الى غير النهاية وحقق ان الذهاب الى غير النهاية لا يمكن ان يكون بازدياد الاجزاء المتساوية بل بازدياد الاجزاء المتناسبة الحاصلة من التقسيم على الاجزاء المتناسبة لكن فرق بين غير المتناهي بالازدياد وبينه بالتقسيم وقال ولكن لا يتجاوز كل مقدار معين كما يتجاوز في التقسيم ويوجد اصغر دائما يعني لا يتجاوز غير المتناهي في الازدياد كل مقدار معين اي كل مقدار اكبر مما بعده كما يتجاوز في التقسيم كل مقدار معين اي كل مقدار اصغر مما فوقه ويصير المقدار اصغر مما فوقه دائما لان كل مقدار ولو كان صغيرا جدا يمكن ان ينقسم الى اجزاء غير متناهية دائما والا انتهى الى جزء غير قابل التقسيم وهو باطل عند اكثر الحكماء والازدياد لا يمكن ان يتجاوز كل مقدار معين بحيث نقدر ان ناخذ دائما مقدارا ازيد ثم ازيد لانه لا يوجد مقدار اكثر من مقدار العالم ولهذا ينتهي الذهاب بالازدياد والى مقدار لا اكبر منه فلا يمكن ان يتجاوزه واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يتجاوز كل مقدار بالازدياد بالقوة ايضا يعني لما لم يمكن ان يتجاوز غير المتناهي بالازدياد كل مقدار معين بالفعل فلا يمكن ان يتجاوزه بالازدياد بالقوة ايضا فاذا قلنا غير المتناهي بالازدياد موجود بالقوة لا نريد به انه يمكن ان يتجاوز كل مقدار متناه اي مقدار كان الا ان يكون العالم غير متناهي المقدار ويكون خارج الافلاك جسم غير متناهي المقدار بالفعل هواء كان او شيئا آخر كما كان يقول الطبيعيون لكنه يمتنع ان يوجد خارج الافلاك جسم ما غير متناه المقدار بالفعل فلا يمكن ان يوجد غير متناه بالازدياد الا من جهة التقسيم كما ذكر فلا يوجد غير متناه بالقوة بازدياد الاجزاء المتساوية حتى نقدر ان نضمها مرارا متعددة على كل مقدار ويتجاوز غير المتناهي بسبب هذا الضم والازدياد كل مقدار متناه ويبقى اكبر منه ثم اكبر الى غير النهاية بل يوجد بالقوة من وجه مضاد لتقسيم المقدار الى اجزاء متناسبة لا متساوية فكما ان تقسيم المقدار يكون الى اجزاء متناسبة فكذلك الازدياد اللازم منه يكون بعينه بضم الاجزاء المتناسبة ولما كان التقسيم والازدياد متضادين كان غير المتناهي بالازدياد من وجه مضاد لوجه كون التقسيم غير متناه **المتن الحادي والستون قال المص** ولان افلاطون ايضا وضع غير متناهيين لانه يرى ان يتجاوز شيء بالازدياد والتقسيم ويذهب الى غير النهاية لكن وضعهما ولم يستعملهما لان غير المتناهي لا يوجد في الاعداد لا بالتقسيم لان الوحدة اصغر الكل ولا بالازدياد لانه فعل العدد الى العشرة **اقول** وضع فيما مر غير متناهيين بالقوة احدهما بالتقسيم والاخر بالازدياد ووصفهما بحيث يكون ازدياد مقدار على مقدار الى غير النهاية على نسبة انقسامه الى اجزاء متناسبة الى غير النهاية ويؤيده هنا بوضع افلاطون اياهما ايضا لانه يرى ان يتجاوز المقدار مقدارا اخر ويذهب الى غير النهاية بالازدياد وبالتقسيم حتى يصير الاول اكبر والثاني صغيرا فهو قد اصاب في وضعه اياهما لكن لما كان القدماء القائلون بغير المتناهي مستعملين اياه في مقام المبداء كما مر في المتن الثلاثين ولم يستعمل افلاطون شيئا منهما مقامه لان المبداء

هو الاعداد عنده وغير المتناهي لا يوجد في العدد لا بحسب التقسيم لانه اذا انتهى التقسيم الى الوحدة لا يمكن التقسيم بعد لان الوحدة اصغر الكل ولا قابل للانقسام ولا بحسب الازدياد لانه فعل العدد الى العشرة اخطاء في هذا كذا بين الشارح هذا المتن **المتن الثاني والستون قال المص** ويلزم ان يكون غير المتناهي نقيض ما يقولون لانه ليس الذي لا يكون شيء له في الخارج بل هو الذي يكون له شيء في الخارج دائما وله علامة لان الناس تقول الخواتم المجوفة التي ليس لها محل الفص غير متناهية لانه يكون شيء منها قابل الاخذ في الخارج دائما نعم ما يقولون ليس على الحقيقة بل بمشابهة ما لانه يجب في غير المتناهي ان لا يؤخذ شيء تكرر منه شيء يكرر اصلا وليس الامر كذلك في الدائرة بل يؤخذ منها دائما ما هو مغاير بالتعاقب فقط **اقول** لما بين ان غير المتناهي بالفعل لا يوجد بل غير المتناهي بالقوة بحسب التقسيم والازدياد اي بان نقسم كميا الى اجزاء متناسبة دائما وبان نزيد على كمي اجزاء متناسبة ايضا لزم ان يعرف غير المتناهي بنقيض ما عرفه به بعض القدماء فانهم عرفوه بانه الذي لا يكون شيء له خارج ولزم مما تقدم ان يعرف بانه الذي يكون شيء له في الخارج دائما يعني هو الذي اذا لوحظ منه جزء يبقى ان يلاحظ منه جزء ثم جزء دائما واستدل على صحة تعريفه باطلاق الناس غير المتناهي على الخواتم المجوفة التي ليس لها محل الفص لانه يكون شيء منها قابل الاخذ في الخارج دائما لاستدارتها ويعرف هذا بان الحركة الواقعة على محيطها يمكن ان لا تنقطع ابدا ويبقى منها شيء قابل الاخذ في الخارج نعم ليس قولهم على الحقيقة بل على المجاز بسبب المشابهة لانه يجب لان يكون شيء غير متناه ان يكون بعد كل جزء ماخوذ جزء آخر لم يكن ماخوذا وملحوظا اولا اصلا وليس حال الخواتم المذكورة كذلك لانه يتكرر اخذ كل جزء منها بعد الدورة الاولى ولما كانت الخواتم المذكورة تقال غير متناهية بسبب هذه المشابهة يلزم ان يكون ما هو غير المتناهي بالحقيقة ما يكون شيء له في الخارج ويمكن ان يلاحظ جزء منه بعد جزء اخر دائما الى غير النهاية هذا ما اورده المص من هذا القول وقد شرحه الشارح بشرح فاسد لا ينبغي ذكره **المتن الثالث والستون قال المص** فغير المتناهي هو الذي يمكن ان ياخذ الاخذون منه شيئا مقداريا دائما والذي ليس شيء له في الخارج هو الكامل والكل لانا نعرف الكل بانه الذي ليس شيء من اجزائه ناقصا عنه كالانسان والصندوق الكليين وكما نعرف الجزئي كذلك نعرف ما هو كل في الحقيقة ونقول هو الموجود الذي ليس شيء له في الخارج وليس الكل ما يكون شيء له اي شيء كان ناقصا عنه **اقول** عرف اولا في هذا المتن غير المتناهي بتعريف تام ثم بين خطاء تعريف القدماء اياه وقال معرفا على ما مر غير المتناهي هو الذي يمكن ان ياخذ الاخذون الخ يعني هو الذي لو اخذ منه احد جزءا مقداريا بعد جزء مقداري يقدر ان ياخذ دائما اجزاء مقدارية اخر مغايرة لما اخذ اولا وان ياخذ اجزاء اخر مغايرة لهذه ايضا وهكذا الى غير النهاية وهذا التعريف صادق على غير المتناهي بالقوة بحسب التقسيم والازدياد ومن هذا يظهر خطاء القدماء فانهم مع انهم قصدوا

ان يعرفوا غير المتناهي عرّفوه بتعريف غير مطابق به بل بالمتناهي فانهم عرفوه بانه الذي ليس شيء
له في الخارج وهذا ليس يطابق بغير المتناهي بل بالكامل اي التام والكل وهما ليسا بغير
متناهيين بل متناهيين فالتعريف المذكور ليس تعريفا لغير المتناهي بل للمتناهي ويثبت علام
كونه مطابقا بغير المتناهي بل بالتام والكل بما قال لانا نعرف الكل بانه الذي ليس شيء من اجزائه
ناقصا عنه ويثبت كونه الكل هذا بالاستقراء والى هذا اشار بقوله كالانسان الكل فانا
انما نسمي الانسان كلا لعدم كون جزء من اجزائه ناقصا عنه وكالصندوق الكل فانا انما نسميه
كلا لعدم كون جزء من اجزائه ناقصا عنه والاول كل طبيعي والثاني صناعي وكما نعرف الكل الجزئي
كهذا الجزئي وذاك الجزئي كذلك نعرف ما هو كل في الحقيقة اي مجموع العالم ونقول هو الموجود
الذي ليس شيء له اي جزء من اجزائه اللازمة له في الخارج غير داخل فيه بل داخلا فيه وباين
هذا بسلب نقيضه عنه وقال وليس الكل ما يكون شيء له اي جزء من اجزائه اي جزء كان
ناقصا عنه المتن الرابع والستون قال المص والكل والكامل اما متحدان بالكلية او متقاربان
بالمعنى وما ليس له غاية ليس بكامل والغاية هي النهاية ولهذا ينبغي ان يظن ان قول
بارمندس اولى من قول ملسوس لان هذا قال غير المتناهي الكل وذاك قال غير المتناهي كل وذاك
الكل متناه متساوي البعد من الوسط لانه لا يمكن ان يربط غير المتناهي مع الكل والمجموع
اقول يذكر في هذا المتن امرين بيّن المقدمة المطوية في المتن السابق القائلة بان الكل التام
والتام ليسا غير متناهيين وترجيح قول بارمندس على قول استاذه ملسوس فاثبت اولا
القضية المذكورة بقوله والكل والكامل اما متحدان بالكلية او متقاربان بالمعنى والكامل والتام
ماله غاية وما ليس له غاية ليس بكامل وتام والغاية هي النهاية وكل ما يكون له نهاية فهو متناه
فالكامل والكل متناهيان وينبغي ان يعلم ان الكل والكامل وكذا التام وان كانا متحدين
في الخارج لكنهما متغايران بالمفهوم لان الكل يقال بالنظر الى الاجزاء ولهذا عرفه المص بانه
الذي ليس شيء من اجزائه ناقصا عنه والكامل والتام يقال بالنظر الى الغاية الحاصلة للشيء من غير
لزوم ملاحظة الاجزاء ثم رجح قول بارمندس على قول ملسوس وقال ولهذا ينبغي ان يظن
ان قول بارمندس الخ اي لكون الكل والتام ماله نهاية لا ما ليس له نهاية ينبغي ان يظن
ان قول بارمندس اولى من قول ملسوس فان ملسوس قال ان الكل غير متناه وبالعكس
اي غير المتناهي كل وقال بارمندس الكل متناه متساوي البعد من الوسط وبيّن خطاء ملسوس
بقوله لانه لا يمكن ان يربط غير المتناهي بالكل والمجموع لا بان يحمل هو عليهما ولا بان يحملا
عليه المتن الخامس والستون قال المص وعرفوا غير المتناهي كذلك لانهم زعموا ان من شانه
ان يحيط جميع الاشياء ويضبط المجموع في نفسه بسبب انه مشابه بالكل لكنهم اخطاؤا
لان غير المتناهي مادة لكمال العظم وكل بالقوة لا بالفعل لانه قابل للانقسام بالتقسيم والازدياد

والازدياد ولكنه كل ومتناه لا بالنظر الى نفسه بل بالنظر الى الغير ولا يحيط بل يحاط من حيث
انه غير متناه ولا يعلم من حيث انه غير متناه لان المادة لا تحيط الصورة اقول لما بيّن في المتون
السابقة ان تعريف القدماء لغير المتناهي بانه الذي ليس شيء له في الخارج ليس تعريفا
لغير المتناهي بل للمتناهي اراد ان يبيّن ههنا سبب تعريفهم اياه كذلك وبيان خطائهم
فيه فقال وعرفوا غير المتناهي كذلك اي بانه الذي ليس شيء له في الخارج لانهم زعموا
ان من شانه ان يحيط جميع الاشياء اي الاجسام ويضبط المجموع اي مجموع اجزاء
العالم في نفسه كما نقل عنهم في المتن التاسع والعشرين ان غير المتناهي يحيط جميع الاشياء
ويضبطها وانما زعموا كذلك زعما باطلا بسبب ان غير المتناهي مشابه بالكل بالفعل فكما ان
الكل يحيط جميع اجزائه كذلك غير المتناهي يريد ان يحيط جميع الاشياء ومن هذه المشابهة وقعوا
في الخطاء لان المشابهة سبب للوقوع في الخطاء وانها سبب لانخداعنا ولا نقع في الخطاء من شيء
اسهل مما نقع فيه بسبب المشابهة كما قال المص في الفصل الثاني من كتاب الرؤيا فظنوا ان
غير المتناهي كل فعرفوه بما يعرف به الكل بالفعل ثم قال لكنهم اخطاؤا في عدم فرقهم بين الكل
بالقوة والكل بالفعل ويدعي ان غير المتناهي كل بالقوة لا كل بالفعل لان غير المتناهي مادة لكمال
العظم يعني كمادة صورة الجسم المركب الخ توضيحه غير المتناهي هيولى صورة الجسم المركب
وكل ما هو هيولى صورة الجسم المركب كل بالقوة لا بالفعل لان الهيولى كما قال المص في المتن
الثاني من ثاني النفس ليست بهذا الشيء بالنظر الى نفسها بل انما تقال هذا الشيء بالنظر
الى الصورة فغير المتناهي كل بالقوة لا بالفعل كما زعموا واثبت الصغرى بقوله لانه قابل
للانقسام بالتقسيم والازدياد وكل ما هو كذلك هيولى صورة الجسم المركب فغير المتناهي
هيولى صورة الجسم المركب ومن هذا يحصل احكام احدها ان غير المتناهي كل ومتناه بالنظر
الى شيء لا بالنظر الى نفسه يعني كل ومتناه بالفعل بسبب الصورة التي هي غاية ونهاية على ما
قال في المتن السابق ولهذا نجعل الكل بالقوة كلا ومتناهيا بالفعل وثانيها انه لا يحيط
ولا يعيّن بل يحاط ويتعيّن من حيث انه غير متناه لانه هيولى صورة الجسم المركب والهيولى لا تحيط
ولا تعيّن لان الاحاطة والتعيين خاصة الصورة كما قال المص في المتن التسعين من ثاني
النفس بل الصورة تحيطها وتعيّنها فغير المتناهي لا يحيط ولا يعيّن بل يحاط ويعيّن من الصورة
وثالثها انه لا يعلم من حيث انه غير متناه لانه هيولى وهي كما قال في المتن التاسع والستين
من الكتاب الاول من الثمانية لا تعلم الا بالمناسبة لان مبداء العلم وسببه هي الصورة كما
قال في المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة فغير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يعلم
وسنفصل الكلام في محله المتن السادس والستون قال المص فظهر ان كون غير المتناهي
في معنى الجزء ازيد من كونه في معنى الكل لان المادة جزء الجسم الكلي كما ان النحاس جزء الصنم

النحاسي ولو احاط الكبير والصغير في المحسوسات والمعقولات لوجب ان يحيط المعقولات لكنه لا يعقل
ويستحيل ان يحيط ويبقى اللامعلوم واللامتعقل المعقولات اقول يستنتج اقلام مدعاه ويقول
لما كان غير المتناهي مادة صورة الجسم المركب كما بين انفا ظهر ان غير المتناهي يكون في معنى الجزء
ازيد مما يكون في معنى الكل يعني كونه جزءا اولى من كونه كلا لانه هيولى والهيولى جزء الجسم الكل
كما ان النحاس جزء الصنم النحاسي ويرد ثانيا راي افلاطون الذي وضع غير المتناهي في المحسوسات
وجعله اثنين كما نقل عنه المص في المتن الحادي والستين وسماهما صغيرا وكبيرا وكذلك وضعه
في المعقولات اي المثل وجعله اثنين ايضا وسماهما لا تناهيا ثنائيا بان قال لو احاط الكبير والصغير
اي الهيولى جميع الاشياء في المحسوسات والمعقولات لوجب ان يحيط المعقولات لكنه لا يعقل ويستحيل
ان يحيط ويبقى اللامعلوم واللامتعقل المعقولات لان المعقولات موجودات بوجودات عالية ومعينات
بتعيينات عالية ومعلولات فرطبها وغير المتناهي امر لا معلوم ولا متعقل فلا يعقل ويستحيل ان يحيط
المعقولات المتن السابع والستون قال المص ولا يرى ان يكون غير المتناهي بالازدياد بحيث
يجاوز كل مقدار ماخوذ وغير المتناهي بالتقسيم يرى ان يكون بحيث يجاوزه لانه يحاط في الداخل
كالهيولى والصورة تحيط اقول يحل بيانه السابق لغير المتناهي بعض سهولة يمكن ان يورد وتحلى غير المتناهي
الاول في هذا المتن وهو انه لم لا يمكن ان يتجاوز غير المتناهي بالازدياد كل مقدار ماخوذ
ولا ينتهي الى مقدار لا يكون فوقه مقدار اكبر ويمكن ان يتجاوز في غير المتناهي بالتقسيم كل مقدار
اصغر ولا ينتهي الى مقدار لا يكون تحته مقدار اصغر من الاول بل كل مقدار ينتهي اليه يكون بعده
مقدار اصغر منه دائما وحله يعلم مما سبق فانه قال فيما مر ان غير المتناهي في معنى الهيولى ومحاط
لا محيط وقال ههنا الصورة تحيط ولهذا يكون غير المتناهي في معنى الجزء لا في معنى الكل والصورة
ان الكل في معنى الصورة والاجزاء في معنى الهيولى كما فيما سبق ونحن نتحرك في تقسيم المقدار
من الكل الى الاجزاء فنتحرك من الصورة الى الهيولى ومن المحيط والمحدد بالكسر الى المحاط والمحدد
بالفتح فلهذا لا ننتهي فيه الى مقدار اصغر من الكل بل يبقى بعد مقادير بعضها اصغر من بعض غير
متناهية الى حد لا يمكن بعده التقسيم ونتحرك في ازدياده بعكس التقسيم اي من الاجزاء الى الكل
ومن الهيولى الى الصورة ومن المحدد بالفتح الى المحدد بالكسر فلهذا يجب ان ننتهي الى مقدار معين
لا يوجد بعده مقدار اكبر منه ولهذا قال الشارحون الصورة سبب الانتهاء والهيولى سبب عدمه
والصورة سبب لعدم كون الازدياد الى غير النهاية والهيولى سبب لكون التقسيم الى غير النهاية المتن
الثامن والستون قال المص ويقع حقا ان يكون في العدد نهاية بالنظر الى الاقل وان يكون متجاوزا
دائما كل كثرة بالنظر الى الكثير وفي الكم المتصل بخلافه فانه بالنظر الى الصغير يتجاوز كل كم متصل ماخوذ
وبالنظر الى الكبير يكون متناهيا لان الواحد اي واحد كان من حيث انه واحد غير قابل للانقسام كما
ان الانسان الواحد انسان واحد لا كثير والعدد كثرة بالنظر الى الواحد وكمي فيجب ان ينتهي الى الاقل ان لا ينقسم

لان الاثنين والثلثة وسائر الاعداد انما سميت اعدادا بالنظر الى الواحد وبالنظر الى الكثير يمكن ان يتصور
دائما ان يوجد تنصيفات الكم المتصل غير متناهية فيكون بالقوة لا بالفعل ويتجاوز كل كثرة متصورة
محدودة ولا ينفصل العدد عن التنصيف ولا ينفد عدم التناهي بل يكون كالزمان وعدد الزمان اقول
يحل في هذا المتن سؤالا ثانيا متعلقا بعدم تناهي الاعداد وهو انه لم يمكن ان يزاد العدد الى غير النهاية
ولا يمكن ان يقسم ويقلل الى غير النهاية ويذكر في هذا المتن امورا ثلثة يضع السؤال ويذكر سببه
ويبين كيف يكون عدم تناهي الاعداد فقال ويقع بالحق ان يكون في العدد نهاية بالنظر الى اقل الكل
الذي لا نقدر ان نتجاوز عنه بتقسيم العدد بعد وان يكون متجاوزا دائما كل كثرة بالنظر الى الكثير الذي
نقدر ان نزيد عليه واحدا ثم واحدا ونتصور دائما عددا ازيد منه بحيث لا نقف الى حد لا يمكن الازدياد
بعده والكم المتصل يكون غير متناه بخلاف العدد فانه يتجاوز كل كم متصل بالنظر الى الصغير لانه
لا يمكن ان ينتهي التقسيم الى حد لا يمكن ان لا يقبل التقسيم بعده كما مر مرارا ويمكن ان ينتهي الازدياد
الى متصل اكبر من الكل ثم ذكر السبب على ما قال وقال لان الواحد اي واحد كان من حيث انه واحد
غير قابل للانقسام الخ يعني ان العدد كثرة بالنظر الى الواحد فلا شك انه موجود مركب من الوحدات
المرتبة لا منها كيف ما اتفقت ومن غير نسبة الى الواحد ولهذا قال المص في الفصل الرابع عشر
من خامس ما بعد الطبيعة ان جوهر الستة يتحقق فيما يتكرر الواحد فيه ست مرات ويعرف في موضع
آخر بانه كثرة معدودة بالواحد واثبت تعريفه الذي ذكره ههنا بان الاثنين والثلثة وسائر
الاعداد انما تاخذ الاسم من العدد وتوضيحه ان العدد كثرة بالنظر الى الواحد يعني كثرة مركبة من الوحدات
المرتبة وكل مركب ينحل وينقسم الى الاشياء التي تركب منها فينقسم العدد وينحل الى الوحدات
وهي غير قابلة للانقسام لان الوحدات اي واحد كان غير قابل للانقسام لان الانسان الواحد مثلا
من حيث انه انسان واحد انسان واحد لا كثير فاذا اجتنا في تقسيم العدد الى الواحد يجب التوقف فيه لانه لا ينقسم
ولا يمكن الذهاب بعده ولكن يمكن ان يزاد العدد الى غير النهاية لانا نقدر ان نتصور فوق كل عدد
عددا اكبر منه لان تنصيفات الكم المتصل غير متناهية اي تقسيمه تقسيما متناسبة لا ينتهي الى حد لا يمكن
تقسيمه كذلك بعد الى غير النهاية ولما كان تقسيم المتصل سببا لعدم تناهي العدد فان امكن تقسيمه
الى غير النهاية يمكن ازدياد العدد الى غير النهاية ولما نشاء عدم تناهي العدد من عدم تناهي تنصيفات
الكم المتصل قال مفرعا عليه فيكون العدد غير متناه بالقوة لا بالفعل كما ان المتصل كذلك لان المتصل
يتجاوز كل نصف وقلة ماخوذة حاصلة بالتقسيم ولا يقف عند حد لا يمكن بعده التقسيم والعدد
يتجاوز كل كثرة متصورة محدودة حاصلة بالازدياد ولا يقف عند حد لا يمكن بعده الازدياد و
لا ينفصل من التنصيف ولا ينفك من الاشياء المعدودة بان يكون موجودا قائما بذاته مجردا عن كل
مادة محسوسة كما كان يزعم الفيثاغورسيون وافلاطون الاعداد التي قالوا بعدم تناهيها بل يوجد
في المعدودات ويتقوم بها قيام العرض بالمعروض ويتكون ويتجدد دائما ولا ينفد عدم تناهيه

بل يكون كالزمان وعدد الزمان لان الزمان يزداد بازدياد ساعة على ساعة ويوم على يوم ولا يمكن
ان يوجد كل الساعات والايام دفعة **المتن التاسع والستون قال المص** وفي المتصل لا يكون
بخلاف هذا لان المتصل ينقسم الى غير النهاية وليس غير متناه في طرف الكبير لانه باي وجه وقع
ان يكون بالقوة به يقع ان يكون بالفعل فلما لم يكن متصل محسوس غير متناه فلا يمكن ان يتجاوز
كل مقدار محدود والا لكان شيء اكبر من الفلك **اقول** لما بين في المتن السابق ان العدد يمكن ان يزداد
الى غير النهاية لا ان ينقص اليه وان الكم المتصل يمكن ان ينقص وينقسم الى غير النهاية لا ان يزداد
ويكثر اليه كرر في هذا المتن كون المتصل كذلك ليذكر سببه فقال وفي المتصل لا يكون الا تناهي
بخلاف ما يكون في العدد يعني ان المتصل غير متناه بالتقسيم والتنقيص لا بالازدياد والتكثير
بعكس ما يكون العدد غير متناه فانه يكون بالتقسيم لا بالازدياد لا بالتقسيم والتنقيص واستدل
عليه بقوله لان المتصل ينقسم الى غير النهاية في طرف الصغر ولا ينتهي بالتقسيم الى حد اصغر
لا يكون بعده اصغر منه بل يمكن ان ينقسم الى اصغر ثم الى اصغر منه وهلم جرا بحيث لا يقف عند حد لا يمكن
التقسيم بعده وليس غير متناه في طرف الكبير بحيث يمكن ان يزداد متصل على متصل دائما وبيّن هذا
بانه لو امكن ان يكبر الجسم المتصل الى غير النهاية لامكن ايضا ان يكون الجسم الطبيعي غير متناه لكن لا يمكن
ان يكون جسم طبيعي غير متناه فلا يمكن ان يكبر الى غير النهاية وبيّن الملازمة بانه لما كان القوة
تنتهي للفعل فباي وجه يمكن ان يكون شيء في القوة به يمكن ان يقع بالفعل وبيّن بطلان التالي
بانه لا يوجد جسم ما طبيعي غير متناه كما بين فيما مر ويؤكده ايضا اثباته بان الفلك على ما بين في الكتاب
الاول من الفلكيات متناه فلو وجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل لكان اكبر من الفلك بمقدار
غير متناه والتالي بط لانه لا شيء في خارج الفلك كما بين في المتن المائة من الكتاب المذكور
المتن السبعون قال المص وغير المتناهي ليس امرا واحدا في الحركة والعظم والزمان بطبيعة واحدة
بل يحمل على المؤخر بسبب المتقدم كما على الحركة بسبب العظم المتقدم عليها الواقع فيه النقلة
او الاستحالة او النمو وعلى الزمان بسبب الحركة المتقدمة منه والان نستعمل بهذين ثم سنتكلم
لكل واحد منهما والاتي سنقسم كل مقدار الى مقادير قابلة للانقسام **اقول** لما كان غير المتناهي
بالقوة من محمولات الكم مطلقا منفصلا كان كالعدد او متصلا كالعظم والحركة والزمان وكان
وجه حمله على العدد ولوجه حمله على الاخر بلا ريب كان لاحد ان يقول هل هو متواطئ محمول على كل
من الاخر على السوية او مشكك محمول عليه لا على السوية اجاب المص بانه ليس امرا واحدا
في الحركة والعظم اي ما وقع فيه الحركة والزمان وطبيعة واحدة محمولة على كل واحد منها بالتواطؤ
بل يحمل على المؤخر بسبب حمله على المتقدم كما يحمل على الحركة بسبب حمله على العظم المتقدم عليها
الذي يقع فيه النقلة اي الحركة المكانية او الاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو اي الحركة
في الكم وعلى الزمان بسبب حمله على الحركة المتقدمة منه اي بسبب ان العظم الذي يقع فيه الحركة

اي يحمل عليهما بالتشكيك والتقدم والتاخر صح

الحركة اقدم من الحركة الواقعة فيه والحركة اقدم من الزمان الذي هو عدد الحركة يعني انه لا يحمل على الحركة الا
لكونه محمولا على العظم لان العظم لما كان موضوعا للحركة وسببا لغير المتناهي المقول عليه لكونه موضوعا له
ايضا وكان الحركة ايضا سببا لغير المتناهي المقول عليها لكونها موضوعة له وجب ان يكون غير المتناهي
المقول عليه بالنسبة الى غير المتناهي المقول عليها كنسبة العظم الى الحركة فوجب ان يكون حمل غير المتناهي
على الحركة بسبب حمله على العظم وكذا لا يحمل على الزمان الا لكونه محمولا على الحركة لانه كما ان الحركة اقدم
من الزمان لانها موضوعه كذلك غير المتناهي المحمول عليها سبب لغير المتناهي المحمول عليه قال والان
نشتغل بهذين الحركة والزمان من غير تفصيل ثم سنتكلم لكل واحد منهما ولسبب انقسام كل مقدار
الى مقادير قابلة للانقسام في الكتب الاتية **المتن الحادي والسبعون قال** وكلامنا المبطل لكون غير المتناهي
بالازدياد موجودا بالفعل لا ينافي قواعد المهندسين لانهم لا يحتاجون فيها الى غير المتناهي بالفعل ولا يستعملونه
بل انما يحتاجون فيها الى مقدار متناه على ما يريدونه ويمكن ان ينقسم بقدر انقسام مقدار كبير كل مقدار
اخر فلا فرق في اقامة البرهان بهذا الوجه او ذاك والموجودية تكون في المقادير **اقول** يذكر هنا سؤالا
ثانيا ويجيب عنه تقرير السؤال ان كلامك السابق دال على عدم كون الكمي غير متناه بالفعل وعلى عدم
امكان ازدياده الى غير النهاية بالفعل وهو مخالف لبعض القواعد الهندسية لان المهندسين قائلون
بعدم تناهيه بالفعل فانهم يقولون يمكن ان يخرج خط الى غير النهاية وكل ما يخالف القواعد الهندسية
بط فكلامك بط وتقرير الجواب ان كلامنا المبطل لكون غير المتناهي بالازدياد موجودا بالفعل لا ينافي
ولا يخالف قواعد المهندسين ولا يهدم شيئا منها لانهم لا يحتاجون في اثبات قواعدهم الى غير المتناهي
بالفعل ولا يستعملونه في برهان من براهينهم اصلا بل انما يحتاجون فيها الى مقدار متناه ويلاحظون
خطا ما متناهيا على اي طول يريدونه ويضمون اليه خطوطا اخر ايضا متناهية وهكذا يضمون خطوطا
اخر متناهية الى غير النهاية وملاحظتهم هذه موافقة لاوضاعهم فانهم وضعوا انه يمكن ان يلاحظ
خط اطول من كل خط ملحوظ وظهر من هذا انهم لا يستعملون غير المتناهي بالفعل ولا يحتاجون
اليه اصلا وبيّن هذا بقوله ويمكن ان ينقسم بقدر انقسام مقدار كبير كل مقدار اخر لان الخطوط
الطويلة غاية الطول تنقسم بحسب انقسام الصغيرة على ما يستفاد من الشكل الثالث عشر من سادسة
الاصول فان كانت البراهين الهندسية تكون من تقسيم الخطوط وتركيبها الحاصلة منهما اشكال مختلفة
وامكن ان تنقسم الخطوط الصغيرة والطويلة على السوية بلا فرق فلا فرق في اقامة البراهين
عليها بهذا الوجه او ذاك يعني ان تقام البراهين في الخطوط الصغيرة او في الخطوط الطويلة او
في الخطوط المتناهية او غير المتناهية ولما كان يمكن ان يفرض المهندس ويلاحظ بعض خطوط
اطول من قطر العالم في خارج العالم اقتضى التعليم ان يبين احوالها فقال والموجودية تكون
في المقادير الموجودة يعني الموجودية انما تكون للمقادير الموجودة والخطوط المذكورة يفرضها
ويتنزع عنها المهندس من خطوط اخر موجودة في الخارج **المتن الثاني والسبعون قال المص**

ولما قسمت العلل الى اربعة اقسام ظهر ان غير المتناهي علة كالمادة وكونه عدم وموضوعه هو
المتصل المحسوس بالذات لان جميع القدماء يرون مستعملين اياه كالمادة ولهذا لا يصح جعله محيطا
لا محاطا **اقول** لما اقر بوجود غير المتناهي بالقوة وكان يجب ان يكون مبداء من المبادي لما قال في المتن
الخامس والعشرين والثلثين ان القائلين بغير المتناهي وضعوه مبداء اراد ان يبين اي
مبداء هو من المبادي فقال لما كانت اقسام العلل اربعا ظهر مما قررنا الى ههنا ان غير المتناهي
علة كالمادة يعني علة مادية لان غير المتناهي يكون بالقوة والكون بالقوة خاصة المادة و
ايضا هو علة وليس بعلة صورية ولا غائية لانهما محدودتان ونهايتان وغير المتناهي ليس كذلك
وليس بعلة فاعلية لانها يجب ان تكون موجودة بالفعل وموجدة للمعلول وهو ليس كذلك
فبقي ان يكون علة مادية كما استفيد من المتن الخامس والستين والسادس والستين والمادة
تلاحظ من حيث انها تحت الصورة ومن حيث انها مع عدمها فقط وغير المتناهي لا يناسب المادة الملحوظة
من حيث انها تحت الصورة بل الملحوظة مع العدم لان الصورة تكملها وتعينها وغير المتناهي
يلاحظ بلا كمال وتعين فان ما ليس له غاية ليس بكامل والغاية نهاية كما قال في المتن
الرابع والستين واشار المص الى عدم كماله وتعينه بقوله وظهر ان كونه عدم وموضوعه
هو المتصل المحسوس بالذات وانما قال كذا لئلا يفهم احد ان غير المتناهي عين المادة الاولى
التي لا كمال ولا تعين لها بالذات وانه لكون غير المتناهي علة مادية من استعمال القدماء اياه
كالمبداء المادي واذا كان هذا صحيحا فلا يصح جعله محيطا لا محاطا كما جعلوه لان المادة
تحاط ولا تحيط **الفصل الثامن في رد الادلة المقامة في الفصل الخامس على وجود غير المتناهي
في الخارج بالفعل المتن الثالث والسبعون قال المص** بقي ان نلاحظ الادلة التي بها يرى
ان يوجد غير المتناهي لا بالقوة فقط بل كالمتفرق لان بعضها ليست بضرورية وبعضها يرد عليها
اعتراضات لانه لا يجب ان يكون الجسم المحسوس غير متناه بالفعل لكي لا ينفد التكون لانه يقع ان يكون فساد
شيء كونا لاخر واذا كان الكل متناهيا **اقول** يحلل في هذا الفصل الادلة المذكورة في المتن الحادي والثلثين
والثاني والثلثين الموردة لاثبات وجود غير المتناهي بالفعل في الخارج ويفعل في هذا المتن امرين
يذكر اولا غرضه ويقول بعد ظهور الحق الذي بيناه بقي ان نلاحظ ونرد الادلة التي يرى ان يثبت
بها وجود غير المتناهي لا بالقوة فقط كما ذهبنا اليه بل كالمتفرق اي يرى ان يثبت بها وجوده
في الخارج بالفعل كوجود المتفرق المتناهي ونردها بطريق الاجمال حيث قال لان بعضها ليست
بضرورية فلا تفيد دعواهم ويرد على بعضها اعتراضات غير مدفوعة فتكون مقدوحة ثم يرد
كل واحد منها على حدة لكن لا على ترتيب ذكرها قبل بل يرد في هذا المتن الثالث منها ويرد الرابع
في المتن الآتي ثم يرد في اول المتن الاخير الخامس ويحلل في اخره الاولين وكان الدليل الثالث
لو كان الجسم المحسوس الذي هو مبداء تتكون منه المكونات متناهيا بالفعل لما كان التكون و

الفساد دائمين بل نافدين والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم فيكون غير متناه بالفعل فرده المص ههنا
بانه لا يجب ان يكون الجسم المحسوس غير متناه بالفعل ليدوم التكون والفساد ولا ينفد لانه يقع
ان يكون فساد جسم كونا لاخر وكون جسم فسادا لآخر اذا كان مجموع عالم الاجسام متناهيا **المتن
الرابع والسبعون قال المص** والمس والتناهي متغايران لان ذلك اضافة شيء الى شيء ولانه
كل جسم انما يمس جسما وعارض للمتناهي والتناهي ليس اضافة الى شيء ولا يماس جسم جسما آخر **اقول**
رد ههنا الدليل الرابع الذي استدل به من حال الجسم المتناهي وطبيعة الانتهاء والتماس على كون جسم
غير متناه في الخارج بالفعل لان كل جسم متناه ينتهي الى جسم آخر ويماسه فان كان هذا الجسم الاخر
متناهيا فينتهي الى اخر ايضا ويماسه وهكذا الى غير النهاية بالفعل ببيان ان المس والتناهي متغايران
لان المس مضاف الى شيء لانه يكون لشيء موجود بالنسبة الى موجود آخر ويعرض للمتناهي والتناهي
ليس اضافة الى شيء بل هو امر مطلق فيمكن ان يكون جسم متناهيا بذاته ولا ينتهي الى جسم اخر ولا يماسه
كما ان الشخص العاشر من الاشخاص العشرة متناه وغير منته الى آخر وغير مماس به فكذلك تنتهي
الاجسام الى الفلك الاعلى وهو لا ينتهي وهو لا ينتهي الى جسم اخر ولا يماسه ولا يحاط به بل هو
ينتهي بنفسه ومنه يعلم ان الفلك الكل ليس في موضع ولا في مكان لانه غير محاط بجسم آخر كما قال
في المتن الخامس والاربعين من رابع الثمانية وقال في المتن المثنى من اول الافلاك ليس خارج
الفلك جسم ولا يمكن ان يكون **المتن الخامس والسبعون قال المص** والاعتماد على التخيل غير
معقول لانه ليس الزيادة والنقصان في الخارج بل في الخيال لانه قد يتخيل احد مبالغ كل واحد
منا اكبر مقدارا مما نكون متصفين به وقد نتخيلنا في خارج البلد فحال كوننا فيها لكن لا يلزم
ان يكون كذلك في نفس الامر وانما نكون كذلك لو وقع هذا الحال فينا والزمان والحركة وخيالها
غير متناهية بالتعاقب وبلا بقاء الاجزاء والكم المتصل ليس بغير متناه بالفعل الا بالتقسيم ولا بازدياد
خيالي وقد ذكر باي وجه يوجد غير المتناهي وباي وجه لا وما هو **اقول** يرد في اول هذا المتن
الدليل الخامس ويحلل الاول والخامس الثاني بعده ثم يختم هذا الكتاب باجمال حال غير المتناهي
كان حاصل الدليل الخامس على ان غير المتناهي موجود بالفعل انا نتعقل بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم
ونحكم به حكما صحيحا صادقا ان المعدودات والمقادير التعليمية وجسما ما للساحة ما فوق فلك
الافلاك غير متناهية وكل ما كان كذلك غير متناه والا لما كانت العلوم الحقيقية الحاصلة بالعقل
الصحيح صادقة فالمعدودات والمقادير التعليمية والجسم المالئ للساحة ما فوق فلك الافلاك غير متناهية
فرده المص بان حاصله انا ما تعقلنا بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم وما حكمنا به حكما صحيحا صادقا ان المذكورات غير
غير متناهية بل انما تعقلناها مطلقا ووهمناها وتخيلناها كذلك ولا يجوز الاعتماد على التعقل والتخيل
والوهم لان الزيادة والنقصان اللذين نتعقلهما ونتخيلهما ونتوهمهما في الاشياء التي لا توجدان
فيها ليسا موجودين في الخارج بل في العقل والخيال فقط ومجرد تعقل شيء وتخيله ولو توهمه لا يكفي

لان يوجد في الخارج لانه قد يتخيل احد كل واحد منا اكبر مقدارا من مقدارنا الطبيعي الذي نكون متصفين به وقد يتخيلنا خارج البلدة حال كوننا فيها فكما لا يلزم ان نكون اكبر مقدارا من مقدارنا الطبيعي الذي نكون متصفين به وخارج البلدة في نفس الامر لان العلم متوقف على المعلوم وتابع له ولهذا يكون صادقا او كاذبا بسبب ان المعلوم واقع في نفس الامر او غير واقع فيها قال المص في مقولة الجوهر انما يكون الكلام صادقا او كاذبا بسبب ان الشيء واقع او غير واقع في نفس الامر وكان حاصل الدليل الاول على انه موجود بالفعل ان الزمان والحركة غير متناه بالفعل فرده بانهما ليسا غير متناهيين بالفعل لانهما ليسا موجودين في الخارج بجميع اجزائهما لانهما امران موجودان متعاقبا ولان كل جزء ملحوظ منهما متناه وغير باق كما قال في المتن الرابع والخمسين والثامن والخمسين وكذلك في خيالنا لهما بل غير متناهية بالقوة والتعاقب وبلا بقاء الاجزاء وكان حاصل الدليل الثاني على وجوده بالفعل ثانيا من التقسيم الكائن في المقادير فرده بان الكم المتصل ليس بغير متناه بالفعل لا بالتقسيم فان كل جزء حاصل منه متناه ولا بان زيادة عقلي حاصل من خلاف طرف التقسيم فان الاجزاء الزائدة على الاجزاء الناقصة بالذات ثم قال في ختم هذا الكتاب وقد ذكر باي وجه يوجد غير المتناهي وباي وجه لا اي ذكر انه يوجد بالقوة ولا يوجد بالفعل وذكر ما هو اي تعريفه

بحث واحد في غير المتناهي وفيه فصول اربعة

الفصل الاول في تعريفه واقسامه اعلم ان غير المتناهي كالمتناهي من مقولة الكم كما قال المص في المتن الخامس عشر من اول الثمانية والكمية تنقسم الى كمية امتدادية وكمية كمالية فلهذا ينقسم غير المتناهي ايضا الى غير المتناهي بالامتداد وغير المتناهي بالكمال وهذا ينقسم الى غير المتناهي بكمال الذات والوجود والى غير المتناهي بكمال الصفات والى غير المتناهي بالفعل والايجاد والى غير المتناهي بكمال الكيفية فغير المتناهي بكمال الذات والوجود وهو المسمى ايضا بغير المتناهي على الاطلاق وغير المتناهي في كل جنس هو الذي يكون له بالذات وبوجه اشرف جميع الكمالات الممكنة الوجود وغير المتناهي بهذا المعنى ليس الا الواجب الوجود بالذات الجامع بالذات لجميع كمالات الالوهية بالفعل وبوجه اشرف لجميع كمالات سائر الموجودات لان الكمالات المنبعثة في الاسافل تندرج في الاعالي بوجه اعلى مما توجد فيها والا لما صارت اشرف واعلى منها من كل وجه وغير المتناهي بكمال الصفات وغير المتناهي بكمال الفعل والايجاد هو الواجب تع ايضا العالم بعلمه جميع المعلومات الغير المتناهية المريد بارادته جميع المرادات الغير المتناهية بحيث لا يمكن ان يحجب ارادته عن التعلق بشيء من الممكنات القادر بقدرته لايجاد الممكنات الغير المتناهية الخالق الموجد لجميع الكائنات الغير المتناهية ابدا هذا ما ذهب اليه اهل الشرائع والملل واما ما ذهب اليه المشاؤون فسيأتي في اخر الكتاب الثامن وغير المتناهي بكمال الكيفية كالجسم الغير المتناهي المقدار بالفعل الذي هو مبدا الاجسام المركبة عند بعض قدماء الطبيعيين فان لونه غير متناه كمقداره وكالجسم الغير المتناهي المقدار بالقوة فان لونه غير متناه بالقوة كمقداره على ما ذهب اليه المص وغير المتناهي بالامتداد والمسمى ايضا

ايضا بغير المتناهي في جنس واحد فقط لانه غير متناه بالنظر الى جنس الكم فقط ولا يحيط بكمال مقولة اخرى بسببه على ثلثة اقسام احدها الامتداد المتصل المستمر بالتعاقب كالحركة والزمان فانهما غير متناهيين من الطرفين على ما ذهب اليه المص في الثامن من الثمانية وفي اول الافلاك وفي الثاني عشر مما بعد الطبيعة وسنتكلم نحن ايضا في الثامن ان شاء الله تع والثاني الامتداد الموجود في الخارج الباقي فيه كالجسم الذي هو مبداء ما قرر عند بعض قدماء الطبيعيين لو وجد والثالث الكم المنفصل اي العدد وامثاله كالاجسام الصغار الصلبة الغير المتناهية بالفعل التي هي مبادي الاجسام المركبة على ما ذهب اليه ذيمقراطيس واتباعه ان وجدت والجسيمات المتجانسة الغير المتناهية بالفعل على ما ذهب اليه انكساغورس لو وجدت وايضا غير المتناهي اما غير متناه بالقوة او غير متناه بالفعل كما قسمه المص في المتن السادس والخمسين فغير المتناهي بالقوة هو الذي يكون متناهيا بالفعل لكن لو كان كما متصلا يمكن ان ينقسم بالتعاقب الى غير النهاية ولو كان كيفا كاللون كما منفصلا يمكن ان يزاد بالتعاقب الى غير النهاية وان كان كيفا كاللون يمكن ان ينقسم الى غير النهاية بسبب انقسام الكم المتصل وغير المتناهي بالفعل هو الكم المتصل الممتد والمنفصل المزداد الى غير النهاية بالفعل والكيف الممتد او المزداد او بسبب امتداد المتصل او ازدياد المنفصل الى غير النهاية بالفعل وعرف القدماء غير المتناهي بانه الذي لا يكون شيء له في الخارج ورده المص فيما مر وقال في المتن الثالث والستين غير المتناهي هو الذي يمكن ان يأخذ الآخذون منه شيئا مقداريا دائما وتوضيحه غير المتناهي هو الكمي الذي ان اخذت منه جزءا مقداريا ثم آخر ثم آخر تقدر ان تأخذ الى غير النهاية بحيث كلما اخذت منه جزءا ثم آخر وهلم جرا يبقى وراء الاجزاء التي اخذتها اجزاء لا تتناهى بحيث لا تقدر ان تصل الى نهايتها وعرفه في المتن الثالث والاربعين بانه الممتد الى غير النهاية وعرفه في المتن الثلثين والمائة من اول الافلاك بانه الذي ليس شيء اكبر منه والتعريف الاول هو المشهور والمتداول بين العلماء واختلفوا في انه هل هو تعريف لغير المتناهي بالقوة فقط او لغير المتناهي بالفعل فقط او لغير المتناهي على الاطلاق فذهب شنقوشس واتباعه الى انه تعريف لغير المتناهي بالقوة فقط لان المص يعلم في هذا الكتاب ان غير المتناهي يكون موجودا بالقوة وفي معنى الجزء ولا كاملا وفي جميع الاحوال لا تصدق الا على غير المتناهي بالقوة لان غير المتناهي بالفعل يكون موجودا بالفعل وفي معنى الكل لا في معنى الجزء وكاملا تاما لانه موجود بالفعل في الخارج بجميع اجزائه بلا نقصان اصلا على رأي من قال به وذهب الى الثاني وآشقوج ومن تبعه لان المص انما اراد ان يعرف الغير المتناهي الذي عرفه القدماء وهو ليس الا غير المتناهي بالفعل فغير المتناهي الذي عرفه بالتعريف المذكور غير المتناهي بالفعل لا غير وذهب شراح اليونان وابن رشد واقوناس الى الثالث لان المص انما عرف الغير المتناهي الذي يقول بوجوده والذي يقول بعدمه وامتناعه لكنه يقول بوجود غير المتناهي بالقوة وعدم وجود غير المتناهي بالفعل وامتناعه فغير المتناهي الذي عرفه هو غير

المتناهي على الاطلاق اشتمل لغير المتناهي بالقوة ولغير المتناهي بالفعل ولان غير المتناهي بالقوة وغير
المتناهي بالفعل لا يفترقان بالنسبة الى الامتداد الى غير النهاية بل انما يفترقان بمعنى القوة
والفعل اي بان الاول موجود بالقوة والثاني موجود بالفعل ولم يذكر شيء منهما في التعريف
المذكور حتى يصدق على احدهما فقط لا على الاخر ولان التعريف المذكور صادق على كل منهما وكل
تعريف صادق على كل منهما تعريف لكل منهما لا لاحدهما فقط والا لما كان مانعا عن دخول الاغيار
فيه فالتعريف المذكور تعريف لغير المتناهي على الاطلاق اشتمل لكل منهما قال الشارح ومن هذا
يعلم بطلان ما ذهب اليه سقوطس واتباعه وانسقوغج واتباعه واما ما استدل به سقوطس
واتباعه على رأيهم فمردود عليه لان المص ما علم في هذا الكتاب فقط ان غير المتناهي يكون موجودا
بالقوة ويكون في معنى الجزء ولا كاملا بل علم فيه ايضا ان غير المتناهي بالفعل لا يمكن ان يوجد ولا يكون
كلا وكاملا وهذه الاحوال لا تصدق على غير المتناهي بالقوة بل على غير المتناهي بالفعل فبمقتضى
مجموع هذه الاحوال يكون غير المتناهي الذي عرفه المص هو غير المتناهي على الاطلاق لا غير المتناهي بالقوة
فقط وما استدل به انسقوغج واتباعه فمردود عليهم انه لا يلزم من تعريف القدماء غير المتناهي بالفعل
ان يريد المص ان يعرفه ايضا كيف ولو عرفه بخصوصه لما صدق بعض الاحوال المذكورة فيه عليه **الفصل
الثاني في احوال غير المتناهي** اعلم ان لغير المتناهي احوالا سبعة يظهر من معرفتها معرفة طبيعته **في ان غير
المتناهي هل يعلم ام لا او باي وجه يعلم وباي لا** يقال لا شك انه معلوم كما قال المص في المتن السادس
والثلثين من اول التحليل الثاني وفي المتن الخامس والثلثين من اول الثمانية وفي المتن السادس
والستين من هذا الكتاب فانه قال غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يعلم اي غير المتناهي متصلا كان
او منفصلا لا يعلم ولا يمكن ان يعلم كما قال في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة لكن يرد على هذا الحكم اولا
انه لو لم يعلم غير المتناهي ولم يمكن ان يعلم لما بحث عنه الطبيعي لان البحث عنه حينئذ يكون عبثا والتالي بط
فكذا المقدم وثانيا انه لو لم يمكن ان يعلم لما علمه الواجب تع والتالي بط لان الواجب تعالى عالم
بجميع الاشياء الغير المتناهية التي تقدر ان يوجدها ولو بطريق التعاقب ولانه لو لم يكن عالما
بها لما علم ذاته الذي غير متناه على الاطلاق وتثبت الملازمة الاولى بانه تع لو علم غير المتناهي لكان
معلوما لامتنع العلم والتالي بط لانه خلاف المفروض فكذا المقدم قال الشارح لكن قول المص
صدق اما اولا فلان علم شيء هو احاطة العالم به وتحديده ولهذا قال في الفصل السابع عشر من خامس
ما بعد الطبيعة ان حد العلم وغايته حد العلم وغايته ايضا ويؤيد هذا ما قال اوغسطنس كل ما يحاط
بالعلم يتناهى بعلم العالم فلو امكن ان يعلم غير المتناهي من حيث انه غير متناه لكان متناهيا وتناهيا والتالي بط
فكذا المقدم واما ثانيا فلان العقل اذا علم شيئا يصير عليه هذا الشيء كما قال المص في المتن السابع
والثلثين من ثالث النفس فلو علم غير المتناهي من حيث انه غير متناه لكان العقل المتناهي غير متناه والتالي
بط لانه لا نسبة بين غير المتناهي والمتناهي فكذا المقدم واما ثالثا فلان العقل لو علمه لكان بينهما نسبة

نسبة والتالي بط لانه لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي كما قال المص في المتن الثاني والخمسين
والثالث والخمسين والثالث والستين من اول الافلاك واذا علمت صدق قوله فاعلم ان غير المتناهي
يمكن ان يلاحظ بوجهين يلاحظ بالتجريد من حيث انه شيء وطبيعة مختصة بغير المتناهي بحيث لا يكون
لغيره وبهذا الوجه يعلم ويحاط غير المتناهي قال المص في المتن المائة والثلثين من اول الافلاك
غير المتناهي انما يحاط بوجه ما ويلاحظ بالتكرير اي من حيث انه غير متناه وغير المتناهي الملحوظ بهذا
الوجه اي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعلم لان علمه من حيث انه غير متناه انما يؤخذ منه جزء بعد
اخذ جزء ثم جزء بعد جزء الى غير النهاية وكل ما يعلم كذلك انما يعلم امتناهيا اي الذي يأخذه
هذا المعنى هو مراد المص حيثما قال في المتن السادس والستين من هذا الكتاب منها ان غير المتناهي
من حيث انه غير متناه لا يعلم ومن هذا يعلم اندفاع الايراد الاول فان الطبيعي يجب عليه ان يعلم معنى
غير المتناهي وطبيعته من حيث انها طبيعة واحدة متناهية ومتعلقة بالكمية ويجب عليه ايضا ان يعلم
انه من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يوجد فلا يكون بحثه عنه عبثا واندفاع الثاني ايضا فان الواجب
تع انما يعلم غير المتناهي دفعة وبوجه التناهي لا من حيث انه غير متناه لما قال اقوناس مفهوم غير المتناهي
يصدق على الكمي ومن خواص الكمي ان يكون اجزاؤه مرتبة فعلم غير المتناهي من حيث انه غير متناه هو علم
جزء من اجزائه بعد جزء وبهذا الوجه لا يمكن ان يعلم لانه كلما اخذ منه جزء بعد جزء ثم جزء بعد جزء ولم
جزء يبقى فيه اجزاء اخرى بعد المأخوذات لا محالة والواجب تع لا يعلم الامور الغير المتناهية بان يعلم
جزء بعد جزء لانه يعلم كلها دفعة لا بالتدريج فلا مانع من ان يعلمها وليس كونها محاطا ممكنا للواجب الغير
المتناهي ذاتا ووجودا منافيا لطبيعة غير المتناهي **في ان غير المتناهي هل يكون بمعنى الجزء ام بمعنى الكل**
ذهب قدماء الطبيعيين الى انه كل بالفعل لانه محيط بجميع اجزائه وكل محيط بجميع اجزائه كل بالفعل
لان الكل هو الذي ليس شيء له في خارجه فغير المتناهي كل بالفعل وتبعهم سقوطس ودرانوس
وكثيرون آخرون من المتاخرين ذكرهم ماستريس باسمائهم وذهب المص الى انه ليس كلا بالفعل
لان الكل والكامل على ما قال في المتن الرابع والستين اما متحدان بالكلية او متقاربان بالطبع والكامل
هو الذي له نهاية وما ليس له نهاية ليس بكامل فلما كان غير المتناهي بلا نهاية من الطرفين لا يكون كلا بالفعل
ولان غير المتناهي لا متعين لانه في معنى الهيولى والقوة وظاهر ان الكل بالفعل متعين فغير المتناهي ليس
بكل بالفعل بل هو مادة صورة الكم المتصل وكل بالقوة لا بالفعل كما قال في المتن الخامس والستين
وهو اولى ان يكون في معنى الجزء من ان يكون في معنى الكل كما استنتج في المتن الذي يليه ولانه انما يوجد
باخذ جزء بعد جزء وازدياد جزء بعد جزء وكما قال في المتن الخامس والخمسين لا يجوز ان يلاحظ
غير المتناهي كهذا الشيء كالانسان او البيت بل كما نلاحظ النهار ولعب المصارعة الذين ليس وجودهما
كالجوهر لكن يوجد كل منهما فرد ثم فرد والكل بالفعل ليس كذلك بل هو باق بجميع اجزائه فغير المتناهي
ليس بكل بالفعل ولهذا رجح قول پارمندس القائل بان الكل متناه على قول ملسوس القائل بان غير المتناهي

كلي وبان غير المتناهي لا يحصل من اجزائه المأخوذة مرة بعد اخرى ولا تب وبه اجزاؤه المأخوذة لانها لا تنفد
ولو اخذت بمرات غير متناهية وليس بينها نسبة وترتيب كما قال في المتن الخامس عشر من ثامن الثمانية ولهذا
قال في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة جميع اجزاء غير المتناهي يكون في الوسط على السوية وليس بينها
وبينه نسبة لان كل جزء يأخذ منه متناه وليس للمتناهي نسبة الى غير المتناهي كما قال في المتن
الثاني والخمسين من اول الافلاك والكل بالفعل يحصل من اجزائه المأخوذة مرة بعد اخرى وتساويه
مجموع اجزائه وله نسبة بينها وبينه فغير المتناهي ليس بكل بالفعل وغير المتناهي ليس بجزء
لشيء حقيقة لانه لو كان جزء الشيء لكان اما الشيء متناه وهو مستحيل بديهة او لشيء غير متناه وهو ايضا
ممتنع والا لكان هذا الغير المتناهي ايضا لكونه غير متناه جزء الغير متناه آخر الى غير النهاية واستحالته بينة وهو ايضا الغير متناه اخر منه
لكنه في معنى الجزء وكالجزء واذا كان الامر كما قرر يتضح ان يقال انه كل بالقوة فقط لانه في معنى الهيولى
لانه موجود بالقوة لا بالفعل كالهيولى ولما كان الهيولى جزء الكون غير المتناهي كمادة صورة المقدار وكلا
بالقوة كما قال في المتن الخامس والستين ويكون كونه في معنى الجزء اولى من كونه في معنى الكل اعترض
بانه لو وجد جسم غير متناه بالفعل ومعدود غير متناهية بالفعل لكان كل منهما كلا بالفعل وكاملا تاما
ولا يكون في معنى الجزء حقيقة لانه لا شيء من اجزائهما خارجا وغير داخل فيهما ولانه يوجد في كل منهما ما يمكن ان يوجد
في غير المتناهي لكن الجسم الغير المتناهي بالفعل موجود في الخارج عند بعض قدماء الطبيعيين والمعدودات
الغير المتناهية بالفعل ايضا موجودة في الخارج عند بعض آخر فيكون كل منهما كلا بالفعل وكاملا تاما ولا يكون
شيء منهما في معنى الجزء واجاب الشارح بان المقدمة الاستثنائية باطلة لانه لا يمكن ان يوجد غير متناه
بالفعل بل بالقوة كما سيجيء في ان غير المتناهي لا يمكن ان يقدر وان يتجاوزه شيء وليس فيه نسبة ولا
ترتيب قال المص في المتن الحادي والستين من سادس الثمانية ليس لغير المتناهي جزء يقدره لانه
لا يمكن ان يكون غير المتناهي من الاجزاء المتناهية متساوية كانت او لا متساوية لانه انما تقدر
بشيء واحد الاشياء التي تكون متناهية بالعدد او الكم المتصل متساوية كانت او لا متساوية
واشار في المتن الخامس والثلثين من هذا الكتاب الى ان غير المتناهي لا يتجاوزه شيء ويثبت عدم
امكان كون غير المتناهي مقدرا بان غير المتناهي لا يمكن ان يعلم انه كذا ذراع لا اكثر او كذا عدد لا ازيد
وكل ما يمكن ان يقدر يمكن ان يعلم انه كذا ذراع او كذا عدد لا ازيد فغير المتناهي لا يمكن ان يقدر ولان
التذريع حقيقة هو ان نجد مقدار كم متصل غير معلوم لنا بكم متصل آخر معلوم المقدار لنا والتعداد
حقيقة هو ان نجد كمية معدود آخر غير معلومة لنا بعدد معلوم لنا وهذا لا يمكن في غير المتناهي لان الكم المتصل
والعدد المعلومين لنا اللذين نريد ان نجد مقدار غير المتناهي بهما اما متناهيان او لا متناهيان لكنه
لا يمكن ان يكونا متناهيين لما قال المص في المتن الرابع والستين من سابع الثمانية لا يمكن ان يتجاوز
بمتناه امر لا متناه ولا يمكن ان يكونا لا متناهيين لانهما ليسا بمعلومين لنا لان غير المتناهي لا يعلم
والمتذرع والعاد يجب ان يكون معلوما حتى يمكن ان نعلم بهما مقدار المذروع والمعدود واما ان

انه لا يتجاوزه شيء فلان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا غاية ولا نهاية له وكل ما يتجاوزه شيء له غاية
ونهاية واما انه ليس فيه نسبة فلان النسبة على ما عرفه اقليدس في المقالة الخامسة هي اضافة كل
من المقدارين المتجانسين الى الاخر بالكمية وهي انما توجد بين المتناهيين فليس في غير المتناهي نسبة
واما انه ليس فيه ترتيب فلان الترتيب انتظام الاجزاء بالتقدم والتأخر بالنظر الى واحد منها وكما
قال اوغسطينوس الترتيب هو انتظام الاشياء المتساوية واللامتساوية في اماكنها المختصة بها
تصوير الدليل غير المتناهي ليس له ابتداء ونهاية وليس اجزاؤه منتظمة بالتقدم والتأخر الى شيء
واحد اول او اخير بل كلها تكون في الوسط على السوية كما قال المص في الفصل الثاني من ثاني ما بعد
الطبيعة وكل ما كان كذلك لا يكون فيه ترتيب فغير المتناهي لا يكون فيه ترتيب لكنه اعترض على هذا
بان الزمان غير متناه على رأي المص واكثر الفلاسفة لكن اجزاؤه منتظمة بالتقدم والتأخر فان بعضها
ماض وبعضها حال وبعضها مستقبل ففي الزمان الغير المتناهي ترتيب وبان حركات الافلاك
وادوارها غير متناهية على رأيه وفيها ترتيب متسق النظام دائما مثل الربيع والصيف والخريف والشتاء
غير متناهية عنده وهي مرتبة متسقة النظام دائما فغير المتناهي مرتب منتظم غاية الترتيب والانتظام
واجاب الشارح بان الزمان وحركات الافلاك يمكن ان يلاحظا بوجهين يلاحظان من حيث انهما غير
متناهيين على الاطلاق ويلاحظان من حيث تنتسب بعض اجزائهما الى شيء معين سواء كان موجودا
من افراد الانسان او شيئا آخر وهذا الشيء المعين يكون مقدما او مؤخرا بالنظر الى هذه الاجزاء فاذا
لوحظا بهذا الوجه الثاني يكون اجزاؤهما مرتبة فما يتقدم منها من هذا الشيء المعين يسمى ماضيا وما يتأخر منه
مستقبلا ويكون حركة الاشتية للافلاك ماضية والغدية مستقبلة بالنظر الينا واذا لوحظا من حيث انهما
غير متناهيين على الاطلاق ومن غير نسبة اجزائهما الى شيء اصلا اي لوحظا بشرط عنوان غير المتناهي
على الاطلاق فلا يوجد فيهما ترتيب اصلا فان يقول كما لا يكون لغير المتناهي من حيث انه غير متناه
اول وآخر كذلك لا يكون له قبلية وبعدية وتقدم وتأخر حتى لا يكون الجد اقدم من حفيده ولا الماضي من الحال
والمستقبل ولا الحال من المستقبل ولا حركات الساعات اكثر من السنين ولا ادوار القمر اكثر من ادوار زحل
في ان غير المتناهي هل يمكن ان يضم اليه او ينقص منه شيء او لا قال الشارح اعلم ان غير المتناهي الكمي المتصل
يمكن ان يلاحظ بوجهين الاول بحيث يكون غير متناه من الطرفين كما لو لوحظ خط غير متناه من طرفي المشرق
والمغرب والثاني بحيث يكون غير متناه من طرف واحد فقط كما لو لوحظ خط غير متناه من طرف المشرق
فقط متناه من طرف المغرب ثم قال اذا قلنا هل يمكن ان يضم الى غير المتناهي شيء نريد بهذا الشيء ما يكون
من نوع غير المتناهي مثلا اذا قلنا هل يمكن ان يضم الى خط غير متناه شيء نريد هل يمكن ان يضم خط آخر
ولو قلنا هل يمكن ان يضم الى عدد غير متناه شيء نريد بالشيء عددا آخر ثم قال بعض غير المتناهي يكون
غير متناه من كل وجه على الاطلاق وهو في كل جنس كالواجب تع ونحن لا نتكلم فيه ههنا وبعضها غير متناه من كل
وجه في جنس الاجسام كما لو وجد جسم غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا فانه على تقدير وجوده

لما كان غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا يحيط بجميع الاجسام والمقادير وبعضها غير متناه
من وجه فقط كما لو وجد خط غير متناه بالفعل فانه غير متناه بالطول فقط لا بالعرض والعمق اذ ليس له
عرض وعمق وغير المتناهي الكمي المتصل من كل وجه في جنس الاجسام لا يمكن ان ينضم اليه وان يؤخذ منه
شيء اما الاول فلانه لو انضم اليه شيء لانضم بالضرورة الى جزء ما منه لان الانضمام لا يمكن ان يكون
الا بان يتحد المنضم مع جزء المنضم اليه فلو انضم اليه لصار منتهى الجزء نهاية الجسم الغير المتناهي
المنضم اليه والتالي باطل لانه خلاف المفروض فكذا المقدم ولانه لو وجد جسم غير متناه بالفعل
طولا وعرضا وعمقا لاحاط جميع الاجسام والامكنة فلا يمكن ان ينضم اليه جسم ما من مكان ما لان كل جسم
ومكان محاط فيه ثم قال واما الثاني اي اما انه لا يمكن ان يؤخذ منه شيء اصلا فلانه لو اخذ منه جسم ما
لما امكن ان يتمكن في مكان ما ولو كان غير المتناهي غير متناه من وجه فقط ومن الطرفين كخط غير متناه من طرفي
المشرق والمغرب فلا يمكن ان ينضم اليه من طرفي عدم التناهي شيء والا لصار متناهيا والتالي باطل لانه
خلاف المفروض فكذا المقدم ويمكن ان ينضم اليه من جهات مغايرة لطرفي عدم تناهيه وان يؤخذ منه
واذا اخذ يبقى الجزء الآخر الباقي غير متناهيين من جانب ومتناهيين من آخر وان كان غير متناه من وجه
واحد فقط ومن طرف واحد فقط كخط ممتد من موضع معين الى طرف المشرق الى غير النهاية فيمكن
ان ينضم اليه من طرف تناهيه خط آخر متناه او غير متناه الى جهة المغرب وان ينضم اليه من سائر جهاته
خطوط آخر متناهية او غير متناهية ويمكن ان يؤخذ منه جزء ثم جزء الى غير النهاية مثلا لو كان الحركة
والزمان قديمين كما ذهب اليه اكثر الحكماء يكون السنون والشهور والايام الممتدة الى يومنا هذا غير متناهية
وينضم اليها الايام والشهور والسنون الآتية الى غير النهاية وينبغي ان يلاحظ غير المتناهي بالقوة
بالقياس الى هذا القسم لانه لما كان متناهيا بالفعل كذراع مثلا من جهة ما هو متناه يمكن ان ينضم اليه وينقص
منه شيء ومن جهة ما هو غير متناه لا يكون ذا اقول لتغيره الضم بما فسره تفسير بما هو اخص منه لانه
لو كان جسم لما كان غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا فكما لا يمكن ان ينضم اليه ماء آخر كذلك لا يمكن ان ينضم
اليه جسم آخر بسيطا كان او مركبا ومنه يعلم فساد ما قال في بيان الدعوى الاولى لان الانضمام لا يمكن
ان يكون الا بان يتحد المنضم مع جزء المنضم اليه فان الانضمام قد يكون باتحاد نوعي المنضم والمنضم اليه
وقد يكون مع تغايرهما كما اذا انضم ماء الى التراب وتراب الى الماء ولانه لا يمكن ان ينضم ويلحق الى الماء
المفروض غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا جسم من افراد الا من نوعه ولا من نوع آخر وكذا لا يمكن
ان ينضم الى الخط المفروض غير متناه في جهتي المشرق والمغرب خط آخر ولا جسم ما في جهتي عدم تناهيه
وكذا لا يمكن ان ينضم الى الخط المفروض غير متناه في جهة واحدة خط آخر ولا جسم في جهة عدم تناهيه
فتخصيصه باتحاد نوعي المنضم والمنضم اليه فاسد ثم قال الشارح ما قلنا كان بيانا لحال غير المتناهي
الكمي المتصل واما غير المتناهي الكمي المنفصل ففيه اختلاف قال بعضهم غير المتناهي بالعدد يمكن ان يزيد
وان ينقص لانه لو كان عسكران غير متناهيين وتقاتلا وقتل من احدهما مائة الف رجل فقد صار

صار ناقصا فهذا العسكر المطلوب الغير المتناهي بالفعل فرضا بهذا المقدار ولو جاء الى مدادهم
مائتا الف رجل فقد صار زائدا على ما كان اولا وما بقي فغير المتناهي بالعدد يصح ان يزيد وان ينقص
ثم قالوا ان الله تع قادر ان يخلق ملائكة غير متناهية فلو خلقهم ثم امات منهم مائة الف ملك ثم خلق
مائتا الف آخر يصير غير المتناهي ناقصا مرة وزائدا مرة اخرى قال الشارح لكن ينبغي ان يقال
غير المتناهي بالعدد يمكن ان يلاحظ من حيث انه غير متناه على الاطلاق ومن حيث تنتسب بعض اجزائه
الى شيء معين من افراد الانسان او غيره فلو وجد غير المتناهي في الخارج بالفعل لا يمكن ان يزيد او ينقص
من حيث انه غير متناه على الاطلاق ومن غير كون بعض اجزائه منسوبا الينا او الى شيء آخر ويمكن
ان يزيد وينقص من حيث نلاحظ بعض اجزائه منسوبا الينا او غيرنا اما الاول فلان معنى غير
المتناهي الملحوظ بعنوان غير المتناهي الذي لا اول له ولا آخر له والذي لا يكون شيء اكبر منه على ما
قال المص في المتن الثلثين بعد المائة من اول الافلاك غير منقسم ولان العدد كثرة متناهية كما
قال في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة ويلزم منه ان لا يكون كثرة غير متناهية وبين
ما قاله فيه في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة والفصل السادس من الحادي عشر منه وفي المتن
الرابع والاربعين من هذا الكتاب وقال لان العدد او المعدود وقابل العد وقابل العد يمكن ان
يتناهى بالعد ويكون له نهاية وبصورة الدليل هكذا ما لم يكن العدد كثرة غير متناهية فغير المتناهي
من حيث انه غير متناه لا يزيد ولا ينقص من ضم العدد اليه ونقصانه منه والمقدم حق فكذا التالي
لا يقال لما زاد هو ايضا وكلما نقص منه جزء ينقص هو ايضا فلو ازداد على غير المتناهي شيء يزداد
هو ايضا ولو نقص منه شيء ينقص هو ايضا والمقدم حق فكذا التالي لانا نقول هذا انما يصح في
الامور المتناهية لا في الغير المتناهية لان بين الجزء والكل في الامور المتناهية نسبة بحيث ينفد
الكل المتناهي بتضعيف جزئه وليس بين الجزء والكل في الامور الغير المتناهية نسبة بحيث ينفد
الكل الغير المتناهي بتضعيف جزئه ولو بمرات غير متناهية فكما لو زيد على كم متصل مائة نقاط لا يصير
الكم المتصل اكثر في معنى المتصل لانه ليس للنقطة والكم المتصل نسبة كذلك لو زيد على غير المتناهي
الملحوظ من حيث انه غير متناه لا يزيد غير المتناهي ويستبين هذا بيانا واضحا من التحقيق الآتي في معنى غير المتناهي صح

**هل يمكن ان يكون غير متناه ازيد من غير متناه آخر او اصغر او مساويا وهل يمكن ان يوجد غير متناهيين
او غير متناهيات ام لا** ذهب بعض علماء الاثنين الى شق الايجاب واثبتوه بانه على تقدير قدم
العالم يكون السنون والشهور والايام والساعات غير متناهية ويكون الساعات الغير المتناهية
لان اجزاء الساعات ازيد من اجزاء كل منها والايام الغير المتناهية ازيد من السنين والشهور الغير
المتناهيين لان اجزاءهما ازيد من اجزائهما والشهور الغير المتناهية ازيد من السنين الغير المتناهية
لان اجزاء الشهور ازيد من اجزاء السنين وكذا لو كان افراد الانسان غير متناهية لكان اصابعهم
ازيد منهم واشعارهم ازيد منهم ومن اصابعهم وصورة الدليل هكذا عدد اشعار افراد الانسان

الغير المتناهي محيط بوحدات يحيط بها عدد افراد الانسان الغير المتناهي وعدد اصابعها الغير المتناهي
وبوحدات اخرى غير متناهية وكل ما يحيط بما يحيطه اخر ونعيرا اعظم من الاخر لانه انما يكون الكل اعظم
من الاخر لانه انما يكون الكل اعظم من جزئه لاحاطته به وبسائر اجزائه فعدد اشعار افراد الانسان
الغير المتناهي اعظم من عدد افراده واصابعها الغير المتناهيين وذهب بعض آخر منهم الى ان غير
المتناهي من حيث انه غير متناه لا يكون اكبر او ازيد من غير متناه اخر ولهذا عرفه المص في اول
الافلاك بانه الذي ليس شيء اكبر منه واستدلوا عليه بان غير المتناهي من حيث انه غير متناه
ليس بمتناه وكل ما يكون شيء اخر اكبر او ازيد منه متناه لانه انما زاد وكبر منه الشيء الاخر
بنفد وينتهي هو فيه فغير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يكون شيء آخر اكبر او ازيد منه وتكلموا في هذا
بوجوه شتى لكن قال الشارح سأذكرانا وجهين منها الاول لاقوناس الذي كان يقول ان بعض
غير المتناهي غير متناه من كل وجه وبعضه غير متناه من وجه واحد فقط وغير المتناهي من كل وجه لا يمكن
ان يكون الا واحدا ولهذا قال المص في اول الافلاك ولما كان الجسم ممتدا في كل جهة لا يمكن ان يكون ما فوق
الواحد منه غير متناه ولو كان شيء غير متناه من وجه واحد فقط اي من جهة الطول لا مانع من ان
يكون امثال هذا الغير المتناهي كثيرا كما لو تخيلنا خطوطا غير متناهية في سطح غير متناه الطول متناهي
العرض فلو تكلمنا الغير المتناهي من كل وجه فلما لم يمكن ان يكون الا واحدا لا وجه لان يقال هل يمكن
ان يوجد غير متناه ازيد من غير متناه آخر او انقص ومساويا له ولو كان الكلام في الغير المتناهي
من وجه واحد فقط فهو على قسمين لانه ان كان النسبة بين غير متناه واحد وغيره من وجه واحد
كما فيما بين خط غير متناه وخط اخر غير متناه لا يكون احدهما ازيد من آخر وان كانت النسبة بين
خط واحد غير متناه وبين خطين اخرين غير متناهيين يكون اجزاء الخطين الغير المتناهيين
ازيد من اجزاء الخط الواحد الغير المتناهي فيكون الخطان الغير المتناهيان ازيد من الواحد الغير
المتناهي وكذا يجب ان يقال لو كانت النسبة بين سطح غير متناه وخط غير متناه لان السطح الغير
المتناهي مشتمل على خطوط غير متناهية قال اقوناس ويرى وقوع هذا في الاعداد ولان انواع الاعداد
الازواج غير متناهية وكذا انواع الاعداد الافراد وكثرة اعداد الازواج والافراد اكثر من اعداد
الازواج فينبغي ان يقال ان غير المتناهي من كل وجه ليس شيء آخر اكبر منه على الاطلاق وغير المتناهي
من وجه معين ليس شيء اكبر منه في هذا الوجه لكن يمكن ان يلاحظ شيء اخر اكبر منه في غير هذا الوجه
ينتهي هو من غير ... سبب هذا وقال الثاني ان عدم كون شيء اكبر او ازيد من غير المتناهي من
خواص غير المتناهي كما قال اقوناس وخواص غير المتناهي في اي موضوع وجد عدم التناهي
يلاحظ في موضوعات عدم التناهي لان غير المتناهي عرض وكل عرض يلاحظ خواصه في موضوعه
فعدم كون شيء اكبر او ازيد من غير المتناهي يلاحظ في موضوعات عدم التناهي قال الشارح وهذا
الدليل لو انتج شيئا لانتج ايضا ان يكون انسانا ان اكبر ناطقا من انسان واحد ولهذا

ولهذا اظن ان غير المتناهي ينبغي ان ينقسم بوجه آخر الى قسمين بان يلاحظ غير المتناهي اولا وبالذات
ومن حيث انه غير متناه وبان يلاحظ باجزائه مفصلا اي بان يلاحظ جزء بعد جزء واجزاؤه
الملحوظة كذلك متناهية لان كل ملحوظ كذا متناه يمكن ان يلاحظ بعده اخر كما استفيد مما قال
المص في المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب واذا تقدم هذا اقول ان وقعت النسبة بين
غير المتناهيات الملحوظة بالذات ومن حيث انها غير متناهية بالذات متصلة كانت او منفصلة لا يصح
ان يقال ان واحدا منها ازيد او انقص من آخر وان وقعت بين غير المتناهيات الملحوظة باجزائه يعني
ان وقعت النسبة بين اجزائها الملحوظة مفصلا يمكن ان يكون غير متناه ازيد او انقص من غير متناه
آخر مثلا لو كان افراد الانسان والفرس والبقر غير متناهية بالفعل فان نسب مجموع افراد الانسان
الغير المتناهية الملحوظ من حيث انه غير متناه بالذات الى مجموع افراد الفرس وافراد البقر الغير
المتناهيين الملحوظ من حيث انها غير متناه بالذات لا يكون مجموع افرادهما الغير المتناهية من حيث
انها غير متناهية ازيد من مجموع افراد الانسان الغير المتناهية من حيث انها غير متناهية وان نسب
اجزاء مجموع افراد الانسان الغير المتناهية الملحوظة مفصلا يكون اجزاء مجموع افراد الفرس
والبقر واحادهما من حيث انها لوحظت كذلك ازيد من اجزاء مجموع افراد الانسان اما الاول
فلانه اذا لوحظ مجموع افراد الانسان الغير المتناهية بالفعل وبالذات ومن حيث انها غير متناه
بالفعل فلا يخلو اما ان يحيط بجميع الوحدات الممكنة التعقل اولا لا يمكن ان لا يحيط بجميعها لانه لو لم يحط بها
لما كان غير متناه بل كان له جزء اخير ووحدة اخيرة يمكن ان ينضم اليه اجزاء ووحدات غير حاصلة فيه والتالي بط
فكذا المقدم فيحيط بجميع الوحدات الممكنة التعقل فمجموع افراد الانسان الغير المتناهية الملحوظة بالذات
ومن حيث انه غير متناه يكون مشتملا على وحدات ممكنة التعقل بقدر ما يشتمله مجموع افراد الفرس
والبقر الغير المتناهي الملحوظ بالذات ومن حيث انه غير متناه والا اي وان لم يكن مشتملا بقدر ما يشتمله
مجموع افراد الفرس والبقر وكان في هذا الجميع وحدات لا يمكن ان توجد في مجموع افراد الانسان
الملحوظ بالذات ومن حيث انه غير متناه لما كان محيطا بجميع الوحدات الغير المتناهية الممكنة
التعقل والتالي بط لما ثبت انه محيط بجميعها فكذا المقدم وايضا يوجد في مجموع افراد الانسان
الغير المتناهية بالفعل جميع الاحاد الممكنة التعقل الغير المتناهية والا لم يكن غير متناه فيوجد فيه
جميع الاعداد وجميع انواع الاعداد الممكنة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يزيد عليه مجموع
افراد الفرس والبقر الغير المتناهية بالفعل بعدد ما اصلا لانه مشتمل ايضا مثله على جميع انواع
الاعداد الممكنة التعقل الغير المتناهية بالفعل فان قلت يوجد جزء ما في مجموعي افراد الفرس
والبقر الغير المتناهيين بالفعل وحدات ازيد من الوحدات التي توجد في غير متناه واحد اي مجموع
افراد الانسان الغير المتناهية قلت هذا تدليس وتلبيس لانه انتقال من الاجزاء المتناهية الى
المجموع الغير المتناهي بالفعل لان لفظ الازيد والاكثر والاقل والزائد والكثير والقليل انما تستعمل

حقيقة في الاجزاء المتناهية والنسبة يكون بينها فيمكن ان يكون اجزاء غير متناهية ازيد واقل من اجزاء غير
متناه آخر كما مر ولا يكون بين المجموعات الغير المتناهية من حيث انها غير متناهية فلا يمكن ان يكون واحد منها
من حيث انه غير متناه بالفعل وملحوظ بهذا العنوان ازيد او اقل من الاخر وهكذا اذا قلت يوجد في مجموع
افراد الانسان الغير المتناهي اصابع اكثر من مجموع افراد الانسان الغير المتناهي واشعار اكثر بكثير من مجموع
افراد الانسان ومجموع اصابعهم الغير المتناهيين بالفعل تنتقل من الاجزاء المتناهية الى المجموع الغير المتناهي
وكون هذا كذلك ظاهر لان اصابع الانسان يكون اكثر من الانسان باضعاف تسعة والتسعة متناهية فتكون
النسبة بين الامور المتناهية وكذلك اشعاره يكون اكثر من الانسان مثلا بالف عدد والالف متناه
فتكون النسبة بين الامور المتناهية فانتقلت من هذين المتناهيين الى المجموع الغير المتناهي بالفعل
فاعطيت اياه حكمها وقلت مجموع الاصابع الغير المتناهي ازيد من مجموع افراد الانسان الغير المتناهي
ومجموع الاشعار الغير المتناهي ازيد من مجموع افراد الانسان ومن مجموع الاصابع الغير
المتناهيين وقد تبين آنفا انه لو ازداد بعض الاجزاء في غير المتناهي بالفعل لا يلزم ان يزداد مجموع
غير المتناهي بالفعل كما يلزم ان لو ازداد بعض الاجزاء في المتناهي بالفعل ان يزداد مجموع المتناهي
ومما ذكرنا تعرف انه لا يصح ان يقال ان احد المجموعين المنسوب الى الاخر من حيث ان كلا منهما غير متناه
بالفعل ازيد او انقص من الاخر وانما الزيادة والنقصان بالنظر الى الاجزاء كما مر وكذلك ينبغي ان يلاحظ
المساواة واللامساواة في غير المتناهي واظن ان المص اراد هذا المعنى كما قال في اول الافلاك
من ان غير المتناهي لا يكون فيه شيء اكبر منه وكما قال في المتن الثامن من الثالث عشر مما بعد الطبيعة ليس
ليس في غير المتناهي مساو ولا لامساو وهذا المعنى لاحظ افلاطون في كتاب فيلبوس حيث قال فيه
نضع المساوي والمساواة بعده والضعف وكل نسبة تكون بين عددين ومتصلين في جنس المتناهي
انتهى فانه لما وضع كل نسبة كائنة بين كل عددين وبين كل مقدارين متصلين في جنس المتناهي
علم منه انه لا نسبة عنده بين غير المتناهيين من حيث انهما غير متناهيين بالذات لا بالزيادة والنقصان
ولا بالكبر والصغر ولا بالمساواة وعدمها ولا بالضعفية وعدمها ثم قال الشارح ينبغي ان تعلم ان مراد
المص من الامور الغير المتناهية الواقعة في المتن السابع والثلثين والفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة
وفي مواضع اخر لا يمكن ان توجد امور غير متناهية معا اي امور غير متناهية من كل وجه فان الغير المتناهي
من كل وجه اما غير متناه من كل وجه على الاطلاق وهو الواجب بالذات فقط لا غير كما مر واما غير متناه
من كل وجه من جهات الاجسام اي طولا وعرضا وعمقا وهو لو وجد لكان جسما واحدا فقط ولا يمكن
ان يكون كثيرا كما مر واما غير المتناهي من وجه واحد فقط اي طولا ومن جهتين فقط اي طولا وعرضا فيمكن
ان يكون كثيرا لو وجد لانه لو وجد سطح غير متناه طولا لا يمكن ان تخرج منه خطوط متوازية كثيرة غير
متناهية ويمكن ان يوجد سطح اخر غير متناه طولا ايضا **الفصل الثالث في انه هل يمكن ان يوجد في الخارج
غير متناه بالفعل متصلا كان او منفصلا وشدة** قال الشارح اعلم ان غير المتناهي بالقوة موجود في

في الخارج على ما ذهب اليه المص وتبعه سائر المشائين وينبغي ان يوضح ههنا ما لانه متناه بالفعل
لكنه يمكن ان ينقسم وينتقص الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان ينتهي الى حد لا يمكن انقسامه وانتقاصه
بعد كالكميات المتصلة ويمكن ان يزيد كذلك كالاعداد العارضة بالمعدودات المادية الحاصلة من
التقسيم واما غير المتناهي بالفعل فاختلف الحكماء فيه فذهب المص وتابعوه الى انه لا يمكن ان يوجد
في الخارج وذهب بعض القدماء الى انه يمكن بل الى انه وجد ونقل عنهم المص في المتن الحادي
والثلثين والثاني والثلثين او ثلثة منه ثم ردها في المتن الثالث والسبعين وقد يستدل
على رأيهم ايضا بانه ان وجد غير متناه بالقوة يلزم ان يوجد بالفعل لان غير المتناهي بالقوة يجب
ان يخرج الى الفعل والا لكان عبثا لانه مشهور بين الخواص بل العوام ان القوة التي لا تخرج الى
الفعل باطلة حتى قال المص في المتن الثالث والثلثين من اول الافلاك ان الكفش الذي لا يلبس
عبث لكن المقدم حق فكذا التالي وبانه كما وجد موضوع بعض العوارض في الخارج يجب ان يوجد فيه
العوارض ولو بطريق التعاقب كما انه لما وجد الانسان في الخارج وجد فيه المتعجب والضاحك
والمتكلم لكن موضوع المتناهي بالفعل وغير المتناهي بالفعل الذي هو الكم كما قال المص في المتن الخامس
عشر من اول الثمانية موجود في الخارج فيجب ان يوجد فيه المتناهي بالفعل وغير المتناهي بالفعل
وايضا اذا وجد حال من احوال موضوع فيه يجب ان يوجد فيه حاله الاخر ايضا لكن قد وجد حال
المتناهي في الكم فيجب ان يوجد فيه حال غير المتناهي ايضا وبانه يوجد بالفعل في كل كم متصل اجزاء
متناسبة لما قال المص في الفصل الثالث عشر من اول ما بعد الطبيعة الكم المتصل قابل الانقسام
الى الاجزاء التي توجد فيه وينقسم الى المتناسبة كما مر في هذا الكتاب ولما قال بوجودها فيه علم
انها توجد فيه بالفعل لان عبارة توجد فيه على الاطلاق انما تستعمل في الوجود بالفعل لا في الوجود
بالقوة ولو اراد بوجودها فيه وجودها بالقوة لقيده بها وقال توجد بالقوة فيه والاجزاء المتناسبة
الموجودة بالفعل في كل كم متصل غير متناهية بالفعل لان الكم المتصل ينقسم اليها الى غير النهاية فالكم
المتصل غير متناه بالفعل وبان العالم والزمان لما كانا قديمين على رأي المص كما قال في ثامن الثمانية
وفي اول الافلاك والثاني عشر مما بعد الطبيعة يكون ابدان الانسان المتكونة والفاسدة بالتعاقب
في هذا الزمان الغير المتناهي المستمر غير متناهية بالتعاقب فيكون لكل واحد منها نفس ناطقة متميزة
عن كل نفس كل بدن آخر وكل نفس ناطقة باقية بعد خراب البدن وكل واحدة منها متميزة عن الاخرى
على ما هو رأيه على ما بين اكثر شراحه المحققين فجميع النفوس الناطقة الغير المتناهية الباقية بعد خراب
الابدان الغير المتناهية بطريق التعاقب موجودة الآن بالفعل في الخارج قال الشارح لكن الحق انه
لا يمكن ان يوجد غير متناه بالفعل في الخارج لا في الكم المتصل ولا في المنفصل ولا في الشدة لان
طبيعة الاشياء الطبيعية تتنفر عن غير المتناهي بالفعل طبعا قال المص في الفصل الاول من اول تكون
الحيوانات الطبيعة اعتادت ان تجتنب عن غير المتناهي لان غير المتناهي عديم الغاية والطبيعة

تطلب الغاية دائما وهكذا علم من هذا الكتاب وهو المتن الرابع عشر من اول الافلاك والمتون التي بعدها
اما انه لا يمكن ان يوجد كم متصل غير متناه بالفعل طولا كالخط او طولا وعرضا كالسطح ايضا او طولا انه ه
وعرضا وعمقا كالجسم التعليمي فلان كلا منها انما يوجد في الجسم الطبيعي فاذا لم يمكن ان يكون الجسم الطبيعي
غير متناه بالفعل لا يمكن ان يكون شيء منها غير متناه بالفعل ايضا لكنه لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل
لان كل جسم طبيعي يمكن ان يتحرك بالطبع لان الطبيعة مبداء الحركة ولا يمكن ان يتحرك جسم طبيعي غير متناه
بالفعل بالطبع لانه مالئ لجميع الامكنة ~~لا يمكن ان يتحرك من مكان الى آخر ولانه~~ وكل مالئ لجميع الامكنة
لا يمكن ان يتحرك من مكان الى اخر ولان الجسم الغير المتناهي اما بسيط او مركب فان كان بسيطا او مركبا
فيجب ان يكون كل جزء من اجزائه او لا اقل جزء منها غير متناه بالفعل والا لما كان المركب غير متناه بالفعل
فان كان كل جزء منها غير متناه بالفعل لوجدت اجسام كثيرة غير متناهية بالفعل وهو محال وان كان
جزء منها غير متناه بالفعل لما امكن ان يتحرك بالحركة المستقيمة لان الاجسام البسيطة المتحركة بالحركة
المستقيمة اما ثقيل مطلق كالتراب او مضاف كالماء او خفيف مطلق كالنار او مضاف كالهواء
فان كان هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل ثقيلا مطلقا او خفيفا مطلقا لكان متناهيا لانه ح يكون مكانه
متناهيا لان المكان الاسفل الذي يتحرك اليه الجسم الثقيل والمكان الاعلى الذي يتحرك اليه الخفيف ضدان
والمكان الاسفل متناه لانه وسط العالم وكذا الاعلى لانه اذا كان احد الضدين متناهيا يجب ان يكون
الاخر ايضا متناهيا وكذا المكان المتوسط بين الاسفل والاعلى متناه لانه محدود بهما وكل جسم يكون
مكانه متناهيا متناه فلو كان هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل ثقيلا مطلقا او مضافا او خفيفا مطلقا
او مضافا يكون متناهيا فيكون لا متناهيا ومتناهيا وهو محال بديهة ولا بالحركة المستديرة لانه لو اخرج
من مركز هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل خطان مستقيمان غير متناهيين كانت المسافة الواقعة بينهما
غير متناهية فلا يمكن ان يتحرك هذا الجسم بحركة مستديرة بحيث يجيء احد هذين الخطين الى محل الاخر
لانه اذا تحرك جسم بحركة مستديرة يجب ان يتحرك بحيث يجيء الخط المستقيم الخارج من مركزه الى محل
الخط المستقيم الاخر الخارج منه ايضا وهذا لا يمكن في الجسم الغير المتناهي بالفعل لان الخطوط المستقيمة
الخارجة من مركز هذا الجسم تكون غير متناهية بالفعل فتكون المسافة الواقعة بينهما غير متناهية
بالفعل لانه كلما ازداد امتدادهما من المركز يزداد المسافة والبعد الواقع بينهما ولما امتدا الى غير
النهاية بالفعل تكون المسافة الواقعة بينهما غير متناهية بالفعل ايضا واذا كانت المسافة والبعد
الواقع بينهما غير متناه لا يمكن ان يقطع بالحركة فلا يمكن ان يتحرك هذا الجسم المتحرك بحيث يجيء احد
الخطين المذكورين الى محل الاخر فلا يمكن ان يتحرك هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل الى غير النهاية
ومن هذا يستدل على استحالة كونه غير متناه بالفعل لو كان بسيطا ولما لم يمكن ان يكون جسم
طبيعي غير متناه لا يمكن ان يوجد كم متصل غير متناه بالفعل لانه انما يوجد فيه واما انه لا يمكن ان تكون
المعدودات غير متناهية بالفعل فيعلم مما ذكرنا لانه اذا لم يمكن ان يكون المتصل غير متناهية بالفعل لم

يلزم منه ان لا يكون المعدودات غير متناهية بالفعل لانه لو امكن ان توجد معدودات غير متناهية بالفعل كافراد
الانسان مثلا لامكن ان تجتمع ويحصل من اجتماعها كم متصل بالانضمام غير متناه بالفعل وقد علم استحالته
ويمكن ان يثبت استحالة عدم تناهيها بالفعل مادية او لا مادية بان يقال كل كثرة موجودة بالفعل يجب
ان يوجد في نوع معين لانه يستحيل ان يوجد شيء بالفعل ولا يكون داخلا في نوع معين ولهذا كنا نقول
مع المص في المتن الخامس والخمسين من هذا الكتاب لا يكون في جنس من الاجناس شيء لا يكون في نوع
هذا الجنس فلو وجد كثرة غير متناهية بالفعل لكانت في نوع معين ولكانت في نوع معين من انواع
العدد لا في غيره ولكنه ظاهر ان كل نوع من انواع العدد متناه بالفعل كما بينا مع المص في المتن
الحادي والاربعين وفي الفصل التاسع من الحادي عشر من الفلسفة الاولى وسببه ظاهر لان انواع
العدد تحصل بالوحدة الاخيرة فلو كانت للكثرة المذكورة وحدة اخيرة لكانت غير متناهية ومتناهية
بالفعل معا والتالي ظاهر الاستحالة فكذا المقدم ثم قال وسنح لي دليل دال على استحالة كون المعدودات
لا سيما اللاهيولانية غير متناهية بالفعل واقدم اولا ان الملائكة لما كانت مجردة عن الهيولى لا تمايز
بالعدد فقط بل بالنوع ايضا كما اتفقنا في المتن الرابع عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة والمتن
الثامن والعشرين من سابعه وثانيا ما قال في المتن العاشر من ثامن الثمانية من ان انواع الاشياء
تكون كالاعداد التي يكون احدها اكمل من الاخر بالذات واذا تقدم هذا فاقول لو وجدت ملائكة غير
متناهية بالفعل يكون احدها اكمل من الاخر بالذات وهذا من اخر وهلم جرا الواجب ان يوجد في هذه
السلسلة نوع اكمل بالذات بكمال غير متناه والتالي باطل لان شيئا مما سوى الواجب تع لا يكون اكمل
بالذات بكمال غير متناه قال وان منع الملازمة وقيل لا يلزم ان يوجد في السلسلة المذكورة نوع اكمل
بالذات بكمال غير متناه بالفعل على تقدير وجود ملائكة غير متناهية موصوفة يكون واحد منها اكمل
بالذات من آخر وهذا من آخر الى غير النهاية بل هو اكمل بكمال متناه محدود كما يقول البعض وان تمسك كما زعم
كلامك بما قال اقوناس يمكن ان تتعقل تعقلا حسنا كميا غير متناه بحيث لا يكون غير متناه بالذات
كالواجب تع اقول الكم الغير المتناهي عرض والعرض لا يمكن ان يصل الى كمال الجوهر ولهذا لا يكون
غير متناه بالذات والكمال والنوع المذكور فيما نحن جوهر عقلي وهو على تقدير وجود ملائكة
غير متناهية موصوفة يكون واحد منها اكمل بالذات من الاخر وهذا من اخر وهلم جرا الى غير النهاية
يلزم بلا ريب ان يوجد اكمل بالذات بكمال غير متناه فقولك بل هو اكمل بكمال متناه محدود كذب
لانه كامل بلا نهاية على ~~[illegible]~~ التقدير المذكور وغير المتناهي لا يحد واما انه لا يمكن ان توجد كيفية
غير متناه شدته بالفعل فلانه لو امكن ان توجد فلتوجد شدة حرارة غير متناهية بالفعل فح نقول
اما هي بمرتبة لا يمكن ان تشتد بعدا او هي بمرتبة يمكن ان تشتد بعد فان كانت بمرتبة لا يمكن ان تشتد
بعد فتكون متناهية لانها لما كانت بمرتبة لا يمكن ان تشتد بعد لا يمكن ان يؤخذ منها شيء مؤخر من شيء
دائما وغير المتناهي بالفعل هو الذي يمكن ان يؤخذ منه شيء مؤخر من شيء دائما وان كانت بمرتبة

يمكن ان تشتد بعد فيكون متناهية ايضا لان الزمان تزداد وغير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يزداد
وبعد ايراد هذه الادلة على استحالة وجود غير المتناهي بالفعل شرع الى ابطال الادلة المورودة قبل
لاثبات وجوده فقال اما الدليل الاول القائل بانه ان وجد غير متناه بالقوة يوجد غير متناه
بالفعل لان ما بالقوة يخرج الى الفعل والا لكان عبثا فقد رده المص في المقالة السابع والخمسين بان
من القوة ما يخرج الى الفعل بالتمام كقوة هذا الخشب بان يكون سريرا فانها تخرج الى الفعل بالتمام اذا صنعه
النجار سريرا ~~فانها تخرج الى~~ بالفعل ومنها ما لا يخرج اليه بالتمام بل شيئا بعد شيء تدريجا كقوة
الهيولى الاولى القابلة لخروج الصور الغير المتناهية بالتعاقب منها وغير المتناهي بالقوة غير
متناه بالقوة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فلا تخرج الى الفعل بالتمام وانما يخرج اليه شيء بعد
شيء ولا يخرج جميعها اليه فلا يلزم ان يوجد جميعه غير متناه بالفعل فلا يلزم ان تكون عبثا وانما يلزم هذا
لو لم يخرج منها شيء ما الى الفعل او كان من شانها ان يخرج جميعها معا ولم يخرج وليس كذلك واما الدليل
الثاني فيدفع بان المتناهي وغير المتناهي بالفعل ليسا باحوال الكم بوجه واحد لان المتناهي من احواله
العارضة له بان يوجد فيه بالفعل وغير المتناهي بالفعل ليس كذلك بل انه من احواله بمعنى انه لو فرض
عروضه لشيء ما عرض الا للكم لان القابل للانقسام والامتداد على الاطلاق هو الكم لا غير ولهذا قال
بعضهم لو وجد غير المتناهي لوجد في الكم ومنه يعلم دفع ما قيل فيه وايضا اذا وجد حال من احوال
موضوع فيه يجب ان يوجد فيه حاله الاخر ايضا واما الدليل الثالث فقال كثير من متاخري علماء اللاتين
في دفعه بعد ان حكموا بان الاجزاء المتناسبة والنقاط ايضا غير متناهية بالفعل في الكم المتصل ان
تلك الاجزاء ليس بعضها متميزا عن بعض آخر بالذات بل بالمحيطية والمماطية ولهذا ليست بموجودات
كاملة بل ناقصة لا كاملة فليس بغير مناسب ان تكون غير متناهية بالفعل اقول هذا ليس دفعا له بل
تسليما لوجود غير المتناهي بالفعل في الاجزاء المتناسبة فالحق ان يقال ان الاجزاء المذكورة ليست
موجودة بالفعل بل الموجود بالفعل هو الكم المتصل الكلي وانما هي موجودة بالقوة بمعنى ان الكم المتصل
قابل لان ينقسم اليها واذا انقسم بالفعل توجد بالفعل لكن لا يمكن انقسامه اليها بحيث يخرج جميعها الى
الفعل حتى يلزم ان تكون غير متناهية بالفعل اذ لو امكن لزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى واللازم باطل
فكذا الملزوم واما الدليل الرابع فدفعه ابن رشد القرطبي في اوائل تهافت التهافت للفلاسفة بان وضع
نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد غير معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم
وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد وواحدة بالصورة
بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ كان قد يوجد مشارك له
في ذلك الوصف غيره وانما يفترق من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له على انها موجود
بالفعل اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت اجساما او غير اجسام ولا نعرف احدا فرق بين ما له
وضع وما ليس له وضع في هذا الا ابن سينا فقط واما سائر فلا اعلم احدا منهم قال بهذا القول ولا يلايم

ولا يلايم اصلا من اصولهم فهي خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما او غير جسم
لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور بما اعتادوا
سماعه من امر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء
مثل الكل اعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له
بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكما يكون الجزء والكل لا نهاية
له بالفعل فيكون الجزء والكل لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وقال الشارح ذكر العلماء
في دفع الدليل الرابع اجوبة كثيرة نقلتها في الفصل التاسع من البحث السادس من كتابي في الاحوال الثلث
للنفس الناطقة ولا اذكر شيئا منها ههنا فان شئت ان تطلع فارجع اليه وانما اذكر ههنا جوابين عن
احدهما الاكوناس قال في الفصل الحادي والثمانين في كتابه المسمى بمقابلة الملل وفي تعليقه في مقابلة
ابن رشد واتباعه من علماء اللاتين انا لا نعلم يقينا ما كان يقول ارسطوطاليس في الجواب عن الدليل
المذكور لانه قد ضاع بعض كتبه المتعلقة بما بعد الطبيعة التي كان يبحث فيها عن الصور المجردة عن المادة لان
البحث عن الصور المادية القابلة لان تتجرد عن المادة من وظائف ما بعد الطبيعة لكن العالمين بقوانين
ارسطوطاليس يقدرون ان يجيبوا عن الدليل المذكور على مقتضى قواعده ويقولوا ان ارسطوطاليس انما يتكلم
في الكتاب الثالث من الثمانية وفي اول الافلاك وفيما بعد الطبيعة لغير المتناهي الكمي المتصل والمنفصل
الملحوظ في الاجسام الطبيعية الهيولانية المكانية فانكر وجوده بالفعل فيها في الكتب المذكورة ولا ينكر
عدم تناهي الاشياء اللاهيولانية التي لا مكان لها ولا وضع فلما كانت النفوس الناطقة مجردة
بعد خراب الابدان ولم يكن لها مكان قاس ارسطوطاليس قياسا صحيحا انها غير متناهية بالفعل
وان وقع في كتاب من كتبه سلب عدم التناهي بالفعل عن الاشياء اللاهيولانية كما وقع في بعض
كتبه لا سيما في الفصل التاسع من الحادي عشر مما بعد الطبيعة ينبغي ان يقال ان مراده من هذه الاشياء
هي الصورة العددية الفيثاغورسية والمثل الافلاطونية قال الشارح ولو تكلمت لهذا في الفصل التاسع
من البحث السادس في كتابي في الاحوال الثلث للنفس الناطقة ثم قال وثانيهما هو ان المص ذهب الى ان
النفوس اللافاسدة الانسانية تنتقل من ابدان الى ابدان اخر ومنها الى آخر كما ذهب استاذه افلاطون له اليه صح
ايضا والى انها قديمة وكثيرة متناهية تتنزل بالدور الى بدن ثم بدن انساني ويدوم النوع الانساني
بها قال وقد فصلنا هذا في الفصل الثالث من البحث الثالث من كتابنا في الاحوال الثلث للنفس
وفي شرحنا للكتاب الثالث في النفس **الفصل الرابع في انه هل يمكن ان يوجد الواجب تع كما متصلا او
او منفصلا او كيفا شديدا غير متناه بالفعل اولا** ذهب كثير من متكلمي اللاتين كاوخامس وغرغوريس
وهيرو ونمس قالوا لشيء آنيا فاعوا ويذهبوا الى انه تع قادر ان يخلق امرا غير متناه بالفعل ان شاء
لكنه لم يشاء فلم يخلقه ولهذا لا يوجد ولو شاء لخلقه فوجد وقال اكثرهم ان وجود غير المتناهي بالفعل
مشتمل على التناقض فلا يمكن ان يوجد بقدرة الله تع والى هذا الرأي ذهب التوماس قوناس جميع

الثوسيتين ونحوهما وبعض اتباعه وشارح وقال بعض من هؤلاء ان ارسطو يمكن ان يكون على هذا
الرأي فانه وان لم يذكر قدرة الله تع المطلقة لكنه ذهب الى ان وجود غير المتناهي بالفعل محال قال
الشارح لكن ينبغي ان تعلم ان عدم وجود غير المتناهي بالفعل ليس من نقصان قدرته تع لانه لايمكن ان
لا يوجد بها شيء بل من عدم قابلية غير المتناهي بالفعل وسائر المحالات للوجود لانه لايمكن ان يكون الانسان
مثلا ناطقا ولا ناطقا معا وان يكون النار حارة ولا حارة معا وكذا ان يوجد غير المتناهي بالفعل
وان لا يوجد معا ولهذا قال بعضهم انه لا ينبغي ان يقال ان الله تع لا يقدر ان يوجد المحال بل ان يقال
المحال لايمكن ان يوجد بقدرته تعالى حتى يعلم من التعبير ان الامتناع ليس الا من قبل المستحيل قال وذكروا من قبيل استتبع بلامهم
ادلة كثيرة على ابائه غير المتناهي بالفعل عن ان يوجد وفتشها بعضهم وردها ليرى الادلة التي
استدل بها عليه قوية وانا لا اذكر الا ما يحملني مصدقا اياه فاقول غير المتناهي شيء متعاقب بالذات
وكل ما هو متعاقب بالذات لا يمكن ان يكون كلا موجودا بالفعل وباقيا مجتمعا فغير المتناهي لا يمكن ان يكون
كلا موجودا بالفعل وباقيا مجتمعا لكن لو وجد بالفعل لكان كلا بالفعل معا وباقيا والتالي باطل فكذا
المقدم وهذه المقدمات صادقة كلها اما الصغرى فلان ماهية غير المتناهي هي التي يمكن ان يؤخذ منه
جزء ثم جزء وهلم جرا الى غير النهاية وكل ما هو كذلك شيء متعاقب بالذات فغير المتناهي شيء
متعاقب بالذات ولهذا قال المص في المتن الثامن والخمسين غير المتناهي ليس امرا كلا موجودا
كهذا الانسان او هذا البيت الكليين الموجودين بالفعل بل كالنهار ولعب المصارعة اللذين
ليس وجودهما باقيا كالجوهر بل ان يوجد من كل منهما فرد ثم فرد دائما وقال في المتن السابق عليه
غير المتناهي ليس موجودا بالقوة كما ان النحاس صنم بالقوة بل كما ان النهار ولعب المصارعة
يوجدان بسبب انه يوجد فرد ثم فرد منهما دائما كذلك غير المتناهي انتهى واما الكبرى فظاهرة
في الزمان والحركة فان الماضي والحال والاستقبال والحركة الماضية والحالية والاستقبالية
لا يمكن ان توجد وتبقى معا فكما انه لا يصدق ان يقال ان جميع الازمنة والحركات يمكن ان توجد معا
كذلك لا يصدق ان يقال يمكن ان يوجد بالفعل معا ملائكة غير متناهية بالفعل او هو ادم غير متناهية
بالفعل وايضا لو وجد غير متناه بالفعل لقيل انه هذا الشيء كما ان فرد الانسان والبيت يقال على كل منهما
ان كلا منهما هذا الشيء والتالي باطل لانه ينكره المص فكما انه لايمكن ان توجد جميع الايام بالفعل
معا كذلك لا يمكن ان توجد بالفعل مجموع الملائكة الغير المتناهية او مجموع افراد الانسان الغير المتناهية
معا والمتكلمون المقابلون لهذا الرأي قد اخطأوا لان ملاحظة طبيعة غير المتناهي بملاحظة بسيطة
كامر كلي وتصوره بوجه التناهي وكون هذا الكلي التام موجودا في الخارج بالفعل متغايران
فانه يمكن ان يلاحظ بملاحظة بسيطة طبيعة مجموع الزمان لكنه لا يمكن ان يوجد بالفعل في الخارج
فملاحظة المتكلمين بملاحظة البسيطة غير المتناهي كامر تام كلي صحيحة لكن حكمهم بانه يمكن ان يوجد
في الخارج بالفعل مجتمعا خطأ وفاحش ثم قال بعض المتأخرين الذاهبين على ما ذهبنا لم يسعوا

لم يسعوا في اثبات دعواهم بدليل قوي كما سعينا بل سعوا في تزييف ادلة الخصوم وابطالها
فقط من غير ابطال دعواهم واقامة دليل قوي على خلافها كما هو عادتهم لكن هذا امر غير مقبول
عند الحكماء بل كما يجب ان يبطل دليل الخصوم كذلك يجب ان يبطل دعواهم لانه لا يتم رأي
المبطل بمجرد ابطال ادلة خصمه اصلا اذ يقع كثيرا ان يكون الادلة المورودة باطلة ويكون الدعوى
صحيحة ومثبتة بادلة اخرى ولا بمجرد ابطال الدعوى من غير ابطال ادلتها فانه حينئذ يكون ادلة
الاثبات والابطال متعارضة فلا يصح ان يحكم بصحة احدهما دون الاخر بلا سند قوي لانه
ترجيح بلا مرجح قال ولما اثبتنا ما ذهبنا بدليل قوي يبطل به دعوى الخصوم رأينا ان نذكر ادلتهم
المورودة على دعويهم ثم نبطلها فنقول قد استدلوا اولا بان الله تع لما كان عالما بغير المتناهيات
فان شاء ان يوجدها يقدر ان يوجدها بالفعل لان علمه تعالى ليس اعم من قدرته التامة المطلقة
لكنه عالم بها باتفاق اهل الملل فان شاء ان يوجدها يقدر ان يوجدها فيكون وجودها بالفعل
ممكنا واجاب الشارح بان الملازمة في هذا الدليل غير مسلمة قولهم في اثباتها لان علمه تع الخ مسلم
بمعنى ان علمه تعالى ليس اعم من قدرته التامة المطلقة بالنظر الى ذات الواجب تع وعدم كونه
عاجزا في ذاته تع لكنه مردود بالنظر الى التعلق بالمستحيلات فان علمه متعلق بها لا قدرته وسبب
هذا ظاهر فان الله تع اذا علم شيئا لا يتبدل ولا يتغير هذا الشيء في نفس الامر اصلا فلهذا
يمكن ان يكون غير المتناهيات وسائر المحالات معلومة له تعالى واما اذا تعلق قدرته به فيتبدل
فانه يوجد بالفعل في الخارج بعد ان لم يكن موجودا فيه فلا يمكن ان يتعلق بايجاد غير المتناهيات
وسائر المحالات لامتناع ذواتها عن الوجود واستدلوا ثانيا بان الله تع قادر ان يخلق في كل آن
من ساعة جسما او نفسا او ملكا وكل ساعة مشتمل على آنات غير متناهية فان خلق في كل آن
من الآنات جسما او نفسا او ملكا يكون المخلوقات غير متناهية بالفعل واجاب بان الله تع قادر
ان يخلق في كل آن متفرق جسما او نفسا او ملكا بل اجساما ونفوسا وملائكة بحيث لا يمكن ان يكون
آن من الزمان لا يقدر ان يخلق الله فيه شيئا واما ان يخلق في جميع الآنات المتتالية المجتمعة في ساعة
وزمان اشياء غير متناهية بالفعل بحيث يخلق في آن شيئا ثم شيئا آخر في الآن المتصل بالاول
بلا واسطة وهكذا الى غير النهاية فلا يتعلق قدرته كذلك لان آنا ما من الآنات ليس يتصل بآن آخر
اصلا بل كل آنين يوجد زمان على ما حققه المص في الرابع والسادس من الثمانية واستدلوا
ثالثا بان الله تعالى يعلم الاجزاء المتناسبة الغير المتناهية الموجودة في الكمي ويحفظها متصلة فيقدر
ان يفصلها لان اتصالها ليس ذاتيا لها فان شاء فصلها وفصلها بالفعل يكون تلك الاجزاء
والنقاط المفصولة غير متناهية بالفعل واجاب بان الملازمة مردودة بالنظر الى الاجزاء الكمي
لانها لو انفصلت كلها بالفعل لصدق على كل منها انه غير قابل للانقسام اصلا على ما دل عليه هذا
الدليل وقابل للانقسام الى غير النهاية لان كل جزء

من اجزاء الجسم المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية كالكل على ما هو متفق عليه بيننا وبين المستدلين
بالدليل المذكور والنقاط يمكن ان تنفصل وتوجد بالفعل مفصولة لان الخط ليس مركبا منها حتى
تنقسم اليها ولانها نهايات الخطوط باتفاق جميع العلماء فلو انفصلت ووجدت في الخارج يلزم
ان لا تكون نقاطا لانها حينئذ لا تكون نهايات لخط ما واستدلوا رابعا بان قوة الواجب تع غير
متناهية على الاطلاق وكل قوة يتنوع بمتعلقه وفعله على ما قال المص في الملتقى الثاني والعشرين
من ثاني النفس فقوة الواجب يتنوع بمتعلقات وافعال غير متناهية فان اراد يقدر ان يخلق
هذه المتعلقات والافعال الغير المتناهية واجاب بان كون قوة الله تع غير متناهية على الاطلاق مسلم
لكن لا لانه يمكن ان يوجد بها افعال ومخلوقات غير متناهية بالفعل لان هذا امر ممتنع بالذات لا يمكن
ان يخلق بل لانه يمكن ان تتعلق بكل من الممكنات ولا يمكن ان ينتهي تعلقاتها بحيث منها وتنقطع فيه بل
يمكن ان تتعلق بالكبير ثم بالاكبر وباصغر ثم باصغر ثم باصغر دائما الى غير النهاية بمعنى لا تقف عند
حد وما قيل ان الله تع قادر ان يوجد مخلوقا كبيرا بحيث لا يقدر ان يخلق اكبر وكذلك يقدر ان يوجد
مخلوقا صغيرا بحيث لا يمكن ان يخلق اصغر منه كما قال اوراوليس وقرآندس وتبعهما [illegible]
فكاذب لانه يلزم منه عجز القدرة الالهية الغير المتناهية على الاطلاق واستدلوا خامسا بان الله تعالى
يقدر ان يخلق في هذا الآن جميع ما يقدر ان يخلق في هذا الآن وهذه القضية بديهية الصدق لا يمكن انكارها
بوجه ما والا لما قدر الله ان يخلق في هذا الآن شيئا من الاشياء التي كان يقدر ان يخلقها في هذا الآن
وهذا تناقض ظاهر والله تع يقدر في هذا الآن ان يخلق موجودات غير متناهية فالله يقدر ان يخلق في هذا
الآن موجودات غير متناهية اجاب اصحاب الرأي الحق بان القضية القائلة بان الله تع يقدر ان يخلق في هذا
الآن جميع ما يخلق يقدر ان يخلق في هذا الآن ليست بصادقة بل هي تخديع لانتقال من القوة انفرادا
الى الفعل جمعا والدليل منقوض بان يقال زيد مثلا يقدر في [illegible] ان يفعل في هذا الآن جميع ما
يقدر ان يفعل في هذا الآن مثلا ان يقعد ويقوم ويتحرك ويسكن ويتكلم ويسكت ويأكل ولا
يأكل في هذا الآن وزيد يقدر في هذا الآن ان يفعل جميع افعاله المذكورة وامثالها ويلزم ان ينتج على رأيهم
زيد يقعد ويقوم ويتحرك ويسكن ويتكلم ويسكت معا وان يأكل ولا يأكل في هذا الآن وهذا ظاهر
البطلان في نفس الامر وعندهم فقولهم الله تع يقدر في هذا الآن ان يخلق هذا اليوم والغد وهذا الاسبوع
والاسبوع الذي بعد الاول وهذه السنة والف الاف سنين فالله تع يقدر ان يخلق في هذا
الآن اليوم والغد وهذا الاسبوع والاسبوع الذي بعد الاول وهذه السنة والف الاف
سنين هذا ظاهر البطلان ايضا وقد تم ترجمة شرح الكتاب الثالث بتوفيق الله تع وتيسيره وههنا
ولما لم يشرح الشارح الكتب الخمسة الباقية من الثمانية بل اختصرها واجملها ثم ههنا وعدنا في الديباجة
من شرح الكتاب في ضمن ترجمة الشرح الانور ليوآنس قوتينيوس وارجوا من الله تعالى ان يوفقني

ان يوفقني ان اترجم الكتب الخمسة الباقية واشرحها بعد هذا ترجمة وشرحا مطابقا للعبارة ولما هو مقصود
منها والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيد الانام
وعلى اله وصحبه الكرام

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا مجمل الكتب الخمسة الاخيرة من الثمانية للسماع الطبيعي لارسطوطلس اجملها آيوآنس قوتينيوس
الفره فرتيوس قال ساختصر هذا الكتاب الرابع والخمسة التي بعده اختصارا مفيدا لكن ينبغي ان بين والاربعة
اولا ربط هذا الكتاب بما سبق اقول قال المص في الملتقى الاول من الكتاب السابق لما تممنا ان نبحث
عن الحركة يجب ان نسعى لان نبحث ايضا عن الاشياء التي تكون لازمة لها وقال في الملتقى الثاني منه ولا يمكن
ان توجد الحركة بلا مكان وخلاء وزمان فظهر انه يجب ان نبحث عن هذه ايضا انتهى فلما بين فيه الحركة
وغير المتناهي يبين في هذا الكتاب المكان والخلاء والزمان فلهذا انقسم هذا الكتاب المشتمل على اربعة عشر
فصلا الى ثلثة اقسام يبحث في الخمسة الاول عن المكان وفي الاربعة المذكورة بعدها عن الخلاء وفي الخمسة
الباقية عن الزمان واما بحث اولا عن المكان ومن الخلاء لان الخلاء مربوط بالمكان وبحث عنه ايضا اولا
دون الزمان لان بين المكان وغير المتناهي الذي بحث عنه في الكتاب الثالث مناسبة عظيمة لانه كما ان
الجسم اما متناه بالفعل او غير متناه كذلك يجب ان يكون المكان لان الجسم المتمكن والمكان متلازمان ومثل
[illegible] المناسبة لا توجد بين الزمان وبينه ولان المكان مقدم عن الزمان بالطبع بل عن الحركة والجسم
المتمكن من حيث انه متمكن لانه يجب ان يوجد اولا المحل حتى يمكن ان يتمكن فيه الجسم ثم يتحرك من مكان الى المكان
آخر وعلى هذا وان كان يجب ان يبحث اولا عن المكان ثم عن الحركة لكن لما كان الحركة ماخوذة في تعريف الطبيعة
التي هي جزء الجسم الطبيعي الموضوع للسماع وللحكمة الطبيعية ناسب ان يقدم بحثها وبحث غير المتناهي التابع
لها عن بحث المكان الفصل الاول في ان البحث عن المكان من وظائف الحكيم الطبيعي وفي انه موجود
وفي ذكر ستة ادلة دالة على انه الشارح ادعى المص في اول هذا الكتاب انه يجب على الطبيعي ان يبحث
عن المكان ويعلم هل هو موجود اولا وما هو وكيف يكون كما بحث عن غير المتناهي واثبته اولا بانه
حال مشترك بين الاجسام الطبيعية فان الجميع يظنون ان الموجودات الخارجية في المكان كما يظنون تكون م
ان الاشياء التي لا توجد في الخارج كالخياليات الجسمية الغير الموجودة في الخارج لا توجد في مكان ما وثانيا
بان اقسم الحركات الذي يوجد في جميع الاجسام وفي الفلك الذي لا يتحرك بحركة طبيعية اخرى ويكون اقدم
من سائر الحركات بحيث لا يمكن ان يوجد حركة اخرى بدونها هي الحركة المكانية وهي لا يمكن ان توجد بدون المكان
فلما كان من وظائف الطبيعي ان يبحث عن الحركة كان من وظائفه ايضا ان يبحث عن المكان لكن يشكل ان يعلم
ماهيته لانا انما نعلم ماهية الاشياء بالانتقال من خواصها اليها لكن خواص المكان مختلفة حتى ان بعضها
تدل على انه الهيولى وبعضها على انه الصورة ولانا لم نجد من القدماء بيانا صحيحا له بل لم نجد من احد منهم

شبهة فيه لان من يشتبه في شيء يبتدي ان يشير له شيئا لكن لم احد اشارة له من واحد منهم وبعد ما تقدم
هذا شرع ان يبين في المتن الثالث البحث الاول اي هل المكان موجود ام لا ويثبت انه موجود في الخارج
ومغاير للاجسام المحاطة فيه باربعة ادلة قوية فاحتج اولا بتعاقب الاجسام الطبيعية فيه وقال انا
نشاهد شيئا مثلا جرة فيها ماء ثم انتقل منها وحصل فيها هواء ثم انتقل منها الهواء وحصل فيها دهن كان منه
وكل ما كان كذلك موجود في الخارج ومغاير للشيء الذي يحصل فيه وهذا هو المكان وبمثل هذا الوجه
اثبت في اول الثمانية وجود الهيولى ومغايرتها للصورة فان حاصل ما قال فيه انه يتبدل في شيء
واحد صور مختلفة بالكون والفساد وكل ما كان كذلك فهو امر موجود مغاير للصورة المتبدلة عليها
وهو الذي نسميه بالهيولى وثانيا بالحركة الطبيعية للاجسام الطبيعية الثقيلة والخفيفة الى امكنتها وقال
المكان شيء تتحرك الاجسام الطبيعية البسيطة الثقيلة الى الاسفل منه والخفيفة الى الحيز الاعلى
منه بالطبع وكل ما يتحرك اليه الاجسام البسيطة الثقيلة والخفيفة بالطبع موجود في الخارج ومغاير
للاجسام المتحركة اليه فالمكان موجود في الخارج ومغاير للاجسام المتحركة اليه بل هو موجود بحيث يكون
له قوة تجذب الاجسام المناسبة له الى نفسه ومنه يستدل ايضا على كونه امرا موجودا متعينا بان المكان
الاعلى يجذب الى نفسه الاجسام البسيطة الخفيفة والاسفل الاجسام الثقيلة وكل ما كان
كذلك موجود متعين ومغاير للاجسام التي يجذبها الى نفسه فالمكان الاعلى والاسفل موجود متعين
ومغاير للاجسام التي يجذبها الى نفسه وثالثا بان المكان له انواع موجودة في الخارج وكل ما له انواع
موجودة في الخارج موجود في الخارج فالمكان موجود في الخارج ويثبت الصغرى بانا ننسب الى بعض الاجسام
انواع المكان ونقول ان هذا الجسم يميننا وذاك يسارنا وهذا فوقنا وذاك تحتنا وهذه الانواع
تكون بحيث يمكن ان تتبدل وهذا يمكن ان نلاحظ هذا في سائر الاجسام وفي الامور الرياضية التي
ليس لها مكان ما في الخارج لكن يمكن ان نلاحظها فوقنا او تحتنا او يميننا او يسارنا وانواع المكان
المنسوبة الى الاجسام الطبيعية لا تتبدل اصلا لان النار مائلة للفوق دائما والتراب للتحت دائما
فهذه الانواع بدون ان تكون موجودة في الخارج ورابعا بان الذين قالوا بوجود الخلاء يقرون بالضرورة
بان المكان موجود لان الخلاء ليس الا مكانا خاليا عن الجسم ومن ثمه يرى ان يصيب اسيودوس اذ عن
حيث قال في الخليقة كان الخليط اولا ثم خلقت الارض وسائر موجودات العالم انتهى كان الخليط
كان مكانا ومحلا للاشياء الممكنة ولو كان الامر كذلك يكون طبيعة المكان امرا عجيبا لانه كان موجودا
قبل جميع الاجسام ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان المكان يمكن ان يوجد بدون الاجسام لان المكان
لا يتغير وان فسدت الممكنات فيه والاجسام لا يمكن ان توجد بدونه وكل ما يمكن ان يوجد بدون
الاجسام وهي لا يمكن ان توجد بدونه فهو اقدم منها فالمكان اقدم منها فظهر مما ذكرنا ان المكان
موجود في الخارج ومغاير للاجسام المتمكنة فيه ثم شرع ان يبين البحث الثاني اي ماهيته
وذكر اولا ادلة ستة يبين بها اي شيء لا يكون المكان وهذه تدل على ان المكان ليس بموجود

بموجود فيثبت اولا انه ليس بجسم بان المكان ليس له طول وعرض وعمق وكل جسم له طول وعرض وعمق
فالمكان ليس بجسم ويثبت الصغرى بانه لو كان له طول وعرض وطول لكان جسما وتداخل الجسمان اي المكان والمتمكن
لوجوب تساويهما والتالي بط فكذا المقدم وثانيا انه ليس مقبلا للاجسام المتعاقبة فيه بانه لو كان كذلك
لكان مقبلا ايضا للنقطة والخط والسطح لان كل واحد منها يتعاقب عليه كالاجسام لانه اذا خرج الماء منه
ودخل فيه الهواء كذلك يخرج منه نقاط الماء وخطوطه وسطوحه ويدخل فيه نقاط الهواء وخطوطه
وسطوحه لكن لا يكون للنقطة مكان مغاير لها لانه لما وجب ان يكون مساويا للمتمكن لكان مكان النقطة شيئا
لا متجزيا كالنقطة لكن اللامتجزي اي النقطة ومكانه لا يمكن ان يتماسا لانه ليس لها نهاية والمكان يجب
ان يماس نهاية المتمكن اذا كان امرا موجودا فلا يمكن ان يكون للنقطة مكان ومقبل مغاير لها وبهذا الوجه
لا يمكن ايضا ان يكون للخط وللسطح وللجسم ايضا مكان مغاير لها وثالثا انه ليس امرا موجودا لانه لو كان
امرا موجودا لكان اما عنصرا او مركبا من اجزاء جسمية او لا جسمية لكنه ليس بشيء منها فليس بامر موجود
اما انه ليس بعنصر ولا مركبا من اجزاء جسمية فلانه لو كان عنصرا من العناصر او مركبا منها لكان جسما والتالي بط
لما مر فكذا المقدم واما انه ليس مركبا من اجزاء لا جسمية لان المكان ذو امتداد والمركب من الاجزاء اللا جسمية
ليس ذا امتداد فالمكان ليس بمركب منها ومنه يعلم انه ليس بامر لا جسمي ورابعا انه ليس بشيء موجود
فانه لو كان موجودا لكان اما علة او معلولا لكنه ليس بشيء منها فليس بموجود اما انه ليس بمعلول
فلما مر من انه لا يحتاج الى شيء من الاجسام واما انه ليس بعلة فانه ليس علة مادية ولا صورية لشيء لانه
لا يتركب منه جسم ما والعلة المادية والصورية يتركب منهما الاجسام فالمكان ليس بعلة مادية ولا صورية
وليس علة فاعلية لانه لا يفعل شيئا ولا علة غائية لانه لا يفعل شيء لاجله وخامسا انه ليس بشيء
موجود لانه لو كان موجودا لكان في المكان وكان المكان الثاني ايضا في المكان فيذهب الى غير النهاية والتالي بط
فكذا المقدم وهذا الدليل لزينون ذكره بطريق السؤال وسادسا انه ليس بموجود فانه لو كان موجودا
لنما وذبل بنماء الاجسام المتمكنة فيه وذبولها والتالي بط فكذا المقدم ويثبت الملازمة بان المكان مساو
للمتمكن وملاصق منه فاذا كبر المتمكن او صغر يلزم ان يكبر هو ويصغر والا لما كان مساويا قال المص في اخر هذا
الفصل فوجب من هذا ان لا يسال ما هو فقط بل ان يسال ايضا هل هو موجود

الفصل الثاني في البحث عن ماهية المكان واجمال المتن الثالث عشر الى الثالث والعشرين

لما اراد المص ان يشرع في البحث
عن ماهية المكان وكان لا ينبغي ان يكون طبيعة الشيء المبحوث عنه مبهما لا متعينا مشوشا قسمه اولا ليعلم
المبحث فقال بعض المكان مشترك وهو المحيط باجسام كثيرة كما ان الفلك مكان لافراد الانسان وسائر الاجسام
التي توجد تحته والتمكن فيه يكون بواسطة التمكن في المكان المخصوص كما قال مثلا انك تكون في الآن في الفلك
لانك في الهواء وهو في الفلك وتكون في الهواء لانك في الارض وكذلك تكون فيها لانك في هذا
المكان المخصوص والمكان المخصوص الجزئي هو الذي يحيط جسما واحدا فقط بالمساواة والمطابقة وكما
قال هو الذي لا يحيط الكثير الا اياك ومن هذا يعلم ان المكان المشترك يحيط المتمكن بواسطة المكان المخصوص

والمكان المخصوص يحيط بمتمكنه بالذات لا بالواسطة وبالمساواة والمطابقة والمبحوث عنه ههنا هو المكان المخصوص فيسأل ما هو فاستدل المص من جهة على انه الصورة بان المكان يحيط والصورة تحيط لانها تضبط الاجسام من السيلان وتحدد الهيولى الاولى والاعراض فالمكان هو الصورة لكن هذا الدليل فاسد مادة وصورة اما كونه فاسدا مادة فلان الاحاطة التي هي محمول في الصغرى والكبرى ليست بمعنى واحد لان احاطة الصورة احاطة داخلية واحاطة المكان خارجية فلا ينتج لعدم اتحاد الحد الاوسط واما كونه فاسد صورة فلان هذا الدليل من الشكل الثاني ولم يوجد فيه شرط انتاجه الذي هو اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب واستدل من جهة اخرى على انه الهيولى بان المكان غير محدود ولا متعين وتحدده وتعينه الاخر والهيولى غير محدودة ولا متعينة وتحددها وتعينها الاخر فالمكان هي الهيولى ويثبت الكبرى بانه اذا جردنا عن الكرة صورتها والعوارض فما بقي ليس الا هيولى غير محدودة ولا متعينة قطعا وتثبت الصغرى ايضا بان المكان ليس الا البعد المتخيل وهو غير محدود ولا متعين وانما يعينه المتمكن ويثبت هذا بعينه عن طرف افلاطون الذي يمكن ان يكون على هذا الرأي مستدلا بان المكان يطرح متمكنا ويقبل اخر وكل ما يطرح شيئا ويقبل آخر هيولى لانها تطرح صورة وتقبل اخرى فالمكان هيولى ولهذا قال افلاطون في تيماووس الهيولى والمكان واحد انتهى وان بين هذا الشيء فيه بوجه وفي تعليقاته المسماة بالاحكام الغير المكتوبة بوجه اخر لكنه بين ان المكان والمقبل واحد وهذا الدليل فاسد مادة لكون الكبرى كاذبة ثم مدح افلاطون بان جميع القدماء اقروا بان المكان امر موجود لكنهم لم يقل احد منهم ما هو الا افلاطون بدا ان يقول هذا اولا ثم ادعى في المتن الرابع عشر ان المكان ليس بهيولى ولا صورة واستدل عليه اولا بان المكان ينفصل عن الشيء الذي هو مكانه حال كون هذا الشيء باقيا بتمامه والهيولى والصورة لا تنفصلان عن الشيء الذي يكونان له حال كون هذا الشيء باقيا بتمامه فالمكان ليس بهيولى ولا صورة اما الصغرى فلانه اذا اخرج الماء مثلا من مكانه يكون موجودا باقيا بتمامه واما الكبرى فلان الهيولى لو انفصلت عن الجسم الذي يكون الهيولى له لا يبقى هو اصلا وكذا الصورة اذا انفصلت عما هي له اي الجسم لا يبقى هو اصلا واستدل ثانيا بان المكان ليس جزءا من المتمكن ولا صفة لازمة له لان المكان ينفصل عن متمكنه مع عدم فساد المتمكن والجزء والصفة اللازمة لا ينفصلان عن المتمكن مع عدم فساده والهيولى جزء المتمكن والصورة صفة من صفاته عند القدماء فالمكان ليس هيولى ولا صورة وثالثا بانا اذا قلنا شيء ما يوجد في موضع تدل على شيئين احدهما ان هذا الشيء امر موجود في نفسه وثانيهما انه يوجد في شيء خارج عنه كما اذا قلنا الماء في الكوز فانه يفهم منه ان الماء موجود في نفسه وموجود في الكوز الذي هو خارج عنه ولا يوجد هذان المدلولان لا في الهيولى ولا في الصورة لان شيئا منهما ليس خارجا عن الجسم المتمكن فالمكان ليس بهيولى ولا صورة ثم رد على افلاطون بان بعض كلماته ليس موافقة للاخرى لانه مع كونه قائلا بان المثل والاعداد ليس

ليس في المكان كما علم من متني الخامس والعشرين والسادس والعشرين من الكتاب السابق قال ايضا ان المكان هو الهيولى كما علم من المتن الخامس عشر وهذا القولان لا يمكن ان يصدقا معا فانه يلزم من القول الثاني ان يكون المثل والاعداد في المكان لان كلا منهما مشترك بين الهيولى وغيرها على رأي افلاطون وكل مشترك بين الهيولى وغيرها يكون في الهيولى وغيرها فالمثل والاعداد يكونان في الهيولى فيكونان في المكان لان المكان هو الهيولى على رأيه ثم رد عليه بانه كان يجب عليه ان يذكر سبب عدم كونها اي الصور اي المثل والاعداد في المكان ولم يذكره فقصر ورابعا بان المكان لو كان هيولى او صورة لما تحركت الاجسام الثقيلة والخفيفة الى مكنتها اي الفوق والتحت والتالي بط لانه مخالف لما هو معلوم حسا فكذا المقدم وتثبت الملازمة بانه لا يتحرك شيء ما الى ما يوجد في نفسه لكن لو كان المكان هيولى او صورة لكانتا موجودتين في الاجسام الثقيلة والخفيفة فما بقي سبب لحركتها الى الفوق والتحت على ان المكان اما فوق او تحت او يمين او شمال او قدام او خلف والهيولى والصورة ليستا شيئا منها فالمكان ليس هيولى ولا صورة وخامسا بان المكان لو كان هيولى او صورة لكانا في المكان وتحركا الى المكان لان الهيولى والصورة لما كانا جزئي الجسم المركب منهما تكونان ولا اقل بالعرض اين ما يكون الجسم المركب منهما وتتحركان كذلك الى اينما يتحرك هو لكن الجسم المركب منهما يكون في المكان فتكونان في المكان وتتحركان اليه ولو بالعرض فلو كان المكان هيولى او صورة يكون في المكان ويتحرك اليه ولو بالعرض والتالي بط فكذا المقدم وسادسا بان المكان لو كان صورة لفسد عند فساد الصورة والتالي بط فكذا المقدم ولو كان هيولى فاذا صار الهواء ماء مثلا لزم ان يبقى المكان بعينه لان الهيولى لا تفسد بل تبقى بعينها واللازم بط لان مكان الماء المنقلب من الهواء اصغر كثيرا من مكان الهواء ولان مكان الماء والهواء مختلفان فكذا المقدم ثم ذكر في المتن الثاني والعشرين امرين بطريق الاجمال احدهما هو ان كون المكان موجودا قد علم مما ذكر الى ههنا والاخر هو انه قد ذكرت الادلة التي يمكن ان يشتبه بها في ماهية المكان قال ومما ذكر يجيء ان يكون المكان امرا موجودا الى اخره

الفصل الثالث في بيان اختصار المتن الثالث والعشرين الى الثلثين والوجوه الثمانية التي بها يقال شيء في شيء وفي انه هل يمكن ان يكون شيء في نفسه

لما فرغ المص من الابحاث المذكورة شرع ان يعرف المكان ويبين ماهيته لكن مهد اولا في هذا الفصل والفصل الآتي بعض امور اعرف لنا يحصل بها بسهولة حد المكان في خاتمة الفصل الآتي ويفصل في هذا الفصل امورا ثلثة بعد الوجوه الثمانية التي بها يكون شيء في آخر ويسئل هل يمكن ان يكون شيء في نفسه و يجيب عن بعض الاسولة فقال الوجوه التي بها يكون شيء في اخر ثمانية الاول هو كون الجزء في كله كما ان الاصبع يكون في اليد واليد في البدن والنفس في ذي النفس الثاني كون الكل في اجزائه ويثبت المص هذا بان الكل ليس مغايرا لاجزائه تصويره الكل ليس مغايرا لاجزائه يكون في اجزائه فالكل يكون في اجزائه الثالث كون الانواع في جنسها والجزئيات في نوعها كما ان الانسان

والفرس يكونان في الحيوان وافلاطون وسقراط يكونان في الانسان لان الانواع محاطة بالقوة
في جنسها والجزئيات في نوعها كذلك وكل ما يحاط في شيء بالقوة يكون فيها بالقوة فان الانواع
تكون في جنسها بالقوة والجزئيات في نوعها كذلك الرابع كون الجنس في نوعه النوع او الجزء
في الحد التام ككون الحيوان في الانسان وكونه في حد الانسان الخامس كون الصورة في الهيولى
ككون الصحة في المزاج الحاصل من كسر كل واحد من الحار واليابس والرطب والبارد سورة الاخر
لان المزاج كالهيولى بالنظر الى الصحة التي يقبلها وككون الصور الجوهرية في هيولاها والى هذا يرجع كون
الاعراض في موضوعاتها السادس كون المعلول في علته الفاعلية كما نقول امور الدولة ونظام
الملك في يد الملك لانه يقدر ان يرى امور مملكته وينظمها بقوانين العدالة ولان المعلولات تحاط بالقوة
في عللها كما تكون الابناء قبل الولادة محاطة في الاباء بالقوة والى هذا يرجع كون الشيء في الزمان
لان الزمان يرجع الى العلة الفاعلية لانها لا تفعل شيئا بدون الزمان السابع كون شيء في الغاية
والمقصود كما ان العاشق في المعشوق ولهذا قالوا الروح يوجد فيما يحبه ازيد مما يوجد فيما هو روح له
وكما يقولون ان الغناء في الاستعمال الحسن لانه هو غاية المستحسن ونعم ما قال اثناغوراس آجيس
فلا حس للون في الدراهم المدفونة في الاراضي البخيلة لم تعط نورا بالاستعمال المعتدل
الثامن كون المتمكن في المكان او كون شيء في ظرف وبهذا يفترقان بان الظرف قابل الحركة دون المكان
وكون شيء في شيء حقيقة انما يوجد في هذا الوجه وفي سائر الوجوه يوجد من المشابهة بهذا الوجه
وبعد ما بين هذه الوجوه الثمانية قال هل يمكن ان يكون شيء ما في نفسه ام لا بل الجميع اما لا يكون في موضع
او في آخر وفتش هذا السؤال باربعة متون واتمام ذكره واجاب عنه لانه لو وقع ان يكون شيء
في نفسه لما كان وجود كون شيء في شيء ثمانية فقط بل ازيد ولما قال زينون بانه لو كان المكان موجودا
لكان في نفسه لان كل ما يوجد يكون في المكان ولما قال اناقساغوراس ان غير المتناهي الموجود بالفعل يكون
في نفسه ويثبت نفسه في نفسه ولما قال افلاطون في مكالمة پارمنيدس الكل يكون في نفسه فقال المص
اولا الشيء يقال هو كذا على ثلثة اوجه يقال هو كذا اولا وبالذات ويقال هو كذا بالغير يعني بالنظر الى الجزء
ويقال هو كذا بالعرض مثال الاول كما يقال سطح الجدار ابيض فانه ابيض اولا وبالذات ومثال الثاني
كما يقال الانسان عالم لان جزءه اي نفسه الناطقة عالمة وكما يقال الجدار ابيض لان جزءه اي السطح ابيض
لان الجدار ليس ابيض اولا وبالذات ومثال الثالث كما يقال النفس الناطقة متمكن بالعرض في المكان الذي
يتمكن فيه الجسم بالذات ثم ادعى اولا انه يجوز ان يقال الكل المركب من جزئين يكون احدهما في الاخر يكون
في نفسه بالغير اي بسبب الجزء لان هذا الكل يوجد فيه الشرطان الكافيان لان يكون شيء في شيء وهما
كون كل من الداخل والمدخل موجودا كما يستفاد من المتن الخامس والاربعين لان كلا من جزئيه موجودا
وكل ما كان كذلك يجوز ان يقال انه في نفسه بالغير فالكل المركب من جزئين يكون احدهما في الاخر يكون
في نفسه بالغير واوضح هذا بمثال الجرة المملوة بالخمر فان الجرة والخمر لما كان كلا مجتمعا من الجرة والخمر

والخمر يوجد فيه الجزء المدخل اي الجرة والجزء الداخل اي الخمر فيجوز ان يقال لمجموع الجرة والخمر
موجود في نفسه بالغير وهكذا يجوز ان يقال الانسان اي افلاطون مثلا موجود في نفسه بالغير لانه
يوجد فيه جزؤه المحيط اي النفس الناطقة وجزؤه المحاط اي البدن ثم ادعى ثانيا انه لا يمكن ان يكون
شيء في نفسه اولا وبالذات لان كون شيء في نفسه اولا وبالذات ليس داخلا في وجه من الوجوه
الثمانية المحصلة بالاستقراء لكون شيء في شيء ولانه لو كان شيء في نفسه اولا وبالذات لوجد
معاني شيء واحد اولا وبالذات المحيطية والمحاطية المتقابلتان اللتان لا يمكن ان يوجدا في شيء
واحد اولا وبالذات والتالي بط فكذا المقدم ولانه لو امكن ان يكون شيء في نفسه اولا وبالذات
يلزم ان يكون كلا منهما كل واحد منهما كان يكون الجرة في المثال المذكور خمرا والخمر جرة واللازم بط
فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان يقال ان كان مجموع الجرة والخمر الكل الذي يقال انه يكون في نفسه
اولا وبالذات لكان امرا واحدا محيطا ومحاطا بالذات لكن المحيطية للجرة والمحاطية للخمر فتكون
الجرة من حيث انها تحاط في معنى الخمر والخمر من حيث انه تحيط في معنى الجرة فتكون الجرة خمرا
جزء من والخمر جرة ثم ادعى ثالثا انه لا يمكن ان يكون شيء في نفسه بالعرض لانه انما يقال ان شيئا ما يكون في شيء
بالعرض اذا كان في شيء اخر او قام بهذا الشيء الاخر الذي يكون في الشيء الثاني بالذات مثلا النفس
والبياض يكونان في المكان لان الانسان الذي يوجد فيه النفس ويقوم به البياض يكون في المكان
بالذات فلان يكون شيء في نفسه بالعرض يجب ان يتقدم عليه الشيء الذي يكون في نفسه بالذات
لكن قد بين انه لا يمكن ان يكون شيء في نفسه بالذات فلا يكون شيء في نفسه بالعرض ثم اجاب في المتن
الثامن والعشرين عن سؤال زينون الذي كان هكذا لو كان المكان موجودا لكان في المكان ولزم التسلسل
بان المكان يكون في الموضوع لا في المكان كسائر الاعراض لانه على ما عرف هو السطح الاخير من الجسم
الحاوي فعلى هذا لا يلزم التسلسل ويظهر منه كون المكان هو السطح الاخير المذكور وكونه كالظرف
ان المكان ليس هيولى ولا صورة لان السطح والظرف ليس جزءا مما يكون له سطحا او طرفا
والهيولى والصورة جزءان لما يكونان له الفصل الرابع في اختصار المتن الثلثين الى الرابع و
الاربعين وبيان خواص المكان وبعض الامور اللازمة وتعريف المكان شرع ان يبين ماهية
المكان وذكر في هذا الفصل امورا ثلثة عد ست خواص للمكان وذكر بعض امور واجبة لهذا
الشيء ثم حصل منه تعريف المكان لان معرفة خواص الشيء واعراضه طريق موصل الى تعريفه
لما قال المص في المتن الحادي عشر من اول الفصل فاذا قدرنا ان نعلم اعراض شيء كلها او اكثرها
نقدر ان نعلم ماهيته ايضا علما صحيحا فقال خاصته الاولى ان يكون المكان الاول محيطا لما هو مكان
له وصفه بالاول ليعلم انه يتكلم ههنا لخواص المكان القريب المخصوص له لا المشترك الاعم الثانية
هو ان لا يكون شيئا مخصوصا للمتمكن يعني لا يكون هيولاه ولا صورته ولا عرضا قائما به الثالثة
هو ان لا يكون المكان الاولي اكبر ولا انقص من متمكنه بل مساويا اذ لو كان انقص منه لما كان جزء

المتمكن المتجاوز عن المكان فيه ولو كان اكبر فبقدر زيادة المكان منه اما يكون مملوا بجسم اخر فلا يكون جميع هذا المكان مكانا او مخصوصا بهذا المتمكن بل مشتركا اعم او لا يكون مملوا بشيء اصلا فيلزم الخلاء لزوم ان يترك عن كل متمكن وان يكون قابل الانفصال كذا كتب في نسخة يونانية قديمة كانت عند الشارح او ان لا يتركه كل متمكن وان يكون قابل الانفصال على ما في عامة النسخ اليونانية والتراجم اللاتينية واختار الشارح النسخة الاولى وقال معنى هذه النسخة ومعنى الثانية هو ان لا يمكن ان يتركه كل متمكن ويصير خاليا ومنفصلا عنه بالكلية وان كان ان يخلو او ينفصل عن هذا المتمكن وذلك والا لوجد الخلاء الخامسة ان يكون لكل مكان فوق وتحت وهذه الخاصة ليست بخاصة للمكان الطبيعي للاجسام الثقيلة والخفيفة فقط بل لمكان كل جسم لان كل مكان اما بعيد عن وسط العالم وهو المكان الفوق او قريب منه وهو المكان التحت وهذان المكانان يظن انهما نوعين اصليين للمكان والاربعة الاخرى اي المكان القدام والخلف واليمين واليسار تابعة لهما ولا اعرف احدا من الحكماء لا يعرف ان فصول المكان ستة وقد فصلها المص في الفصل الثاني من ثاني الافلاك وذكر ههنا الفوق والتحت فقط واراد امثالهما ايضا بحذف المعطوف السادسة ان ينتقل كل جسم طبيعي الى مكانه المخصوص ويسكن فيه طبعا قال واذا تمهد هذه يجب ان نسعى لان نحل بحث المكان بحيث يعلم به اربعة امور اي بحيث يعلم به ماهية المكان وتعريفه الصحيح ويظهر من التعريف ان الخواص والاعراض المذكورة اللازمة للمكان توجد فيه وان تدفع به السؤالات الواردة على المكان وان يظهر سبب الاسولة الواردة عليه لان بهذا الوجه يتبين كل واحد بيانا واضحا ثم ذكر في المتن الثاني والثلثين [illegible] اربعة امور متعلقة بوجدان تعريف المكان ولازمة لاعطائه فقال اولا ان الوجه الذي علم به المكان هو الحركة المكانية فانه لو كانت جميع الاجسام ساكنة دائما لما وجد سبب محرك لنا لان نطلب المكان لكن لما رأينا حصول الاجسام الكثيرة في مكان واحد بالتعاقب والتناوب وكون بعض الاجسام في موضع ثم في آخر علمنا ان المكان الذي يقبل هذه الاجسام في نفسه مغاير لها وخارج عنها فكما علمنا من تبدلات الصور الجوهرية والاعراض مع بقاء شيء وجود الهيولى والموضوع كذلك علمنا من حركات الاجسام من موضع وانتقالها الى موضع اخر بالتعاقب والتناوب المكان ومن الحركات ما يتبدل به المتحرك كل مكانه بآخر كحركة الحجر من مكان اعلى الى اسفل ومنها ما لا يتبدل به كل مكانه بل بعضه كحركة النبات حين النمو والذبول وقال ثانيا كون شيء في المكان يكون على وجهين اعني بالذات وبالعرض لانه كما يتحرك كذلك يكون في المكان فبعض الاشياء تتحرك بالذات كما اذا مشى الانسان وبعضها بالعرض وهذا القسم قد يمكن ان يتحرك بالذات ايضا في بعض الاوقات كالاجزاء التامة للجسم فانها تتحرك بالعرض وبتبعية حركة الكل اذا كانت متصلة به واذا انفصلت منه تتحرك بالذات لا بتبعية الكل وقد لا يمكن ان يتحرك بالذات اصلا كالعلم والبياض والنفس والمكان انما وجد من المتحركات بالذات ثم

ثم شرع ان يبين مفصلا حال المتمكن واراد ان يبين ان المتمكن لا يكون في المكان كما يكون الجزء في الكل بل يكون في نهاية الجسم المماس المحيط به فوجب ان يبين الفرق بين الكون في المكان والكون في الكل ولما اراد ان يبين فرق الكون في المكان القريب المخصوص فقط لا الكون في المكان المشترك الاعم والعام من الكون في الكل لم يذكر المكان المشترك الاعم والعام وقال كون شيء في المكان يكون على وجوه يكون اولا في المكان الاعم كما يكون الناس في الفلك اي العالم لكونهم في الهواء وثانيا في المكان العام كما يكون سقراط في الهواء لانه في جزء منه ولا نتكلم لكون شيء في هذين المكانين وثالثا في المكان الخاص ككون سقراط في هذا المكان الخاص وانما نتكلم لكونه في هذا المكان الاول المخصوص الذي هو فقط مساو للمتمكن ثم ادعى ان المتمكن ليس في المكان كما يكون الجزء في الكل ثم بدا ان يبين الفرق بينهما ففرق اولا بان الجزء لا منفصل اي متصل مع الكل والمكان ليس بمتصل مع المتمكن بل مماس به وثانيا بانه اذا كان شيء متصلا مع ما يقال انه يكون فيه يكون فيه كون الجزء في الكل واذا لم يكن متصلا مع ما يقال انه يكون فيه بل هو مماس به يقال انه يكون في المكان وبينه بان جزء الهواء لا يقال انه في باقي الهواء ككون شيء في المكان بل يقال انه في كله وكذا جزء العين في العين واليد في البدن لكن سقراط يكون في جزء الهواء المحيط به بلا واسطة وكذا الماء يكون في الجرة المحيطة به كونا في المكان وثالثا بان ما يكون في الكل لا يكون في فضاء مساو لفضاء الكل وما يكون في المكان يكون في فضاء مساو لفضاء المكان لان المكان والمتمكن متساويان ورابعا بان الجزء الكائن في الكل لا يتحرك فيه بل معه فان الجزء من حيث انه جزء ليس له حركة بالذات بل تبعا لحركة الكل ومع الكل والجسم الكائن في المكان يتحرك في المكان لان له حركة من مكان الى مكان اخر بحيث يبقى المكان الاول لا متحركا كما ان اليد يتحرك مع البدن والماء في البرميل

في تحصيل تعريف المكان وبيانه قال في المتن الخامس والثلثين ظهر من الخواص المذكورة للمكان ماهية المكان لكن حصل اولا اجزائه الا انه الوضع في التعريف وذكر في المتن الحادي والاربعين تعريفه التام وبين في المتن الثاني والاربعين ان هذا التعريف صحيح حصل اولا ان جنسه هو نهاية الجسم الحاوي واثبته بان المكان اما صورة او هيولى او بعد ذو امتدادات ثلثة كائن في تجويف الجسم المحيط كالبعد الكائن بين السطح الباطن للاناء الذي يسكن فيه الماء الذي يملاء الاناء او نهاية الجسم الحاوي ولا يحتمل ان يكون شيئا آخر من هذه لكنه ليس صورة ولا هيولى ولا البعد المذكور فيكون هو النهاية المذكورة اما انه ليس بصورة ولا هيولى فقد بينه فيما مر ولهذا لم يفصل ههنا فصل عدم كونه البعد المذكور وبين عدم كونه صورة برد الدليل المقام لاثبات انه صورة القائل بان المكان محيط والصورة محيطة فالمكان صورة وقال في رده ان صورة كلا من الصورة والمكان نهاية لكن لا لشيء واحد لان الصورة نهاية الجسم المصور بها وتحيط احاطة باطنية ما هي صورة له والمكان نهاية الجسم المحيط وتحيط احاطة خارجية فقط بالجسم المتمكن لان المكان الذي يكون

فيه الجسم المتمكن ليس جزءا داخلا فيه ثم بين انه ليس هو البعد المذكور ولان تعلم بهذا الكلام ينبغي يجب
ان تعلم ان كثيرا من القدماء زعموا ان في جوف السطح الباطن من الجسم الحاوي يوجد بعد متوسط
ذو امتدادات ثلثة وجسم من مقولة الكم بلا جوهر ما وقالوا ان مكان الاجسام الطبيعية هو هذا
البعد المتوسط الطويل العريض العميق اذا انتقل منه جسم لا ينتقل هو بل يبقى دائما ويقبل جسما
اخر في نفسه ويتداخل هو والجسم المتمكن فيه بالفعل وذكر المص في المتن السادس والثلثين
سبب ذهابهم الى هذا الرأي وهو انهم رأوا الجسم المحاط ينتقل مع بقاء الجسم المحيط كما ينتقل الماء او الهواء
او الدهن من الاناء مع بقائه فقالوا المكان ليس هو الجسم المحيط لان المكان عرض والجسم المحيط جوهر
ولا الجسم المحاط المتمكن وهو ظاهر فيكون هو البعد المذكور ورده المص وبين انه ليس في جوف الجسم
المحيط بعد سوى بعد الجسم المحاط المتمكن فيه مثلا ليس في جوف السطح المقعر للجرة المملوة بالماء بعد
الا ثخن الماء المالئ لها واذا خرج الماء منها ودخل فيها جسم اخر لا يكون فيه بعد موجود في الخارج سوى
ثخن الجسم الداخل المتمكن فيها وسيفصل هذا في البحث الآتي واستدل اولا بانه لو كان هو البعد المفطور — بالفعل في موضع معين صح
الباقي عندهم يلزم ان يوجد في موضع امكنة غير متناهية بالفعل واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة — مغاير للجسم المحيط والمحاط صح
فتثبت بانه لو كان المكان هذا البعد الموجود في الخارج المغاير للجسم المحيط والمحاط المتداخل بالفعل
مع تمام مقدار الجسم المتمكن وجوهره الباقي مع انتقالات الاجسام منه وتوارد الاخر عليه على ما قالوا
يلزم اذا تمكن جسم فيه مثلا في البعد الكائن في داخل جرة ان يتداخل بالفعل كل جزء منه مع كل جزء من هذا
البعد والا لما تداخل كل البعد وكل الجسم المتمكن تماما بالفعل فيلزم ان يوجد لكل جزء من اجزائهما الغير
المتناهية بالفعل في الخارج بالفعل ويكون كل جزء من اجزاء المتمكن الغير المتناهي بالفعل الموجودة في الخارج
في جزء من اجزاء البعد الغير المتناهية بالفعل الموجود في الخارج ايضا بالذات فتكون في البعد الكائن
المحصور في داخل الجرة امكنة غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فظاهر مما في الكتاب الى قوله
انما يرد قولهم بهذا الدليل لو قالوا بانقسام الجسم الى غير النهاية وبتركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
بالفعل ولعلهم لا يقولون كذلك بل يقولون ان الجسم مركب من جسيمات صغيرة متناهية بالفعل
وان كانت جسيماتها جميع العوالم غير متناهية بالفعل عندهم ويكون هذا الرد تحقيقيا لا الزاميا انما يتم
اذا ثبت انقسام الجسم الى غير النهاية بالقوة وهو لم يثبت ببرهان تام واستدل ثانيا بان المكان لو كان
هو البعد المذكور يلزم ان ينتقل المكان الى المكان وان يكون المكان في المكان وان يجتمع مكانان لجسم واحد
في زمان واحد واللوازم باطلة فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بانه اذا انتقلت مثلا جرة مملوة بالماء
من موضع الى اخر والحال ان مكان الماء على رأيهم هو البعد المتوسط الداخل في جوف الجرة ينتقل مكان
الماء الذي هو هذا البعد على رأيهم من الموضع الاول الى الثاني فيلزم ان ينتقل المكان الى المكان ويكون مكانها
البعد الكائن في جوف الهواء المحيط بها وهذا البعد الذي هو مكان الجرة ينفذ ويدخل على رأيهم في مجموع
ثخن الجرة فينفذ ويدخل في البعد الكائن في جوف الجرة الذي هو مكان الماء على رأيهم فيكون مكان الماء

الماء في المكان فيكون للماء مكانان ولقائل ان يقول بمنع المحالية الا انه يلزم ايضا لو كان المكان هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي على ما ذهب اليه المص لانه كما اذا انتقلت الجرة من موضع الى اخر
ينتقل البعد الكائن في جوفه الذي هو مكان الاجسام الطبيعية عند القدماء فيلزم ان ينتقل المكان الى المكان
وان يكون في المكان وان يكون لجسم واحد مكانان كذلك اذا انتقلت ينتقل سطحها الباطن الذي هو مكان
الماء المحاط به عند المص فيلزم ان ينتقل المكان الى المكان وان يكون هذا السطح الذي هو مكان الماء المحاط به
في مكان اخر فيكون المكان في المكان فيكون للماء مكانان واجاب المص بان بين البعد والسطح المذكورين فرقا
من ثلثة اوجه الاول ان البعد المذكور شيء منفصل من الاجسام المتحركة كما قال في المتن الاربعين فيتحرك
بالذات ويكون في المكان بالذات والسطح المذكور ليس شيئا منفصلا من الجسم المحيط بل هو جزؤه و
نهايته فلا يمكن ان يتحرك بنفسه ويكون في المكان بالذات قال ليس للجزء مكان مغاير لمكان الكل يتحرك
فيه اذا تحرك الكل بل المكان واحد فلهذا لا يلزم انتقال المكان من موضع الى اخر بالذات على رأيه ايضا
والثاني هو انه اذا انتقلت الجرة من موضع الى اخر يدخل وينفذ على رأيهم مكانها الجديد اي البعد الكائن
في جوف الهواء الذي انتقلت الجرة اليه في الجرة كلها وفي البعد الذي في جوفها فيكون المكان في المكان ولا يدخل
~~ولا يدخل~~ ولا ينفذ مكانها الجديد الذي هو سطح الهواء الذي انتقلت اليه في الجرة ولا يماس سطحها الباطن
الذي هو مكان الماء المحاط فيه عنده بل انما يماس سطحها الظاهر فلا يكون السطح الذي هو المكان
عنده في المكان ولا يكون للماء مكانان والثالث هو انه اذا تحرك جسم محيط باخر كما اذا انتقلت الجرة
المملوة بالماء فانتقل معها المحاط فيها او اذا تحرك جزء ما من النهر بالسفينة لا يتبدل مكان الجرة بل ينتقل
من مكان الى مكان والمكان يبقى بعينه ولا يتحرك كالان وحدة المكان تؤخذ من الوضع المعين في العالم كما سنبين
في البحث عن المكان وبينه المص في المتن السابع والثلثين بقوله لكن لا تنتقل في المكان الذي تكون فيه
الذي هو جزء مكانه الذي هو مكان مجموع الفلك فظهر مما ذكر ان المكان ليس هو البعد المذكور ثم تنوع
في المتن الثامن والثلثين ان يثبت ان المكان ليس هو هيولى لكن ذكر اولا سبب الاشتباه يعني مشابهة
المكان بالهيولى فقال لو لوحظ المكان من حيث انه ساكن لا متحرك يرى ان يكون هيولى لانه كما ان ما تبقى
بعينها وتتوارد عليها الصور دائما وما لا تبقى بلا صورة اصلا كذلك المكان يبقى بعينه وتتوارد
عليه الاجسام دائما ولا يبقى بلا متمكن اصلا والا لوجد الخلاء واذا كان كذلك يرى ان يكون هو الهيولى
او متاربا بها غاية مشابهة ثم رده ببيان الفرق بينهما بثلثة اوجه الاول هو انا نقول في تحول
الهيولى ان ما كان هواء مثلا صار ماء وبالعكس وفي تعاقب الاجسام في المكان لا نقول ان ما كان
هواء صار ماء وبالعكس بل نقول اينما كان هواء صار فيه ماء وبالعكس الثاني ان الهيولى جزء الجسم
وليس بمفارقة عنه باقية بالتمام والمكان ليس بجزء المتمكن وهو قابل للافتراق عنه باقيا بالتمام الثالث
الهيولى محاط وتحدد والمكان محيط ويحدد ثم قال لما لم يكن المكان احدا من الامور الثلثة اي الصورة
والبعد الكائن في جوف الجسم الحاوي والهيولى بقي ان يكون هو الرابع اي نهاية الجسم الحاوي فعلم ان هذا

جنسه ثم تسمى في المتن الاربعين ان يحد فصله لان نهاية الجسم الحاوي اعم صادق على الظرف والمكان
وفرق بينهما بان الظرف محيط وقابل الحركة والمكان محيط وليس بقابل للحركة فحصل في المتن الحادي
والاربعين تعريفه التام وقال المكان هو نهاية الحاوي الاولى اللامتحركة وقال عامة المتأخرين
المكان هو السطح المؤخر للجسم الحاوي اللامتحرك اولا وبالذات ولا بالعرض ثم اثبت كون هذا التعريف
صحيحا ببيان ان المكان يجب ان يكون لا قابلا للحركة ونهاية الحاوي تبين الاول بوجهين الاول ماخوذ
من اتفاق الحكماء والثاني من نفس الامر فقال اولا المكان ليس بقابل للحركة لانه ظاهر عند الكل
ان وسط العالم اي مركز الارض والسطح المقعر لفلك القمر مكان حقيقة لانهما ليسا قابلين للحركة
لان مركز الارض باق ولا متحرك دائما وكذلك السطح المقعر لفلك القمر لانه وان كان متحركا دائما
لكنه في بعد واحد من القطبين دائما فالمكان لا متحرك وثانيا ان حركة الاجسام الطبيعية على نمط
واحد لا مختلفة فله حد معين لا تتبدل دائما وهذا الحد هو المكان الاعلى والاسفل فهذا ان المكان
لا متحرك كان ولا متبدل كان فكذلك يكون سائر الامكنة بالنسبة الى المكانين المذكورين وبين كون
المكان نهاية الجسم الحاوي وسطحه بان المكان كالظرف وبان المكان والمتمكن يكونان معا **الفصل
الخامس في بيان كيفية كون الاجسام في المكان والجواب عن الادلة المذكورة سابقا على خلاف رأيه
واختصار المتن الثالث والاربعين الى الخمسين** قد ذكر المص في اول هذا الكتاب بانه يجب
ان يبحث ههنا هل المكان موجود وما هو وكيف يكون وبقي ههنا الى الاولين فشرع ههنا ان يبين
الثالث ويفعل في هذا الفصل امورا ثلثة يبين اولا كيفية كون الاجسام في المكان واي الاجسام
يكون فيه واية لا واية يكون فيه بالفعل واية بالقوة واية يكون بالقوة فيه بالذات واية
بالعرض وثانيا يرد الادلة المذكورة سابقا على خلاف رأيه وثالثا يبين كيف ينبغي ان يعلم خاصة
المكان التي هي ان جميع الاجسام تميل الى امكنتها المخصوصة فقال المكان السطح الاخير
للجسم الحاوي كما ذكر في تعريفه انفا فالاجسام التي يكون في خارجها اجسام اخر حاوية لها يكون
في المكان والتي لا يكون في خارجها اجسام اخر حاوية لها لا يكون في المكان وبين هذا بالمثال
وقال لو كان جميع الاجسام الطبيعية من الماء وكان مجموع العالم ماء كما قال ثاليس لم يكن مجموع
الماء في المكان بالنظر الى ذاته لانه ليس وراءه جسم اصلا وكان في المكان بالنظر الى اجزائه لان
الانسان والفرس وكل جسم طبيعي اجزاؤه وهي يكون في المكان حقيقة وكذلك يكون الاجسام
الان بالنسبة الى مجموع العالم لان مجموع العالم من حيث انه مجموع ليس في المكان لانه ليس وراءه
جسم ما اصلا ويكون في المكان بالنظر الى اجزائه وهذا هو كون الجسم في المكان بالغير ولان يعرف هذا
بالكلية ذكر المص اربعة اوجه بانه يمكن ان يكون الاجسام في المكان وقال بعض الاجسام يكون في المكان
بالفعل وبعضها بالقوة فكل جسم يحيطه سطح جسم آخر فهو في المكان بالفعل واجزاء المياه ط يكون
في المكان بالقوة كاجزاء الماء المتصلة بمجموع الماء لانه شيء من الاجزاء ولا يحيطها سطح الجسم الحاوي

المكان نهاية الحاوي الاولى اللامتحركة

الحاوي من جوانب اتصالها بالكل واذا انفصلت من كلها تكون في المكان بالفعل لان اجزاءها تحيطها سطوح
الاجسام الاخر من جميع الجوانب وهكذا تكون حبات صبرة الحنطة كما مثل المص فلما كان كون شيء
في المكان بالفعل بمحاطيته من جسم اخر محيط به ولم يكن في خارج مجموع العالم جسم اصلا لا يكون مجموع
العالم في المكان بالفعل وذكر المص هذا بعد التقسيم المذكور حيث قال والفلك كله ليس في موضع ولا
في مكان ما كما ذكر لانه لا يحيطه جسم انتهى لكن بعض اجزائه متصلة بعضها وبعضها منفصلة والمتصلات
تكون في المكان بالقوة فقط كبعض اجزاء الارض المتصلة بها والمنفصلات تكون فيه بالفعل كالارض
في الماء كما في المكان وهو في الهواء وهو في النار وهي في فلك القمر وهو في عطارد وهكذا الى الفلك
المحيط بالكل وهذا التقسيم المكان وبعض الاشياء تكون في المكان بالذات وبعضها بالعرض فجميع الاجسام
التي تقدر ان تتحرك حركة مكانية بالانتقال عن مكان والحصول في الاخر تكون في المكان بالذات كالانسان
والفرس فانهما كما يتحركان يكونان في المكان والاشياء التي تكون في المكان بسبب الغير
تكون في المكان بالعرض وهذا على ضربين بعضها تكون في المكان بالعرض لانها تكون فيما يكون في المكان
بالذات كالبياض والنفس الناطقة فيه وبعضها تكون فيه بالعرض يعني بالغير اي بسبب الجزء وهذا
المقدار يكفي للقسم الاول من هذا الفصل ثم اجاب في القسم الثاني منه عن الادلة المذكورة من المتن الثامن
وبعده الدالة على ان ماهية المكان ليس شيئا كذا وكذا وعلى انه ليس بموجود ولما علم مما ذكر
الى ههنا ماهية المكان اجاب بالاختصار عن الادلة المذكورة لا على الترتيب الذي ذكرت عليه بل انما
اجاب عن الاربعة لا عن الاثنين الاخرين فكانهما لا يحتاجان الى الجواب على الانفراد وكان الدليل السادس
لو كان المكان موجودا لنما او ذبل بنماء الاجسام المتمكنة وذبولها والتالي بط فكذا المقدم فانكر
المص لزوم الشرطية وقال لا يلزم من كونه موجودا كونه ناميا وذابلا بنمو الاجسام وذبولها
لان المكان ليس بجسم وكل ما ينمو ويذبل يجب ان يكون جسما ويكون النمو والذبول في اقطاره
الثلثة فالمكان لا ينمو ولا يذبل وكان الدليل الثاني لو كان المكان محلا للاجسام لكان ايضا محلا
للنقطة والخط والسطح والتالي بط فكذا المقدم فانكر المص ايضا لزوم الشرطية لان المكان لما كان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي فانما يحيط بالذات الجسم لا النقاط والخطوط وايضا الحد وانما
توجد بسبب الكل الذي يكون حدودا له لا بنفسها ولما كانت النقاط والخطوط حدودا لا تكون
في المكان بنفسها بل بسبب ما يكون حدودا له وكان الدليل الاول لو كان المكان جسما لتداخل الجسمان
فرده المص بانه انما يلزم التداخل لو كان المكان جسما او بعدا ذا اقطار ثلثة كما ذهب اليه القدماء
وقد عرفت انه ليس كذلك عندنا بل هو عندنا هو السطح الباطن من الجسم الحاوي وكان الدليل الخامس
لو كان المكان موجودا لكان في المكان فيتسلسل فرده بانه لا يلزم من كونه موجودا ان يكون في المكان
لانه السطح الباطن من الجسم الحاوي والسطح عرض من مقولة الكم والعرض انما يكون في المعروض
ويقوم به ولا يكون في المكان ثم ذكر في القسم الثالث سبب الميل الطبيعي لجميع الاجسام الطبيعية

لان تتحرك الى اماكنها وتسكن فيها وقد ذكر هذا الميل في اول الفصل ولم يذكر سببه لان هذا الموضع هو
موضع حل الشبه كما تبين فنقول اولا ان ميل كل جسم طبيعي وحركته الى مكانه مثلا ميل النار وحركتها
الى الفوق وميل التراب وحركتها الى التحت مناسب غاية المناسبة وذكره سببا ماخوذا من المناسبة
الطبيعية بين المكان والمتمكن لان الاجسام المتمكنة والامكنة الموضوعة في العالم بالطبع لا بالقسر يجب ان تكون
مناسبتين بحيث يوافق شرف المكان شرف المتمكن والاجسام التي وضعت في العالم متعاقبة بالطبع
احدها بعد الاخر بحسب كمالها وشرفها بحيث تمكن الجسم الفلكي بسبب كونه اشرف في اشرف الامكنة المناسب
له الذي هو الفوق ثم تمكن تحته اولا النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ويصور الدليل هكذا المكان الطبيعي
لكل جسم يناسبه ويوافقه في تحصيل كماله وكل ما يناسبه ويوافقه في تحصيل كماله يميل ويتحرك كل جسم
فكل جسم يميل ويتحرك الى مكانه الطبيعي وقال ثانيا ويبقى كل جسم طبعا في مكانه المخصوص لسبب
لبيان سكونه فيه وبهذا الدليل يثبت ايضا ميل كل جسم وحركته وسكونه ايضا الى مكانه المخصوص
قال ان كل جزء ينفصل عن كله غير ممنوع عن مانع يتحرك الى كله لانه فيه ينال الى كماله فيسكن فيه ليكمل ومجموع
لعنصر مثلا مجموع عنصر النار في المكان الفوق ومجموع عنصر التراب في المكان التحت فجزء النار الذي
عند ما يتحرك اليه لينال الى كماله ويسكن فيه ليكمل وايضا المكان في معنى الصورة والمتمكن في معنى الهيولى
لان المكان يحوي ويحدد والمتمكن يحاط ويحدد ومن هذا الوجه ايضا يميل المتمكنات الى امكنتها المناسبة
لها ثم قال في خاتمة هذا الفصل فقد كان ان المكان موجود وما هو انتهى ولنظهر ما قال كما ينبغي اردنا
ان نذكر ما يفيدك فائدة تامة **بحث واحد** وفيه فصلان **الفصل الاول في ان تعريف المكان الذي
ذكره المص صحيح ام لا** اقول ان الامارات الدالة على قصور فهمنا هو وقوع اختلافات كثيرة بين الحكماء
الكاملين فان كل احد مع كونه متيقنا بكونه في المكان تحير هؤلاء الكاملون في معرفة ماهيته واختلفوا
فيها اختلافا عظيما وتنازعوا تنازعا شديدا وقد عرفنا اراء الحكماء الجائيين قبل ارسطو في هذه
الفصول المذكورة الى ههنا فلنذكر بعد ذلك ما ذكره المتاخرون بعده ولنذكر اولا ما يتعلق بصحة
التعريف المذكور وفساده فنقول اولا ان التعريف المذكور فاسد لان المكان نوع من مقولة الكم
المتصل والسطح نوع اخر منه لما قال في فصل الكم من كتاب المقولات ان الكم المتصل هو الخط والسطح
والجسم والمكان والزمان ولا يجوز تعريف نوع من مقولة بنوع اخر منه لتباينهما فتعريفنا المكان بالسطح
فاسد وثانيا ان هذا التعريف ايضا فاسد لان المكان من مقولة الاين والسطح من مقولة الكم
المتصل فالمكان ليس بسطح لان المقولات متباينة ويثبت كون المكان من مقولة الاين بان انواع المكان
من مقولة الاين لان المكان ينقسم الى الفوق والتحت وامثالهما كما علم من المتن الرابع والاربعين من
الفصل الثاني من اول الافلاك والفوق والتحت وامثالهما انواع الاين كما علم من جلبرتس مؤلف
المبادي الستة وكل ما يكون انواعه من مقولة الاين فهو من مقولة الاين لان الانواع تكون من جنس
مع ما هي انواع له كما قال المص في المتن الاربعين من ثاني التحليل والمتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة

الطبيعة فالمكان من مقولة الاين وثالثا انه لا يصدق على مكان التراب لان مكانه هو المركز لان
التراب يتحرك اليه طبعا لا الى سطح الماء لان الاجسام الثقيلة انما تتحرك الى المركز وكل ما يتحرك اليه
الجسم طبعا هو مكانه الطبيعي كما تبين في المتن الثامن والاربعين من هذا الكتاب والثاني والعشرين
من ثاني الافلاك فالمركز مكان التراب وهو ليس بسطح فلا يصدق التعريف وايضا مكان الاجسام
الثقيلة هو وسط العالم لانها انما تتحرك اليه طبعا ووسط العالم ليس بسطح الجسم الحاوي فليس
المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي ورابعا ان المكان لا يجب ان يكون لا متحركا لان مكان المنارة
هو سطح الهواء المحيط بها وكذا مكان العمود المنصوب في النهر هو سطح ماء النهر المحيط به وهما متحركان
دائما بحركة الهواء والماء فذكر اللامتحرك في تعريفه مبطل للتعريف فان اجيب عن هذا بان سطح الجسم
المحيط اللامتحرك يمكن ان يلاحظ بالمادية والسطح الملحوظ بهذا الوجه متحرك وبالصورية بمعنى
البعد المحقق الثابت من قطبي العالم والسطح الملحوظ بهذا الوجه لا متحرك دائما يرد بثلثة اوجه
اما اولا فبان هذا البعد لما كان عرضا يجب ان يوجد في موضوعه اي في السطح المادي فاذا تحرك
السطح يتحرك البعد القائم به ايضا لانه اذا تحرك الموضوع تحرك جميع اعراضه القائمة به واما
ثانيا فبان السطح المادي موضوع البعد المذكورة فاذا تحرك هذا السطح وجاء بدله سطح اخر
فاما ان يبقى البعد الواحد بالعدد والذي كان اولا او لا والاول محال لانه اذا انتقل الموضوع ينتقل
اعراضه معه لان العرض لا يمكن ان يتجاوز من معروضه الى معروض اخر فتعين الثاني فلا يكون المكان
واحدا بالعدد لانه انما يكون واحدا بالعدد من البعد الواحد بالعدد وهو لما لم يبق تكثر بالعدد
فلزم ان يكون المكان متحركا فوصفه باللامتحرك باطل وثالثا بان المص لم يذكر هذا البعد في تعريف
المكان ولا يدل كلامه عليه اصلا فلا يندفع السؤال عنه باخذه فيه فيكون تعريفه المكان بالسطح اللامتحرك
باطلا لكن ينبغي ان تعلم ان التعريف المذكور صحيح قبله من جاء بعده من الحكماء لانه مركب من جنس المكان
وفصله وكل تعريف مركب من الجنس والفصل صحيح فالتعريف المذكور اما انه مركب من الجنس فلان
ما يحتمل ان يكون جنسا له اما هيولى او صورة او بعد او امتدادات كائنة بين جوف غايات الجسم الحاوي
او سطح الجسم الحاوي لا غير واما ما زاد على السطح المذكور بعض المتاخرين فهو ليس بقسم مغاير للاقسام
المذكورة بل هو بيان ان السطح اللامتحرك الماخوذ في التعريف كما ستسمعه بعد وقد رد المص الاولين
في الفصل الخامس لانه لا يمكن ان يكون هيولى لان المكان موجود بالفعل والهيولى موجود بالقوة ولا
صورة لان المكان نهاية خارجة وحاو من الخارج والصورة نهاية داخلة وحاوية من الداخل ورد
الثالث فيه بما مر تفصيلا لكن وقع فيه مشكلات عظيمة لانه قال سمبليقيوس ان كون المكان هو البعد
قبله كثير من الحكماء المحققين بعد ارسطو انتهى بل قبله بعض حكماء زماننا ايضا ولما كان الامر كذلك
ناسب ان نفصل هذا المقام فنقول ذهب اكثر القدماء الى ان البعد الذي هو مكان امر موجود
في الخارج لكن اختلفوا في بيانه فذهب بعضهم الى انه جسم من مقولة الجوهر وحمى هذا الرأي برقلس

على ما شهد سمبليقيوس وبعضهم الى انه جسم من مقولة العرض يعني ذو ابعاد ثلثة مقدارية والى هذا
ذهب خرسيبوس وابقرنوس وبعض الاقادميين اي الافلاطونيين كما قال ثمسطيوس والى هذا
ذهب ايضا بعدهم يحيى النحوي وذهب بعض من القدماء الى انه ليس امرا موجودا بل عدميا يعني الخلاء
الذي يلاحظ في جوف نهايات الجسم الحاوي ويوجد فيه الجسم الطبيعي مثلا لو اخرجت من الجرة جميع كل
جسم بحيث لا يبقى فيها جسم ما اصلا فما يبقى بين نهاياتها وسطوحها الباطنة هو البعد العدمي الخالي
الذي هو المكان وقال ذيموقريطوس واتباعه ان هذا الخلاء قد يكون خاليا من كل جسم وبعضهم انه لا يخلو
عن جسم ما اصلا هكذا كان يقول استراتوس وشيراتوس وقبله بعض المتاخرين كما قال والارس
وهيثاوس وامقس وقال والنس ان هذا الرأي القائل بان البعد الخالي مكان معقول عندي
ولهذا قال بعض المتاخرين ان ارسطو انما انكر كون المكان بعدا بالمعنى الاول اي كونه جسما ممتدا في الاقطار
الثلثة لا كونه بعدا وخلاء بين جوف نهايات الجسم الحاوي وسطوحها وبعضهم قال المكان اثنان
احدهما يسمى داخليا وهو البعد المذكور الذي يقتضي الجسم المتمكن ويمتلي به وسماه بعضهم حصولا مكانيا
به يعرف كون الجسم حاضرا في المكان المنقسم مثله وانما سمي داخليا لانه يداخل الجسم ويتصل به من داخله
والاخر يسمى خارجيا يحيط المتمكن من خارجه اي سطحه فقط ولا يداخله اصلا وهذا المكان هو نهاية الجسم
المحيط وسطحه الاول وقالوا انما عرف المص هذا المكان الاول لكن جميع هذه الاقوال فاسدة اما انه
ليس بجسم جوهري موجود في الخارج فلانه لو كان كذلك لتداخل الجسمان والتالي باطل فكذا المقدم
توضيحه ان المكان الذي هو جسم جوهري موجود على رأي بعضهم اما جسم كالاجسام التي كان يقول
بها بعض القدماء او كالاجسام المركبة من الهيولى والصورة او من الاجسام الصغار الصلبة واياما كان
يكون ذا طول وعرض وعمق لان كل جسم انما يكون كذلك ولما اقر به وكذلك الجسم المتمكن ذو طول
وعرض وعمق فيلزم من تمكنه في المكان الذي هو جسم جوهري موجود في الخارج ذو ابعاد ثلثة تداخل
الاجسام وهو محال فثبت ان المكان ليس بجسم جوهري موجود في الخارج واما انه ليس بجسم عرضي
موجود في الخارج كما كان يقول بعض اخر فلانه يلزم وجود العرض بالذات بدون الموضوع وهو
مستحيل واما انه ليس بعدا عدميا فلان المكان والمتمكن متساويان لكن البعد المذكور لما كان عدميا لا يمكن
ان يتساويا لان التساوي انما يكون بين الموجودين والحاصل ان البعد الخالي اما موجود في الخارج
او معدوم فان كان معدوما لكان المكان ايضا معدوما والتالي باطل لانه لا يمكن ان يتمكن الجسم الموجود
في المعدوم وان كان موجودا في الخارج فاما جسم جوهري او عرضي فان كان جوهريا فيلزم
تداخل الاجسام وهو محال وان كان عرضيا يلزم قيامه بذاته بدون الموضوع وهو محال ايضا
فثبت ان المكان ليس هو البعد المذكور ومن بطلان هذه الاراء يعرف ايضا بطلان قول القائلين
بان المكان اثنان داخلي اي البعد وخارجي اي السطح الحاوي من الجسم الحاوي فانه قد علم ان المكان
لا يمكن ان يكون بعدا وهذا التقسيم مخالف لرأي المص فانه كان يقول دائما ان المكان خارج عن

عن المتمكن ولم يقل في موضع من كتبه ان من المكان ما هو داخل في المتمكن فعلم ان المكان ليس هيولى ولا صورة
ولا بعدا بين جوف اطراف الجسم الحاوي فبقي ان يكون هو نهاية الجسم الحاوي وسطحه واذا تمهد هذا
فلان يعرف صحة تعريف المص وجب ان يقدم امران الاول ان يبين اجزاؤه الثاني ان يدفع الاسولة
الموردة عليه واختلف في الاول الشراح وانا انما ابينها على وجه يرتضيه ارباب الحقائق فاقول التعريف
المذكور مركب ~~من الهيولى والصورة~~ من الجنس والفصل فالجنس هو نهاية الجسم الحاوي والفصل هو
هو الاول اللامتحرك والنهاية جنس بعيد صادق على النقطة والخط والسطح على نهايات الجسم
الحاوي والمحوي وسطوحهما محدبة ومقعرة حاوية ومحوية اولى ولا اولى متحركة ولا متحركة و
باضافتها الى الجسم صار جنسا قريبا ولما كان الظاهر المتبادر منه السطح الباطن للجسم الحاوي
لان الحاوي هو الجسم ونهايته اولا هو السطح وسطح الحاوي من حيث انه سطح هو سطحه الحاوي
الباطن المماس بالمحوي خرج منه ما ليس بسطح باطن للحاوي وبقي السطح الحاوي الاول اللامتحرك
الذي هو المكان المخصوص الذي اراد تعريفه والسطح الحاوي اللا اول واللامتحرك اي المكان العام
والاعم الذي لم يرد تعريفه ههنا لانه كالمكان المخصوص نهاية الجسم الحاوي وسطحه فذكر الاول
ليخرجه فان الفلك سطح الفلك والهواء ليس اول مماسا بما هو مكان اعم وعام له ولما كان السطح
الاول من الجسم الحاوي صادق على السطح الاول المتحرك واللامتحرك وليس المكان الا السطح
الاول اللامتحرك ذكر اللامتحرك ليخرج المتحرك فقوله الاول اللامتحرك فصله القريب فعلم مما قررنا
ان التعريف المذكور صحيح ويمكن ان يحصل تعريف المكان بطريق التقسيم على ما هو عادة المص بان يقال
السطح اما سطح الجسم الحاوي اولا والمكان ليس سطح الجسم الغير الحاوي فهو سطح الجسم الحاوي وسطح
الجسم الحاوي اما اول ومماس اولا والمكان ليس سطح الجسم الحاوي الغير المماس فهو سطح الجسم الحاوي
الاول المماس وسطح الجسم الحاوي المماس الاول اما لا متحرك او متحرك والمكان ليس بسطح
الجسم الحاوي المتحرك كما سنبينه فهو سطح الجسم الحاوي الاول اللامتحرك في الجواب عن الادلة
المبطلة لصحة تعريف المذكور ومما ذكرنا يمكن ان يجاب عن الادلة الناقضة للتعريف المذكور اما
عن الاول فبان يقال للسطح معنيان احدهما اعم والاخر اخص والسطح الاعم له نوعان احدهما
هو احد انواع الكم المتصل المسمى بالسطح بالمعنى الاخص وهو مقابل للمكان غير محمول عليه والاخر
المكان الذي هو ايضا احد انواع الكم المتصل الذي يقابله السطح بالمعنى الاخص والمكان انما عرف
بالسطح الاعم المحمول عليه بالذات لا بالاخص المقابل له الغير المحمول عليه واما عن الثاني فبان
يقال ليس من مقولة الاين لانهما متباينان لان الاين صفة متوقفة على المكان ناشئة من كون
المتمكن فيه ولهذا عرف بانه نسبة المتمكن الى المكان وعرفه مؤلف المبادي الستة بانه كون الجسم
محاطا من محيطية المكان والموقوف عليه ومتعلق النسبة ليس عين الموقوف والنسبة ولان
المكان ليس حدا بالذات للحركة المكانية والاين حد لها بالذات كما قال المص في الفصل الثاني

من خامس الثمانية ومنه يتبين ان الفوق والتحت وامثالهما تكون انواعا للمكان من وجه وللاين من وجه آخر
فقول المستدل في الدليل الثاني انواع المكان اي الفوق والتحت وامثالهما من مقولة الاين كاذب واما
عن الثالث فبان يقال بان الامكنة المخصوصة للاجسام البسيطة التي تتحرك اليها وتسكن فيها طبعا ليست
سطوح الاجسام الحاوية على الاطلاق بل من حيث تكون تلك الاجسام موضوعة بهذا الترتيب المشاهد
للعالم ووضعه بحسب قربها وبعدها من الفلك الاول المحيط للكل ولهذا تستدعي الارض طبعا مكانا ابعد
من الفلك من كل جانب واقرب جدا الى وسط العالم والنار تستدعي طبعا مكانا اقرب الى الفلك من كل
جانب وابعد من وسط العالم فاذا قلنا التراب يتحرك الى المركز نريد انه يتحرك الى مكان ابعد بين سائر
العناصر من المحيط الاول وهو السطح الباطن من الماء لان مكان الارض الطبيعي يكون تحت الهواء والماء
كما كتب المص في الفصل الثالث من اول جو الكائنات ولهذا اذا نزل تراب او حجر ينزل حتى يصل تحت
الهواء والماء مما قيل في الدليل من ان التراب لا يتحرك طبعا الى سطح الماء بل الى المركز فينبغي ان يقال
اذا تحرك التراب بالطبع يكون البتة خارجا عن مكانه الطبيعي فيتحرك الى سطح الماء في بعده من الفلك
المحيط يكون في غير مكانه الطبيعي واذا كان في مكانه تسكن تحت السطح المذكور فاذا قلنا الاجسام الطبيعية
تتحرك الى المركز لا نريد بلفظ المركز النقطة التي تنقسم الكائنة في وسط العالم التي يكون بعدها من جميع
جوانب السطح المحدب للفلك الاول على السوية بل نريد به السطح الباطن للجسم المحيط بها الكائن في غاية
بعده من الفلك المحيط واما الجواب عن الرابع فيحتاج الى ان يبين اولا ان المكان لا يتحرك بالحركة المكانية
بالفعل ولا يمكن ان يتحرك فاعلم ان المص وضع ان المكان لا متحرك عند الكل وهم واختلفوا في بيان
حقيقته اتفقوا في انه لا متحرك لانه لو كان متحركا لكان بعض الاجسام متحركة بالحركة المكانية حين كونها
ساكنة في موضع لانه اذا كان المكان سطح الجسم الحاوي المماس لسطح الظاهر من الجسم المحوي يكون الحركة
تبدل سطح بسطح اخر فيجب ان يكون المنارة الواقفة في الارض والعمود الواقف في النهر وامثالها
متحركة لتبدل سطوح الرياح الآتية على المنارة وتبدل سطوح ماء النهر على العمود والتالي باطل بالاتفاق
فكذا المقدم ولان الاجسام الطبيعية انما تتحرك بطبعها لتصل الى امكنتها الطبيعية وتسكن فيها فلو
لو كان المكان قابل الحركة لامكن ان يزول لانه اذا جاء الجسم الطبيعي الى موضع هو مكانه فيمكن ان يتحرك
هذا المكان فيتحرك الجسم بحركته فيلزم ان لا تسكن فيها واللازم باطل فكذا الملزوم فثبت
انه لا متحرك ولهذا قال المص في المتن الحادي والاربعين الظرف مكان قابل للحركة والمكان
ظرف لا قابل للحركة واذا وضح كون المكان لا قابل للحركة على ما اتفقوا عليه وسلم انه السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي على ما ذهب اليه المص يرد
السؤال الرابع المذكور انفا بان يقال لما كان يتبدل بهذا السطح لا يكون المكان لا قابلا
للحركة بل متحركا بالفعل كما علم من المثالين المذكورين فاجاب البعض كبير ريش بان المص
انما عرف المكان المخصوص للعناصر الاربعة وهي لا متبدلة دائما فان مكان كرة النار السطح

السطح المقعر لفلك القمر ومكان كرة الهواء السطح المقعر للنار ومكان الماء سطح الهواء ومكان
الارض سطح الهواء والماء وهذه الامكنة لا تتبدل اصلا لكن هذا الجواب ليس بجيد فان المص انما
عرف المكان المخصوص لكل جسم متمكن كما عرفه القدماء كذلك كما يدل على هذا تمثيله بامكنة الاجسام
المركبة على انه لو لم يعرفه ههنا لوجب عليه ان يعرفه في موضع اخر من كتبه ولم يعرفه في موضع منها اصلا
وقال بعضهم كيانادنش ان المكان لا يتحرك اصلا بالذات لانه ليس بجسم وكل ما يتحرك بالذات
انما هو الجسم ويتحرك بالعرض لانه عرض في الجسم الطبيعي الحاوي وكل احد يعرف انه اذا تحرك
الجسم يتحرك هو ايضا بتبعيته كما يتحرك سائر الاعراض الموجودة فيه بحركته ثم قال المكان
المخصوص لكل جسم لا يتحرك وجوبا لا بالذات ولا بالعرض اي من حركة المتمكن لانه قد يتحرك
المتمكن من مكانه ولا يتحرك المكان بحركته مما كان فيه فانه اذا تحرك الهواء من الجرة عند دخول
الماء فيها من غير تحريكها لا يجب ان يتحرك سطحها الباطن الذي كان مكان الهواء اصلا وان المكان
انما يقال لا متحركا لانه اذا تحرك جسم من مكان الى مكانه الطبيعي ليسكن فيه بعد لا يكون هذا المكان
الطبيعي متحركا من نوع الحركة التي يتحرك بها الجسم لانه لو تحرك من نوع الحركة التي يتحرك بها الجسم
ليصل اليه ويسكن فيه لكان حركته من المكان الاول الى هذا المكان الطبيعي ليسكن فيه عبثا خارجا
عن مقتضى الطبيعة لانه اذا جاء اينما كان مكانه الطبيعي او لا يجده فيه فكان يجب ان يذهب اين
ذهب مكانه وايد قوله بان المكان يتحرك بالعرض فقط لا كما قال في معنى اللامتحركية بما قال ابن رشد
في شرح المتن الحادي والاربعين ان الظرف محيط ومتحرك والمكان محيط لا متحرك الا بالعرض
اقول ويؤيد هذا القول فقط ايضا بما قال ابن سينا في الفصل التاسع من المقالة الثانية من
السماع الطبيعي في الجواب عن هذا السؤال الذي ذكره في الفصل السادس منها واما الحجة التي
بعد تلك الحجج فهي مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم لها ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه
لا يتحرك ولا بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان
الشيء فانهم يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة حركتها قال الشارح القول بكون المكان متحركا
بالعرض مخالف لرأي المص مخالفة ظاهرة وبيان ان ادنش عدم حركته ليس بكاف اما
الاول فلان المص جعل اللامتحرك فصلا قريبا للمكان وقال ابن رشد في شرح المتن المذكور
انتهى المكان لا متحرك بالذات ولا يجوز ان يصدق نقيض الفصل القريب للشيء على هذا ولو بالعرض
كما ان الناطق لما كان فصلا قريبا للانسان لا يجوز ان يصدق على الانسان اللاناطق اقول لم يبين
عدم جواز هذا الصدق بدليل وليس ببديهي فلا نسلم بل نقول يجوز ان يقال المكان قد يتحرك
بالعرض اي بتبعية حركة محله الذي هو الجسم الحاوي او بتبعية حركة المتمكن فانه اذا نقلت
جرة مملوة بالدهن من مكان الى اخر او تحرك حجر كبير محاط بكرباس رقيق من الاعلى الى الاسفل
يتحرك مكان الدهن الذي هو سطح الجرة بتبعية حركة الجرة الحاوية ومكان الحجر الذي هو

سطح الكرة بسبب تبعية حركة الحجر والآب تبقيا في مبدإ الحركة وهو محال بالبديهة وايضا قوله هذا مناقض
لما سيقول في اول الفصل الاتي من ان كل صورة عرضية للاجسام تكون في المكان بالعرض لظهور كون
السطح الباطن من الجسم الحاوي صورة عرضية للجسم الحاوي ويجوز ان يقال الانسان الناطق بالعرض
فان ماله الناطق بدنه الذي هو جزؤه كما يجوز ان يقال النفس الناطقة متمكنة في المكان بالعرض
اي بسبب كون البدن الذي تعلقت به متمكنا فيه وان كانت هي لا متمكنة بالذات كما مر في الفصل
الثالث من هذا الكتاب ثم قال واما الثاني فلان اللامتحركية التي تبنوها يوجد في السرير الذي
نقعد عليه وننتقل منه لانه لا يتحرك من حركتنا فيلزم ان يكون مكانا اقول لا يلزم من مجرد كونه
لا متحركا من حركتنا ان يكون مكانا فانه لا يصدق عليه جنسه القريب ولا فصله فان السرير ليس بسطح
باطن من الجسم الحاوي ولا قابلا للحركة بالذات فانه قابل للحركة بها وقال سمعونس وبعض اتباعه
ان المكان ليس لا متحركا على الاطلاق بالذات بل بالتعاون وتعاقب السطوح على نهج واحد فانه
وان تبدل هذا السطح وذلك على المتمكن على ما ظهر في المنارات والاعمدة المنصوبة في النهر بسبب الرياح
وسيلان الماء لكن المكان كلما ذهب سطح يجيء بدله آخر على الوضع الاول ويحيط المتمكن على الوجه الذي
احاطه السطح الذاهب فيظن مكانا واحدا لا متحركا ويقال المنارة في مكان واحد لا متحرك وكذا العمود
وامثالها لكن هذه اللامتحركية ليست لا متحركية حقا وحقيقة بل ظنا ومجازا ولهذا ضم بعض اتباعه وقالوا
ان السطوح المتعاقبة تفعل مكانا واحدا لا مأخوذة على الاطلاق بل بالتعاون والتعاقب ومجيء
كل متأخر منها مقام المتقدم بلا واسطة وعلى الوضع الاول الكائن بالنسبة الى قطبي العالم ومركزه وقال
بارتيس امقس وكثير من المتاخرين لا متحركية المكان تؤخذ من وضعه الملحوظ بالنسبة الى امرين
الاول بعد موهوم باق دائما لا متبدل اصلا فحينئذ يكون وضع كل مكان بالنسبة الى هذا البعد الموهوم
باقيا دائما ثابتا لا متبدلا اصلا الثاني هو السطح الموجود في الخارج الذي نجده في هذا البعد الموهوم اعني
السطح المحدب للفلك الاول ونلاحظ ونعين في هذا السطح قطبين لا متحركين فنلاحظ منهما ومن مركز
العالم لا متحركية المكان وبينها كما هو العرف بان الكرة لا متحركية يجب ان يلاحظ اولا من النقاط الملحوظة في البعد
الموهوم الدائم الباقي اللامتبدل ابدا واحتاجوا الى القول بلا متحركية هذا البعد الوهمي لما قالوا لو بدل
الله تعالى وضع هذا العالم بان يجعل نصفه الشمالي في موضع الجنوبي وبالعكس مثلا لتبدلت امكنة
الاجسام المتمكنة اي لتغير وضعها بالنسبة الى قطبي العالم ومركزه فلا يمكن ان تؤخذ لا متحركية المكان
من قطبي العالم ومركزه ولهذا قال رويش لا متحركية المكان تؤخذ من السطح الواحد بالعدد الذي يكون
له وضعان الاول وضعه بالنظر الى البعد المحقق او الموهوم والآخر وضعه بالنظر الى قطبي العالم ومركزه
وبعده منهما بجزئية هذا المكان وذلك وتعينها وعدم حركتهما تنشأ من عدم تبدل هذين الوضعين
وبقائهما فما دام يكون هذان الوضعان له باقيين على حال واحد يكون المكان لا متحركا وان تبدلت السطوح
المتعاقبة الواردة على المتمكن وهذه الآراء المبنية على البعد الموهوم المعدوم باطلة لان المكان و

ووضعه امران موجودان في الخارج والبعد الموهوم معدوم ويستحيل ان يؤخذ الموجود الخارجي من المعدوم
فيستحيل ان يؤخذ المكان ووضعه من البعد الموهوم وما قال رويش من ان لا متحركية المكان تؤخذ من هذا
السطح الواحد بالعدد ويحتاج الى البيان لان اخذه من السطح الملحوظ صورة صدق ومن السطح الملحوظ مادة
كذب كما سيجيء والسطح الصوري شامل لوضع المكان وبعده من قطبي العالم وقال بعض متكلمي نصارى
اللاتين وان اخذ ارسطو لا متحركية المكان ووحدته وتبدله من الترتيب المعين الذي يكون للسطح المكاني
بالنسبة الى قطبي العالم الثابتين اللامتحركين الى الآن لكن حين نتكلم على الاطلاق يجب ان تؤخذ من الترتيب
المعين الذي يكون للسطح بالنسبة الى الاجزاء بالقوة لذات الآله لان ذاته تع لما كانت منتشرة في كل
مكان وفي خارج العالم لعدم تناهيها لا يمكن ان يوجد سطح لا يكون حاضرا عندها ولما لم يمكن ان يوجد السطح
في كل موضع مع ذاته تعالى المتناهية وعدم تناهيها فقد علم انه يوجد في بعضه مع جزء ها لانها لا تنقسم
بالفعل بل بالقوة هكذا قال ماشترئيس وبعض اخر لكن جعلهم ذات الواجب تع منقسمة ولو بالقوة
بحيث يكون بعض اجزائها في الشرق وبعضها في الغرب وبعضها في الشمال وبعضها في الجنوب والآن
لما يمكن ان يؤخذ منها الامكنة المختلفة المتجزية امر مخالف للبراهين الدالة على بساطتها على الاطلاق
ومنشاء هذه الاقاويل الباطلة عدم ملاحظتهم عادة المص ومذهبه فانه انما يتكلم في الطبيعيات
على ما هي عليه في نفسها بالنظر الى ذواتها من غير ملاحظة نسبتها الى الواجب تع وهو لا يقول بان ذات
الواجب منقسمة بالقوة فبيانهم اللامتحرك الواقع في تعريفه للمكان بما بينوا مخالف لعادته و
مذهبه ولا يقول بامكان تبدل هذا النظام للعالم كيف وهو لا يقول بامكان سكون الافلاك بل بامتناعه
على ما يستفاد من المتن السابع والعشرين من تاسع ما بعد الطبيعة فكيف يسلم امكان تبدله بان يجعل
الشمال جنوبا وبالعكس ولا يقول بالبعد الموهوم فليس ما قالوا مراده اصلا فصار سعيهم
في بيان مراده كاقوالهم باطلا وايضا مجموع العالم وكذا الفلك الاول ليس في المكان على رأي المص
فلا يمكن ان يتبدل مكانه او تبدل مكان شيء انما يكون بعد ان يكون له مكان قال الشارح ولقد اطنبنا
الكلام ولنرجع الى بيان مراد المص من لفظ اللامتحرك الواقع في تعريف المكان على ما يستفاد عندنا
من المتن السابع والثلثين والحادي والاربعين والثاني والاربعين فنقول ان المكان لا متحرك
لان هذا المكان الواحد بالعدد جزء معين من مجموع العالم المحيط ومثل هذا الجزء لا يمكن ان يبين بيانا اظهر
وابين الا من اجزاء العالم اعني من بعده عن اجزائه كما سنقول للجزء المعين للانسان وهذه الاجزاء
للعالم خمسة بالضرورة احدها مركز العالم الذي هو مركز الارض والقطبان الشمالي والجنوبي و
هذه الثلثة وضعها ثوماس اقويناس واكثر الشراح كما سبق النقل عن بعضهم لكن هذه الثلثة لا تكفي
لبيان عدم حركة المكان لانه لو كان الارض كرة حقيقية وتحرك احد عليها من المشرق الى المغرب في جوف
دائرة معدل النهار اي على خط الاستواء لا يتغير بعده عن القطبين بل يكون على وجه واحد دائما
لان بعده عنهما عن المعدل واجزائه على السوية دائما وكذا لا يتغير بعده عن المركز لكون الارض كرة حقيقية

على ما عرفتنا مع ان مكانه متبدل ومتغير بلا ريب لانه متحرك حركة مكانية وما لم يتغير ولم يتبدل مكان
جسم ما لا يكون متحركا فلا يكفي لعدم حركة المكان الامور الثلثة المذكورة فقط بل يجب ان ينضم الى ما قالوا
وحدة وضع السطح المذكور بالنسبة الى نقطتي المشرق والمغرب اللتين متبدلتين عند اهل الهيئة والنجوم
وغير هذه الخمسة تؤخذ لامتحركية المكان بحيث لو تبدل وضعه وبعده من شيء منها ولو قليلا غاية قلة
لا يكون واحدا بالعدد ولو لم يتبدل شيء منها اصلا يكون واحدا بالعدد وان تبدلت السطوح المادية
الواردة على المتمكن بمرات كثيرة في ساعة ثم اسمع ما قال المص في المتن السابع والثلثين ليس للجزء
مكان آخر يتحرك فيه اذا تحرك كل الاناء بل كل هو واحد لان الهواء والماء واجزاء الماء تنتقل
بالتناوب فيما تكون فيه لكن لا تنتقل في المكان الذي تكون فيه الذي هو جزء المكان الذي هو مكان
بالنظر الى مجموع الفلك ويأتي بهذا بعينه في المتن الواحد والاربعين بمثال السفينة المتحركة في النهر
واثبت لامتحركية المكان في المتن الثاني والاربعين بان امكنة المتحركات الى الاعلى والمتحركات الى الاسفل
التي تريد للجميع كونها امكنة معقولة بالحقيقة لامتحركة وهذه وسط الفلك يعني مركز العالم وآخر الحركة
المستديرة بالنظر الينا يعني الفلك الاخير بالنسبة الينا لان ذلك يبقى دائما ولذلك يبقى كرة
الاخيرة ثم قال انا اذكر مثالين يتبين بهما لامتحركية المكان احدهما ماخوذ مما قال المص في المتن
السابع عشر من الثمانية والفصل الثاني من ثاني الافلاك من ان العالم كانسان رأسه القطب
الجنوبي وقدمه القطب الشمالي الى غير ذلك فنعين فيه اجزاء كاجزاء الانسان فلاحظ انسانا
ثابتا لامتحركا وعين فيه جزءا معينا مثلا سرته فاذا بدلت سطوحا كثيرة عليها باجزاء مياه كثيرة
او القاء ثياب كثيرة عليها تتبدل عليها السطوح بالمادة اي افرادها وجزئياتها ولا تتبدل السطح
بالصورة اي بالنوع ومقداره ووضعه بالنسبة الى سائر اجزائه وهكذا قس المكان والعالم
والآخر كما اذا نظرت الى النهر ورأيت صورتك فيه رأيت الماء يجري دائما ويتعاقب سطوحه
الكثيرة على صورتك ومع هذا تبقى صورتك بعينها واحدة بالعدد لانه وان تبدلت سطوح الماء
الجزئية لكن يبقى سطح واحد بالصورة اي النوع والوضع الاول ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل
الرابع المذكور سابقا ورد الاجوبة المذكورة بعده لان ما قيل فيها من ان هذا السطح الصوري
موجود في السطح المادي فاذا تبدل هذا يتبدل هو ايضا نقول ان اردت يتبدل هو ايضا مادة
فمسلم لكنه لا يفيدك لانا لم نقل لا يتبدل مادة وان اردت يتبدل هو صورة فغير مسلم لما عرفت
والمكان المنظور بهذا الوجه لا يلزم منه ان ينتقل العرض من معروض الى آخر وان ما قيل فيها ان
المص لم يذكر هذا البعد في تعريف المكان ولا يدل كلامه عليه اصلا كذب لما عرفت ان المتون الثلثة
المذكورة تدل عليه الفصل الثالث في بيان اي جسم يكون في المكان واي لا على رأي ارسطوطلس
اعلم انه ذهب الى ان جميع الاجسام المركبة وجميع العناصر والافلاك سوى الفلك المحيط تكون
في المكان بالذات لان كلا منها يحاط بالسطح الباطن من جسم آخر حاويه ولهذا قال في المتن الثالث

والاربعين كل جسم يكون في خارجه جسم حاوله يكون في المكان وقال في المتن السادس
والاربعين الارض في الماء وهو في الهواء وهو في النار وهي في الفلك انتهى وان شئنا من التصور
الجوهرية والعرضية للاجسام ليس في المكان بالذات بل كل منها يكون فيه بالعرض اي بتبعية موضوعها
واختلفوا في كون الفلك الاول المحيط بالكل في المكان ام لا وان كان فكيف يكون والمراد من الفلك الاول
هو الفلك الاول على اي رأي كان ان اول لان الحكماء المتقدمين وارسطو كانوا يزعمون ان الافلاك ثمانية
اي فلك القمر الى فلك الثوابت وهذا كان اول الافلاك متحركا اول بالحركة اليومية عندهم وبعد
مضي مدة من زمن ارسطو وجد بعض اهل الهيئة والنجوم فلكين اخريين فوق الثامن اي فلك الاقبال
والادبار والمحرك الاول العاشر قال الشارح وذهب متكلموا النصارى الى ان فوق هذه الافلاك
فلك بلوري هو اعلى من الكل لا متحرك اصلا وهو كرسي العقول وسريرهم وهو لا يمكن ان يعلم بالرصد
والنظر لكونه لامتحركا اذا علمت هذا فاعلم ان العلماء بينوا كون الفلك الاول في المكان وعدمه على آراء
كان اول بوجوه كثيرة وانا ابينه بما اظن انه حق فاقول اولا ان كون الجسم في المكان يقال على وجهين
يقال انه في المكان حقيقة بسبب كونه محاطا بالسطح الباطن من الجسم الحاوي حقا وحقيقة ويقال
انه في المكان مجازا بسبب ان له مسافة وبعدا مخصوصا به لا يكون غيره فيه ولا يكون هو في غيره و
ثانيا ان ارسطو قال في المتن السادس والتسعين ان لفظ اورانوس اي الفلك قد يطلقه
القدماء ويريدون الفلك الاول المحيط بالكل ثم قال ونقول في هذا الفلك يسكن كل الهي وقد
يطلقونه ويريدون به الاجرام الفلكية كلا وبعضا التي يكون فيها النجوم السيارة والثابتة لانا
نقول جميع هذه النجوم تكون في الفلك وقد يطلقونه ويريدون به مجموع عالم الاجسام المركب
من العناصر وما فيها والافلاك وما فيها وهذه المعاني للفظ الفلك نقلها عنهم وقبلها واذا تمهد
هذا فاقول الفلك بالمعنى الاول اي الفلك الاول المحيط بالكل وبالمعنى الثالث اي مجموع عالم
الاجسام يكون في المكان بالمعنى الثاني لكون الجسم في المكان اي مجازا وليس شيء منهما في المكان
بالمعنى الاول اي حقيقة لان كلا منهما يكون في مسافة وبعد معين لا يكون جسم آخر فيه ولا يكون
شيء منهما في بعد آخر وليس شيء منهما محاطا بسطح باطن لجسم حاو اذ لا جسم وراء شيء منهما وهذا
البيان موافق لما قال المص في المتن الثالث والاربعين كل جسم يكون في خارجه جسم محيط به
يكون في المكان وكل ما لا فلا وما قال في المتن الخامس والاربعين كل جسم متحرك اما بالنقلة او
بالنمو والذبول يوجد في المكان بالذات والفلك كله يعني الفلك الاول المحيط بالكل ليس في موضع
ولا في مكان ما كما ذكر ثم استدل عليه بقوله لانه لا يحيط جسم ما ثم قال في هذا المتن والكل اي
مجموع العالم ليس في موضع واستدل عليه بقوله لان ما يكون في موضع يجب ان يكون شيئا
موجودا وان يكون شيء آخر خارج عنه محيط به موجودا انتهى اقول تفسيره الفلك ههنا فيما
سيجيء بعد اسطر بالفلك الاول المحيط بالكل مخالف لما يستفاد ظاهرا من كلامه في الفصل

الخامس في بيان قول المص والفلك كله الخ فان المتبادر منه انه اخذه هناك بمعنى مجموع العالم
قال ثم اقول الفلك بالمعنى الثاني اي الاجرام الفلكية كلا او بعضا يكون في المكان بالذات بمعنى ولا يكون
فيه بالذات بل بالعرض بمعنى آخر فانه ان اريد به واحد منها بالنظر الى ما هو محيط به فاكثر الافلاك يكون
في المكان بالذات فان فلك القمر يحيطه السطح الباطن لفلك العطارد وفلك العطارد يحيطه
السطح الباطن لفلك الزهرة وهكذا الى الفلك الاول المحيط للكل وهو ليس في المكان لعدم كونه
محاطا بسطح جسم ما اصلا اذ ليس في خارجه جسم اصلا وان اريد مجموع هذه الافلاك من حيث
انه جزء واحد من مجموع العالم الذي حصل منه ومن الاسطقسات الاربعة فلا يكون في المكان الا بالعرض
او بسبب الغير لان كل جزء من حيث انه جزء يكون في المكان بالعرض وما بيّنا مطابق لما قال المص
في المتن الخامس والاربعين من ان الفلك كله يعني الفلك بالمعنى الاول من المعاني الثلثة المذكورة
اي كل الفلك الاول الداخل فيه سطحه المحدب والمقعر ليس في موضع ولا في مكان ولما قال فيه
من ان الكل اي مجموع العالم الذي هو المدلول الثالث للفظ الفلك ليس في موضع واستدل
على كل منهما بانه ليس في خارج شيء منهما جسم محيط به ولما قال فيه ايضا لبيان حال الفلك بالمعنى
الثاني من ان بعض الاجسام تكون في المكان بالعرض كالنفس والفلك لان جميع الاجزاء تكون
في المكان بوجه ما وهذا القول يشتمل على معنيين احدهما ان جزءا واحدا من الاجرام الفلكية يحيط
الاخر فيكون احدهما في المكان بالذات والاخر هو ان جميع الاجرام الفلكية جزء من مجموع العالم
وجميع الاجزاء تكون في المكان بوجه ما وبالعرض قال وقول المص وبعض الاجسام تكون
في المكان الى اخره صار سبب انخداع بعض الفحول كما انخدع ابن رشد وقال الفلك الاعلى
في المكان بسبب مركزه وكما انخدع يپكلش وثمستيوس واقوناس وقالوا ان الكرة الاخيرة
تكون في المكان بسبب اجزائها وكما انخدع الفارابي وقال الفلك الاخير في المكان اعني سطح
الجسم الذي تحته وكذا انخدع كثير من شراح اللاتين وذكروا من خرفات لا تسع وانما انخدعوا
لانهم لم يقفوا على المعاني الثلثة للفظ الفلك قال ويعلم خطاؤهم من ان المص لما قال في اول
المتن المذكور الفلك كله ليس في موضع ولا في مكان وقال في اخره الكل ليس في موضع فلو كان
يقول في هذا المتن الفلك يكون في المكان بالعرض لم يكن مجنونا وايضا لو اخذ الفلك بالمعنى
الذي اخذوه فما المناسبة بينه وبين النفس حتى يقول وبعض الاجسام تكون في المكان
كالنفس والفلك لكن على ما قلنا يكون ذكرهما معا مناسبا لانه كما ان النفس الناطقة جزء
واحد تام من الانسان المركب منها ومن البدن كذلك الفلك بمعنى مجموع الاجرام الفلكية جزء
واحد تام عند المص من مجموع العالم المركب منه ومن الاسطقسات الاربعة فان قلت الفلك
الاعلى متحرك بالفعل حركة مكانية وكل ما يتحرك بالفعل حركة مكانية يكون في المكان بالفعل
لان الحركة المكانية بالحقيقة للشيء بالفعل انما تكون في المكان ولان المكان انما عرف بالحركة المكانية

المكانية على ما شهد به المص في المتن الثاني والثلثين فالفلك الاعلى يكون في المكان بالفعل وايضا
الفلك الاعلى جسم طبيعي وكل جسم طبيعي يكون في المكان لان الجسمية سبب للكون في المكان ولهذا قال
المص في المتن الاول ظن الجميع ان الموجودات اي الاجسام الطبيعية في المكان وما ليس في المكان
فليس بموجود اي ليس جسما طبيعيا فالفلك الاعلى في المكان قلت ان اردت بالكبرى الاولى ان
كل ما يتحرك بالفعل حركة مكانية يجب ان يكون [illegible] بالفعل في المكان الموجود في الخارج حقيقة
فغير مسلمة وان اردت يجب ان يكون بالفعل اما في المكان الموجود في الخارج او في بعد معين
فمسلمة لكن الفلك الاعلى موجود بالفعل في مثل هذا البعد المعين كما بيّنا انفا ويتحرك
فيه بالاستدارة نعم قد قيل ان الحركة المكانية تكون من مكان الى اخر لكن انما يصدق هذا في الاجسام
حركة ص التي تحت فلك القمر التي وجد فيها المكان بالحركة فقط لا في جميع الحركات على الاطلاق وايضا ان
اردت بالكبرى الثانية ان كل ما يتحرك بالفعل حركة مكانية مستقيمة يجب ان يكون في المكان الموجود في الخارج
لانه ينتقل من مكان الى آخر بالضرورة فمسلمة لكن الفلك الاعلى لا يتحرك بحركة مكانية مستقيمة حتى
يجب ان يكون بالفعل في مكان موجود في الخارج بل بحركة مكانية مستديرة في بعد معين وان اردت
على الاطلاق فغير مسلمة في الفلك الاعلى وعن الثاني بان يقال ان اردت بقولك الجسمية سبب
للكون في المكان الجسمية سبب في الجملة لكون شيء في المكان بمعنى ان كل ما يكون في المكان جسم فمسلم
لكن هذا لا يثبت كبراك اي كل جسم طبيعي يكون في المكان وان اردت الجسمية سبب بالجملة لكون شيء
في المكان فغير مسلم فانه اول المسئلة وما قال المص في المتن الاول من ان الجميع ظنوا ان الموجودات
تكون في المكان نقل ما كان يقول الناس في عصره وليس بمعتقد له ولهذا رده في المتن السابع والاربعين
بقوله لانه ليس كل موجود اي كل جسم في المكان

الفصل السادس في ان البحث عن الخلاء متعلق بالحكيم الطبيعي وذكر ادلة القدماء في اثباته ولا اثباته واختصار المتن الخمسين الى السابع والخمسين

لما فرغ من تعليم المكان شرع شروعا مناسبا ان يبحث عن الخلاء فقال ولانه يليق بالطبيعي ان ينظر
هل يكون خلاء او لا وما هو وكيف يكون كما نظر في المكان وان كان بين النظرين فرق فان الابحاث
المذكورة المتعلقة بالمكان تكون بحسب الخارج لان المكان امر موجود في الخارج والابحاث المتعلقة
بالخلاء تكون بحسب ظن ووهم يكون له لانه ليس بشيء في الخارج وانما كان مناسبا للحكيم الطبيعي
ان يبحث عن الخلاء بعد بحثه عن المكان لان ادلة اثباتهما ونفيهما متقاربة بل متحدة لان القدماء انما
اوردوا الخلاء ليكون مكانا لما قال في المتن الخامس والستين الذين قالوا بوجوده جعلوه
مكانا فالمكان الذي من شانه ان يكون ملوا اذا كان فيه جسم يكون خلاء اذا لم يكن فيه جسم فيكون الخلاء
شيئا واحدا في الخارج متغايرين في الذهن بالمفهوم ثم باشر ان يبحث عن كونه موجودا او معدوما
ولما كان بعض القدماء يقولون انه موجود وبعضهم انه معدوم اراد ان يفتش ادلة الطرفين
فنفتش اولا الادلة الذين حكموا بالعدم وقال انهم ضلوا طريق البحث ولم يصلوا الى الباب

لانهم ارادوا ان يبطلوا الخلاء الذي اراده خصومهم ولم يبطلوه بل ابطلوا خلاء نشاء من خطاء آخر
لهم وخطاؤهم الآخر هو انهم كانوا يزعمون ان ما ليس بجسم محسوس فهو ليس بموجود ولهذا كانوا
يقولون ان مكانا وانآء ليس فيه الا الهواء خلاء فان يبطل هؤلاء النافون مثل هذا الخلاء اضطروا
ان يروهم ان الهواء جسم وظنوا ان يثبتوا بهذا الوجه ان الخلاء مطلقا ليس بموجود في الخارج فاستدل
انا قساغوراس منهم ونبههم على ان الهواء موجود وليس بخلاء بتجربة ان الازقاق المنفوخة تقاوم
المس فاراهم ان الهواء الذي كانوا يقولون انه خلاء انه ليس بخلاء بل هو جسم محسوس كسائر الاجسام
وبتجربة ساعة الماء فانه لو ربط وشد فمها الاعلى لا يسيل الماء من فمها المفتوح مع ان طبيعته تقتضي الاسفل
ان ينصب ويسيل من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يكون الا من كون الهواء جسما محسوسا مانعا الانصباب
الماء وسيلانه فالهواء جسم فاراهم بهذه التجربة ايضا ان الهواء جسم كسائر الاجسام ثم قال
فاذا كان الهواء جسما فلا يوجد خلاء في الخارج قال المص وهذان الدليلان ناقصان فانهما وان رفعا
الخلاء الذي كان الناس يظنون انه موجود لكن لا يرفع الخلاء الذي كان قدماء الحكماء يظنون
انه موجود فانهم كانوا يقولون الخلاء اما بعد ما منفصل ليس فيه جسم وبه ينفصل الاجسام بعضها
عن بعض ولا يكون متصلة او خلوات بين مسامات الاجسام او الفضاء الذي هو فوق العالم ثم قال
المص والمثبتون له اثبتوه اثباتا قويا بخمسة ادلة اثبتوه اولا بالحركة المكانية فانه اذا تحرك جسم ما
من مكان فاما ان يتحرك في خلاء او في ملاء فان في خلاء نجد ما طلبنا وان في ملاء فيدخل ملاء في ملاء
فيتداخل الجسمان ويكونان معا في مكان واحد وهو محال لانه يلزم ان يتمكن في مكان صغير جدا كالحبة الدخن
جسم كبير جدا كمجموع البحر بل مجموع العالم لانه لو امكن ان يوجد في مكان واحد جسمان معا بحيث يدخل المؤخر
في الاول فظاهر انه يمكن ان يوجد فيه ثلثة بحيث يدخل الثالث في الاولين وكذا اربعة وخمسة وستة وهلم
جرا بحيث يدخل الآخر في الاول فيمكن ان تؤخذ قطرة صغيرة كالدخن من البحر وتوضع في المكان الذي يوجد
فيه الدخن فتدخل في الدخن ثم تؤخذ قطرة اخرى مساوية للاولى وتوضع في هذا المكان فتدخل في
الاولين ثم تؤخذ جميع قطرات البحر هكذا وتوضع فيه وضعا تعاقبيا كما وضعت الاوليان فيه فيلزم
ان يمكن ان يوجد مجموع البحر في حبة دخن واحد وهو مستحيل طبعا ويؤيد المص هذا الاستدلال بما
استدل به ملسوس القائل بان الموجود ليس بمتحرك من انه لو كان متحركا لوجب ان يوجد الخلاء
لكن الخلاء لا يوجد فليس الموجود بمتحرك وثانيا بتكاثف الاجسام وتخلخلها فان تكاثفها
لا يمكن ان يكون الا بسبب ان يوجد اولا فيما بين الاجسام المتكاثفة ابعاد خالية تدخل فيها اجزاء
الجسم المتكاثف ويصير الجسم ح اصغر مما كان اولا وكذا تخلخلها لا يمكن ان يكون الا بسبب ان يتباعد
اجزاء الاجسام التي ستتخلخل تباعدا بحيث تبقى بينها ابعاد خالية ثم نقل المص عن اصحاب هذا الرأي
تجربة كانت مشهورة في زمانه فقال الدن المملو خمرا بحيث لا يمكن ان يوضع فيه قطرة اذا اخرج
منه الخمر ووضع في ازقاق اربعة وشد افواهها شدا شديدا بحيث تتزاحم اجزاء الخمر تزاحما

تزاحما عظيما ثم القيت في هذا الدن يسع الدن الازقاق والخمر معا فلولا ان في جوهر الخمر خلاء قد انحصر
فيها مقدار مساحة الازقاق وكانت الازقاق متخلخلة به اولا لاستحال ان يسع الدن الذي كان
يملؤه الخمر الازقاق الاربعة والخمر جميعا وثالثا بازدياد الاجسام النامية ونموها فان كل جسم انما ينمو
ويزيد باخذ الغذاء ودخوله فيه والغذاء جسم وهو اما ان يؤخذ ويقبل في الجسم الذي يزيد وينمو اولا
فيه بل في الخلاء لكن الاول محال للزوم التداخل المح فتعين الثاني فيكون في الجسم المتغذي خلاء
ورابعا بتجربة اخرى صحيحة فانك لو اخذت اناء مملوا بالرماد وصببت عليه ماء يسع ملاه ماء
فلو لم يكن في الرماد والماء خلاء لامتنع ان يسع ملاه ماء وخامسا باتفاق الفيثاغورسيين
القائلين بان الاشياء لا يمكن ان تتفاصل لو لم يعين ولم يحد الخلاء الذي به تتحدد ولهذا كانوا
يقولون ان فوق العالم الجسماني خلاء غير متناه يجذبه العالم بحيث يتنفس به الحيوانات ويجذب
الهواء ليحيي وبه اي بهذا الخلاء المجذوب تنفصل مجموع الاجسام بعضها عن بعض واعتقدوا
انه لا بد من ان يوجد حتى قالوا يوجد في الاعداد التي هي مبادي الموجودات خلاء تفترق هي به
ثم فرع على ما قال اولا وقال فبعض الحكماء قالوا بوجوده وبعضهم بعدمه **الفصل السابع في مدلول
الخلاء والجواب عن الادلة المذكورة انفا واختصار المتن السابع والخمسين الى الرابع والستين**
اذا كان الاسم المبحوث عنه معان كثيرة ينبغي ان يبين اولا المعنى المراد منه في هذا البحث حتى يعلم المبحوث عنه
ثم يسأل هل هو موجود ام لا لان ما الاسمية اقدم من هل البسيطة وما الشارحة ولهذا شرع
المص ان يذكر مدلول الخلاء قبل ان يبين هل هو موجود او معدوم عنده فقال بعد نقل المذاهب
في وجوده وعدمه وادلتها ولان نعلم من اي وجه منها يكون الخلاء في نفسه يجب ان نعلم ما يدل هذا
الاسم ولان نعلم هذا كما ينبغي يجب ان نعلم اولا ما اراد به القدماء الواضعون اياه فقال قال
بعضهم الخلاء مكان ليس فيه شيء وقال بعضهم ان الخلاء مكان ليس فيه ثقيل وخفيف ثم بين
من طرفهم سبب رسمهم اياه كذلك وبين اولا لم قال اصحاب الرسم الاول ليس فيه شيء ثم بين
لم قال اصحاب الرسم الثاني ليس فيه ثقيل او خفيف ثم بين سبب حكمهم بكونه مكانا فقال قال
اصحاب الرسم الاول كذا لانهم كانوا ذاهبين الى ان كل ما يوجد في هذا العالم جسم ويلزم منه ان
كل ما ليس بجسم لا يوجد في هذا العالم وكل جسم في المكان فان كان الخلاء ما ليس فيه جسم يلزم
ان يكون مكانا ليس فيه شيء لان مآل قولنا ليس فيه شيء وليس فيه جسم واحد واتفق اصحاب
الرسم الثاني مع الاول في ان كل ما يوجد في هذا العالم فهو جسم وقالوا مع هذا كل جسم قابل اللمس
وما يكون قابل اللمس هو الثقيل او الخفيف لا غير واستنتجوا من هذا القياس ان الخلاء هو ما
لا يكون فيه ثقيل وخفيف ثم بين سبب قولهم بكونه مكانا بانه لو لم يقولوا كذا لكان النقطة خلاء
عندهم لانه ليس فيها ثقيل ولا خفيف وليس فيها جسم اصلا ثم قال بل هؤلاء بان قالوا ان الخلاء
هو الذي ليس مملوا بجسم قابل اللمس ولنسلم ايضا ان الجسم القابل اللمس هو الذي يكون ثقيلا

او خفيفا لا غير لكنه لو قابلهم احد بان قال لو كان بعد ذا لون اي منور على فتره المص في المتن الثامن والستين
من ثاني النفس وصوت اي متوافق الاصوات كما وضع الفيثاغورسيون في الافلاك كما سيجي في الفصل
الثاني من ثاني الافلاك وفسر المص الفلك بهذين اللفظين وهو بعينه كما لو قال ان كان الخلاء هو
الذي لا يكون فيه جسم محسوس باللمس والذي لا يكون فيه جسم ثقيل او خفيف وكما لو قال ان كان بعد
فيه جسم لا ملموس ولا ثقيل ولا خفيف كالجسم الفلكي هل يكون خلاء ام لا لا يقدرون على الجواب اصلا
ولما لم يبين المص الى هذا الان كون جسم الفلك غير قابل اللمس والثقل والخفة اورد السؤال
بطريق سيتبين في اول الافلاك كون الفلك كذلك ونقل في المتن التاسع والخمسين عن بعض
من القدماء معناه الثالث وهو ان الخلاء هو الذي لا يكون فيه هذا الشيء اي هذا الجسم الجزئي ولا جوهر
جسمي وهذا الرسم اعم من الرسم الثاني لانه لم يقيد فيه الجسم بالملموس ولا بالثقيل والخفيف ومنه
ظن بعضهم ان الخلاء هو هيولى الاجسام وهم الذين زعموا ان المكان هو الهيولى لكن ظنهم هذا ايضا
بط لان الخلاء قابل الانفصال عن الجسم والهيولى ليس بقابل الانفصال عنه فالخلاء ليس بهيولى
وبعد ان نقل معاني الخلاء التي قال بها القدماء اخذ جزءا منها وضم قيدا اليه وفعل تعريفا موافقا له
فقال لما وجد الخلاء والمكان لاجل الحركة المكانية وظنوا ان سبب الحركة هو الخلاء وتحرك فيه الاجسام
فلما لم يكن المكان بعدا منفصلا بالذات عن الاجسام بل كان هو سطح الجسم الحاوي كما حقق سابقا
فكذلك لا يكون الخلاء بعدا منفصلا عن الاجسام لكن لو كان يكون مكانا بلا جسم فكما ان المكان موجود
في الخارج كذلك يرى ان يكون الخلاء اعني هو ايضا من حيث انه ملحوظ بالمادة موجود في الخارج
ثم رد المص في المتن الحادي والستين الادلة الخمسة الموردة في الفصل السابق لاثبات وجود
الخلاء فرد الاول اي الدليل الاول القائل بانه لو كان حركة لكان خلاء والا فاذا تحرك جسم لدخل
جسما ولا امكن ان يتمكن جسم كبير جدا في مكان صغير جدا بانكار الملازمة لانهم ان ارادوا بها لو كان
حركة على الاطلاق يكون خلاء لا يلزم التالي للمقدم لانه قد يتحرك في الكيف بعض الاجسام الموجودة
في الملاء من غير ان يتحرك لا الى الخلاء ولا الى الملاء ثم قال ان ما ظن ملموس من انه ان لم يكن خلاء
يكون الموجود لا متحركا ظن فاسد لان الموجود قد يكون متحركا في الكيف من غير ان يكون خلاء وان
ارادوا لو كان حركة مكانية يكون خلاء فلا يلزم التالي للمقدم ايضا لانه اذا تحرك جسم حركة
مكانية لا يتحرك في الخلاء ولا يدخل في المكان الموجود اولا بل ينقبض جسم ليتمكن اخر ثم ذكر
مثالين احدهما ماخوذ من حركات الدائمات اي الافلاك التي ينوب عن جزء منها جزء اخر
بلا لزوم خلاء ووجوده اصلا والثاني من سباحة الحيتان فانها تتحرك في الماء حركة مكانية
ولا تدخل في الماء ولا الماء فيها بل ينكشف وينشق الماء ويعطيها مكانا وثانيا الدليل الثاني
القائل بانه لو لم يكن خلاء لم يكن تكاثف ولا تخلخل بانه لا يلزم من عدم الخلاء عدمهما لانهما
يكونان لان اجزاء الجسم الذي سيتكاثف وسيتخلخل تتضايق او تتباعد في بعد الخلاء

الخلاء بل لان في داخل الاجسام مسامات وثقبيات مملوة بالهواء فاذا خرج الهواء منها يتزاحم اجزائها
وتضايقها بسبب تبردها تتكاثف واذا دخل فيها بانفتاحها وانتشارها بسبب الحرارة تتخلخل
واجاب عن تجربة البرميل المملو بالخمر الموضوع منه في الازقاق الاربعة المذكورة في الدليل الثاني
جوابا مفصلا في السؤال الثامن في الفصل الخامس والعشرين من كتاب الاسولة فانه لما سال
فيه وقال لاي سبب لا يوخذ الرطب المالي للبرميل ولا المنصب في الازقاق مع الازقاق فقط
بل يبقى بعد وضعه معها فيه مكان يا خذ رطبا اخر ايضا اجاب بقوله لان الهواء يوجد في داخل
الرطب وهو اذا كان في البرميل لا يمكن ان يخرج منه لكبره لان اخراج الرطب او الهواء من الاكبر عسير
جدا كما يخرج شيء قليل من السفاتج الكبيرة واذا وضع في الاوعية الصغيرة يدفع الهواء الكائن
فيها منها بسهولة فيا خذ البرميل الازقاق المملوة بالرطب ورطبا اخر واذا كان الرطب خمرا يا خذ
منه اكثر مما يا خذ من الماء لان الهواء يكون في الخمر اكثر مما يكون في الماء وثالثا الدليل الثالث بان
ما قيل فيه ان كل جسم انما يزيد وينمو باخذ الغذاء ودخوله فيه كاذب ان ارادوا بزيادة
الجسم ونموه كون مقداره ازيد مما كان اولا على ما يستعملونها بهذا المعنى فانه يمكن ان يزيد
وينمو الجسم بالاستحالة والكون والفساد من غير ان يوخذ الغذاء فيه اصلا كما اذا تسخن الماء
فانه يزيد حجمه مما كان اولا وكما اذا صار الماء هواء فانه يزيد حجمه ايضا مما كان اولا وان
ارادوا به الزيادة والنماء الحقيقي الذي لا يكون الا في ذوي الانفس يكون بتقارب اجزاء فهو
الغذاء واجزاء الجسم النامي من غير تداخل فالغذاء يوخذ ويقبل في الجسم الذي يزيد وينمو
بلا تداخل اصلا كما ياتي في ثاني الكون والفساد فقوله فيه لكن الاول صحيح للزوم التداخل لحج
كذب ويقلب هذا الدليل عليهم بحيث يضطرهم ان يقروا احد محالات اربعة اي ان لا ينمو جزء
من اجزاء الناميات واما ان لا يكون الغذاء جسما واما ان يتداخل الجسمان عند النمو واما ان يكون
مجموع الجسم النامي خلاء لانه ان كان الخلاء ضروريا لا يصير النماء بالغذاء فلا يخلو اما
يقبل الغذاء في كل جزء من اجزاء قابل النماء اولا فان كان الثاني فلا ينمو كل جزء من اجزائه
وان قبل فالغذاء اما جسم او ليس بجسم فان لم يكن جسما يلزم ان لا يكون ما هو جسم جسما
وان كان جسما يلزم تداخل الجسم الغذاء والجزء الذي هو جسم وان كان كل جزء من اجزاء
النامي خلاء فيكون مجموع النامي ايضا خلاء لان الكل ليس الا الاجزاء والتوالي كلها باطل
ثم قال هكذا ينبغي ان يلاحظ رد الدليل الرابع المجهول من صب الماء في الرماد لانه اذا اخذ
الرماد الكائن في الاناء يمتلئ كل الرماد فان كان الخلاء واجبا لان يا خذ الرماد الماء فاما ان
لا يا خذ كل الرماد الماء واما ان لا يكون الماء جسما واما ان يتداخل الرماد والماء ان كان الماء
جسما واما ان يكون الرماد خلاء والتالي الاول بط لانه خلاف المفروض وبطلان الباقية ظ
ولننقل ما قال المص في السؤال الثامن من الفصل الخامس والعشر من كتاب الاسولة

بعد ان ذكر سبب اخذ البرميل الازقاق الاربعة المملئة بالجمر المالئ لكل البرميل من انه قريب من هذه
التجربة ان يأخذ الوعاء الذي كان يمتلئ بكل واحد من الرماد والماء على الانفراد ومجموعهما لان
في الرماد تقوبا وخلوات كثيرة يدخل فيها الماء لرقته ويقبضه ويصلبه قبضا وتصليبا شديدا
لانهما يفعلان تدريجا لانه اذا كان الانقباض تدريجا تجتمع وتتكاثف الجميع ازيد مما اذا كان لا
دفعة واذا كان صار هذا كذلك ينزل الرماد ويرسب ويدخل الرطب في فيه بسبب ثقبانه
لكن ان كان الرماد الذي يوضع في الماء حارا يفسد الماء ويقلبه الى الهواء وكذلك يكون الحال
لو صب الماء على الوعاء اولا ثم القى الرماد عليه ومنه تقيس ان الفرج والخلال التي بين اجزاء
الرماد يحاط فيها الماء ويجب على الخامس المأخوذ من رأي الفيثاغورسيين الظهور كونه
من الاوهام الباطلة وسيظهر بطلانه ثم قال في المتن الرابع والستين فظهر ان حل الادلة
المورودة لاثبات الخلاء سهل **الفصل الثامن في اثبات ان الخلاء المنفصل عن الاجسام لا يوجد
في الخارج** لما فرغ المص من نقل اراء القدماء في الخلاء نفيا واثباتا ورد ادلتهم اراد ان يستدل
على ان الخلاء لا يوجد اصلا لكن لما كان وضعه القدماء على وجهين اي على ان يكون منفصلا
بالذات عن الاجسام اي وان يكون منتشرا ومنتشرا فيها محيطا معها رد في هذا الفصل
الاول وفي الفصل الاتي الثاني فاستدل اولا بقوله لو وجد في الخارج خلاء منفصل بالذات
لوجد لان توجد الحركة المكانية فيه لان الواضعين اياه انما وضعوه لاجله لكنه ليس محتاجا اليه
لهذه الحركة اذ لو كان محتاجا اليه لها لكان اما علة فاعلية لها او منتهى لها او متوسطا بين
مبدائها ومنتهاها والتوالي كلها باطلة فكذا المقدم و~~التعميم~~ اثبت عدم كونه علة فاعلية لها
في جميع الاجسام البسيطة الثقيلة والخفيفة في المتن الرابع والستين بانه لو كان علة فاعلية
للحركة المكانية لكان البتة علة فاعلية لحركات هذه الاجسام المتحركة لان هذه الاجسام تتحرك
بحركاتها لينتظم العالم كما بين في كتب الافلاك لكنه ليس علة فاعلية لحركات هذه الاجسام
لان علتها الفاعلية القريبة هي الثقل والخفة والاصيلة هي طبايعها كما ان النار بطبعها وخفتها
يتحرك الى الفوق والتراب الى الاسفل واثبت عدم كونه منتهى الحركة ومتوسطا بين مبدئها
ومنتهاها في المتن الخامس والستين بان الخلاء بهذا المعنى بعد ما لا جسم فيه بالفعل قابل له
لانه كالمكان فيدل على امرين احدهما كونه بعدا على صورة واحدة دائما والاخر كونه غير متناه
ومحدود بالذات على ما قال القائلون به ولانه ليس شيء يتناهى ويحدد به فلو وجد مثل
هذا الخلاء ووضع فيه جسم متحرك فاما ان يتحرك الى جهة معينة او الى كل جهة واما ان
يسكن فيه لكن لا يمكن ان يتحرك الى كل جهة والا لتبدل وتفرق هذا المتحرك الى غير النهاية ولا
الى جهة معينة لانه لا يوجد في غير المتناهي جهة وجهة ولانه ليس فيه فوق وتحت على انه
لو تحرك الى طرف دون اخرى من جهات حتى توجد ايضا متعينة لزم الترجيح بلا مرجح ولا يمكن ان

لا

بلا جسم م

ان يسكن لان سكونه في موضع ليس اولى من سكونه في اخر فح يقال الخلاء لا يتوجه اليه المتحرك ولا يسكن فيه
بالطبع اذا وصل اليه وليس شيئا يتحرك منه المتحرك ليصل اليه ~~ولو اذا وصل اليه يسكن فيه بالطبع~~
~~والمتوسط هو الذي~~ ليصل الى المنتهى كما علم مما ذكر ومنتهى الحركة هو الذي يتوجه اليه المتحرك ليصل
اليه واذا وصل اليه يسكن فيه بالطبع والمتوسط هو الذي يتحرك فيه المتحرك ليصل الى المنتهى ويسكن
فيه فالخلاء ليس منتهى الحركة ولا متوسطا بين مبدئها ومنتهاها واستدل ثانيا في المتن السادس والستين
بقلب دليلهم القائل بانه ان وجد حركة فيوجد الخلاء لكن المقدم حق فكذا التالي بان قال لو وجد حركة
فلا يوجد الخلاء لكن المقدم حق فكذا التالي واثبت الملازمة بما قال بعض الحكماء وقبله افلاطون في مكالمة
تيماوس من ان الارض لا متحركة في وسط العالم لان نسبتها الى المحيط على التسوية من جميع الجهات
فلو تحركت اليه من جهة لزم الترجيح بلا مرجح لان حركتها منها اليه ليست اولى من حركتها من جهة اخرى
اليه فبهذا نقول في المتحرك الموضوع في الخلاء فان الخلاء من حيث انه على صورة واحدة وانما يكون بلا فوق
وعلى حالة واحدة من كل جهة فلو وضع فيه جسم قابل الحركة لا يتحرك فيه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
فيجب ان يسكن فيه ثم استدل ثالثا بدليل اتم من الاول باخذ فيه الحركة الطبيعية والقسرية فيه
فقال ان لم يكن في الخلاء حركة طبيعية ولا قسرية فظاهر انه لو كان حركة لم يكن خلاء لكنه ليس في الخلاء
حركة طبيعية ولا قسرية فظاهر انه لو كان حركة لم يكن خلاء واثبت حقيقة المقدم بالنظر الى الحركة الطبيعية
بان الحركة الطبيعية انما تكون بعد ان تتحقق انواع المكان لان ما يتحرك طبعا لا يتحرك الى اي مكان
كان بل الى مكان معين كما ان النار انما تتحرك طبعا الى الفوق والتراب الى الاسفل وليس في الخلاء
نوع من انواع المكان اصلا فلا يتحرك بالطبع جسم ما اليه ولان يوضح حقيقة المقدم كمال الايضاح قال
الخلاء يمكن ان يلاحظ من حيث انه غير متناه ومن حيث انه بعد ما فهو من حيث انه غير متناه لا يكون فيه
فوق ولا تحت ولا وسط لان الوسط انما يكون بالنسبة الى النهايات وليس لغير المتناهي نهاية
واذا لم يكن فيه وسط لا يكون فيه فوق ولا تحت لانهما انما يكونان بالنسبة الى الوسط لان الفوق
هو المكان البعيد من الوسط والتحت هو المكان القريب اليه وايضا الخلاء من حيث انه بعد ما واحد
بالصورة لا يتميز شيء منه اصلا وكل ما يكون واحدا بالصورة ولا يتميز شيء منه اصلا لا يكون فيه
فوق ولا تحت فالخلاء من حيث انه بعد ما لا يكون فيه فوق ولا تحت واذا لم يكن فيه فوق وتحت
لا يكون فيه حركة طبيعية وايضا الخلاء يريدان يكون لا شيئا واللاشيء ليس له نوع فالخلاء
ليس له نوع فليس له فوق وتحت وامثالهما فلا يتحرك فيه الجسم طبعا ثم اثبت حقيقته بالنظر الى الحركة
القسرية بان الحركة القسرية لا طبيعية وكل لا طبيعي مؤخر من الطبيعي لا يمكن ان يوجد بدونه لانه
اللاطبيعي ليس الا عدول عما هو طبيعي ولا يمكن ان يوجد العدول بدون المعدول عنه فالحركة
القسرية مؤخر من الطبيعية لا يمكن ان توجد بدونها ولما لم يوجد في الخلاء حركة طبيعية كما علم
لا يوجد فيه حركة قسرية ثم استنتج من هذه وقال فاما لا يتحرك جسم ما اصلا واما ان تحرك

كما هو الواقع لا يكون خلاء ثم اخذ نوعا من انواع الحركة القسرية اعني حركة المرمي واستدل ابطاله بانه
لو كان خلاء لما امكن ان يكون فيه حركة لان حركة الرمي انما يكون اذا رمى احد جسما فان رماه يتحرك
اما بمقابلة اطراف المتوسط كما قال بعضهم او بدفعه الهواء المتوسط المدفوع من حركة الرامي
كما سيجيء في تامن الثمانية ولا جسم متوسطا في الخلاء فلا يكون فيه الرمي وذكر المص الاشياء
التي تحمل اذا قال في اخر المتن الثامن والستين لانه لا يكون في الخلاء الحمل لو لم يكن ما يحمل به وسنتكلم
لهذه القضية في البحث واستخرج من هذه الاجسام المرمية دليلا خامسا وقال لو تحركت هذه
الاجسام المرمية في الخلاء يجب ان تسكن في زمان ما لكن لما لم يكن في الخلاء لنوع من انواع المكان لا يمكن
ان تسكن في موضع للزوم الترجيح بلا مرجح فاما ان لا تتحرك او ان تتحرك الى غير النهاية ولا تسكن
ابدا ان لم يمنعها مانع وهو لا يوجد في الخلاء فلا تتحرك في الخلاء فلا يوجد ولما كان القدماء يقولون
ان حركة بعض الاجسام في الهواء اسهل من حركتها في الماء لان في الهواء تتوسط خلوات كبيرة
وفي الماء صغيرة فيعطي الهواء الجسم المتحرك مكانا بوجه اسهل من اعطاء الماء قابلهم المص
ساوسا بان الخلاء لما كان على صورة وحالة واحدة دائما فكل جزء من اجزائه يعطي مكانا على السوية
فلا يمكن ان يتحرك الجسم هاهنا اولى من حركته هناك او يكون سكونه هاهنا اولى من سكونه هاهنا للزوم الترجيح
بلا مرجح وبعد ابطال الخلاء بالحركة شرع ان يبطله باحوالها اي سرعتها وبطئها وذكر في المتن
الحادي والسبعين دليلا قويا حاصله لو كان الحركة في الخلاء لكانت لا في الزمان بل في الآن
لكنها لا تكون في الآن فلا تكون في الخلاء فان كانت الحركة موجودة لا يكون الخلاء موجودا وقد كانوا
يقولون ان كانت الحركة موجودة فالخلاء موجود والمص بسط اولا مقدمة قائلة بان كون حركة
اسرع او ابطاء من اخرى ينشاء من سببين احدهما اختلاف المتحركات فانه اذا كان احد المتحركين
اثقل من اخر او كان احدهما مدورا والاخر مسطحا يكون حركة الاثقل كالسرب اسرع من حركة
الخف وحركة المدور اسرع من حركة المسطح والاخر اختلاف المتوسطات وهو على وجهين
احدهما اختلافها بالرقة والغلظ فان قابل الحركة اذا تحرك لما وجب ان ينفصل ويخرق الجسم
المتوسط بين المبداء والمنتهى يكون فصله وخرقه الرقيق واللطيف اسهل من فصله وخرقه
الغليظ والكثيف ويكون مدافعة الرقيق اياه اقل من مدافعة الغليظ فيكون الحركة في المتوسط
الرقيق اللطيف اسرع من الحركة في المتوسط الغليظ الكثيف والاخر اختلاف حال المتوسط
الواحد بعينه فان الجسم يتحرك في الهواء الساكن حركة اسرع من حركته في الهواء المضطرب
ويتحرك في الهواء المتحرك في مقابلة حركته ابطاء من حركته في الساكن قال المص الجسم ينتقل انتقالا
اسرع لسببين اما لان الذي فيه الحركة اي المتوسط مختلف كالماء او التراب او الهواء او لان
الذي ينتقل مختلف لو كان المتحركات متغايرة لا زدياد الثقل والخفة فالمتوسط سبب لانه
يمنع لا سيما الذي يتحرك على الخلاف ثم الساكن والذي لا ينخرق ولا ينكشف يمنع منعا ازيد

ازيد كالمتوسط الغليظ واستخرج من هذا ان نسبة الحركة الى الزمان الذي تقع فيه في متوسط ومسافة
بعينه او في متوسط اخر مساوية كنسبة المتوسط الى المتوسط بحسب الرقة والغلظ والمدافعة
حتى ان كان المتوسط والمسافة رقيقا ومدافعة قليلة بقدر ما تكون الحركة في زمان قليل بقدر رقته
ومدافعته وهذه القضية معلومة بالحس وتبينه المص باسلوب الهندسة وقال ليكن ا جسما
متحركا في متوسط ب ومسافته وليكن هذا المتوسط جسما غليظا مثلا ماء في زمان ج وليكن مقدار
ساعة وليتحرك هذا المتحرك بعينه او ما يشابهه تمام المشابهة في متوسط د ومسافته في زمان ه
وليكن هذا المتوسط والمسافة مساويا لب في المقدار وليكن ارق من ب اي الماء بان يكون هواء
مثلا فح يكون اقلية زمان ه من زمان د بقدر كونه ارق من الماء بحيث لو كان رقة الهواء ضعف رقة
الماء يكون زمان ه نصف زمان ج مثلا لو كان هذا اي زمان ج مقدار ساعة يكون ذلك اي زمان
ه نصف ساعة ومنه يعلم ان النسبة في ازمنة الحركات يكون بقدر نسبة رقة المسافة وغلظها
ومدافعتها ثم ذكر الصغرى وقال ليس للخلاء نسبة مع المسافة الملاء فليس للزمان الذي فرضت
فيه الحركة في الخلاء نسبة مع الزمان الذي تقع فيه الحركة في الملاء فيلزم ان يكون الحركة في الخلاء لا في
الزمان بل في الآن واثبت ان لا يكون للخلاء نسبة مع الملاء بانه لو كان للخلاء نسبة مع الملاء
لا يمكن ان يكون الا نسبة الزائد على الناقص كما نقول الماء يزيد في الغلظ على الهواء والهواء
ناقص عنه فيه والعدد الرباعي يزيد على الثلاثي بواحد والثلاثي ناقص عنه به ومثل هذه النسبة
لكن لا يمكن ان توجد في الخلاء بالنظر الى الملاء فلا يمكن ان يكون نسبة ما بينهما ويثبت بطلان
التالي بان كل ما يزيد على الاخر يتركب من الاخر ومما يزيد عليه ولما كان ينحل كل شيء الى الاشياء
التي تركب منها ينحل الزائد على الناقص والى ما زاد به عليه مثلا العدد الرباعي يزيد على الثلاثي
بواحد فينحل الى الثلاثي والواحد وينحل اليهما ولهذا قال لا نقول الخط يزيد على النقطة الا
ان يكون مركبا من النقط فلو كان بين الخلاء والملاء كالهواء مثلا نسبة لتركب الخلاء من الهواء
ومما زاد به عليه او لتركب الهواء من الخلاء ومما زاد به عليه والتالي بديهي البطلان فليس
بين الخلاء والملاء نسبة ما اصلا فليس نسبة ما ايضا بين الزمان الذي وقعت الحركة فيه
في الخلاء وبين الزمان الذي وقعت الحركة فيه في الملاء فيلزم ان يكون الحركة المفروضة في الخلاء
لا في الزمان بل في الآن واللازم بط لان الحركة تدريجي بالذات فقط بل ولان لكل حركة
نسبة الى اخرى لانها في الزمان ولكل زمان نسبة الى زمان اذا كان كل منهما متناهيا ولما كان
للخصم ان ينكر عدم وقوع النسبة بين الحركة الواقعة والحركة في الملاء ويقول ان الحركة الواقعة
في الخلاء تقع في الزمان نعم هذا الزمان اقل من زمان وقوع الحركة في الملاء قابله المص بانه
لو كانت الحركة الواقعة في الخلاء والملاء متساويتين في السرعة والحال ان حال المتوسط تعلم
من السرعة والبطوء يلزم ان يكون حال الخلاء والملاء متحدة فيلزم ان لا يكون الخلاء خلاء ولا

الملاء ملاء و فصّل هذا بانّه لو كانت بين الحركة الواقعة في الخلاء والواقعة في الملاء نسبة
وكانت الحركة الواقعة في الخلاء واقعة في الزمان كالواقعة في الملاء فلتكن الحركة الواقعة في الخلاء
واقعة في زمان معيّن المقدار مثلا في ربع ساعة ولتكن مسافتان متساويتان في المقدار بالخلاء
ولكن احديهما مملوّة بجسم غليظ بدرجات ثلث من الغلظة والاخرى مملوّة بجسم رقيق بثلث
درجات من الرقة ثم ليقطع المتحرك المسافة المملوة بالجسم الغليظ بدرجات ثلث من الغلظة
في ساعتين وليقطع هذا المتحرك ايضا او ما يساويه بالكلية المسافة المملوة بالجسم الرقيق بثلث
درجات من الرقة في ساعة ولتكن مسافة اخرى مملوة بجسم ارق من الرقيق فيقطعها المتحرك
في اقل من ساعة مثلا في ثلثة ارباع ساعة ثم نفرض مسافة اخرى مملوة بجسم ارق من هذا الارق
فيقطعها المتحرك في اقل من ثلثة ارباع ساعة مثلا في نصف ساعة ثم نفرض مسافة اخرى مملوة بجسم
ارق من الارق فيقطعها المتحرك في اقل من نصف ساعة مثلا في ربع ساعة فيلزم ان تتحرك المتحرك
في الخلاء والملاء على السواء فيلزم ان لا يكون الخلاء خلاء ولا الملاء ملاء وبعد ان تبين عدم امكان وجود الحركة
في الخلاء باختلاف احوال المتوسطات الذي سبب لكون احدى الحركتين اسرع او ابطاء من الاخرى
بيّن في المتن الرابع والسبعين علاه ايضا من اختلاف المتحركات الذي هو سبب ايضا لكون احدى الحركتين
اسرع او ابطاء من الاخرى بان من الاجسام التي تتحرك بحركة اشد ويكون لها قوة اقوى على الحركة
تتحرك في مسافة مساوية بحركة اسرع من حركة الاجسام المساوية لها في الاشكال لوجوب كون معلول
العلة الاشد والاقوى اعني الحركة اشد واسرع من معلول العلة الشديدة القوية لكن بطوء الحركة وسرعتها
لا يمكن ان يكون في الخلاء فلا يمكن ان يكون فيه ويثبت عدم امكان بطوء الحركة وسرعتها في الخلاء بان الجسم
الاثقل انما يتحرك من الاعلى الى الاسفل حركة اشد واسرع من الثقيل لان الاثقل يخرق ويقطع المسافة
بثقله الاشد والازيد خرقا وقطعا اشد وازيد من خرق الثقيل وقطعه اياها والمتحرك في الخلاء لا يجد
مسافة يخرقها ويقطعها بازدياد ثقله او نقصانه فيلزم ان يتحرك فيه الاثقل والثقيل على السواء وخلوه
من السرعة والبطوء واللازم باطل فكذا الملزوم ثم قال ان الواقع في الخلاء مخالف لما قال القدماء من انه
ان كان حركة مكانية كان خلاء منفصل بالذات لانا قد اثبتنا انه ان كان حركة مكانية لم يكن خلاء منفصل
بالذات ولو كان خلاء لم يكن حركة مكانية ثم بيّن من المتن السادس والسبعين من جال الخلاء
ان لا يوجد خلاء منفصل بالذات واثبته اولا من دلالة اللفظة لانا لو لاحظنا الخلاء بالذات بلا حركة
ما يظهر ان الخلاء الذي قال به القدماء خلاء حقا يعني انه الذي يدل عليه هذا اللفظ وما يدل عليه
هو فراغ ولا شيء في الخارج ثم استدل بدليل مناقض لدليل اخر للقدماء الزاعمين انه لم يكن خلاء
لما دخل جسم جسما وهو باطل بان قال لو كان خلاء لما دخل جسم جسما وهو باطل واثبت الملازمة بانه
لو وجد خلاء ووضع فيه جسم توجد فيه معا مقادير كثيرة لم تتجنب ولم تتنح بعضها لتعطي الاخر
مكانا وانما وجد معا مقادير كثيرة لم تتجنب ولم تتنح بعضها لتعطي الاخر مكانا واداخل جسم جسما

جسما فلو وجد خلاء ووضع فيه جسم داخل جسم جسما وتوزن الكبر بالمثال وقال انا نرى اذا وضع
في الماء جسم خشبي مكعب مثلا تتجنب وتتنحى الماء بمقدار تنحية المكعب فلا يدخل المكعب في الماء
ولا الماء في المكعب وكذلك يتجنب ويتنحى الهواء اذا وضع فيه الجسم المذكور مثلا وان لم يكن تجنبه
وتنحيه ظاهرا في الحس تجنب الماء وتنحيه لان الهواء كأنه ليس بمحسوس وهكذا كلما انتقل جسم من
مكان الى آخر تتجنب وتتنحى المتوسطات في المسافة الواقعة بين المبدأ والمنتهى بمقدار حجم الجسم المنتقل
سواء انتقل الى الاعلى كالنار او الى الاسفل كالتراب او الخلف او اليمين او اليسار كما اذا وضع
جسم ههنا وهناك ولو لم تتجنب وتتنحى المقادير لتعطي مكانا للمقادير الاخر لدخل الجسم
في الجسم ولما كان الخلاء عند القائلين به ذا مقادير ثلثة لا زائلة لا متجنبة ولا متنحية لتعطي الجسم
مكانا عند وروده فيه فلو وجد ووضع فيه جسم داخل جسم جسما ولما كان للخصم ان يقول لما
كان الجسم المكعب المتمكن جسما طبيعيا مكيفا بكيفيات طبيعية كالثقل او الخفة والحرارة واليبوسة او
البرودة والرطوبة وغيرهما والماء ايضا جسما طبيعيا مكيفا بالبرودة والرطوبة الطبيعيتين
وكذا الهواء مكيفا بالحرارة والرطوبة الطبيعيتين يجب ان تتجنب وتتنحى الماء او الهواء ليعطي الجسم
المكعب الطبيعي المكيف بكيفيات طبيعية مكانا لدفع تداخل الجسمين الطبيعيين الذي هو محال لكن الخلاء
المقدر بمقادير ثلثة لما لم يكن مكيفا بكيفية ما طبيعية اصلا بل هو بعد فقط فلا يجب ان تتجنب وتتنحى
ليعطي مكانا لما دخل فيه بل تقبله في نفسه وتداخله بلا لزوم امر باطل فان هذا التداخل جائز لانه
ليس تداخل الجسمين الطبيعيين المتكيفين بالكيفيات الطبيعية والمستحيل ليس الا هذا اجاب المص
بان الماء مثلا لا يتجنب ولا يتنحى ليتمكن بين نهاياته المكعب مثلا بسبب الكيفيات الطبيعية بل بسبب
الابعاد والمقادير فان مقادير الاجسام وكيفياتها الطبيعية وان لم يمكن ان تتفارقا في الخارج
لكنهما لما كانتا متغايرتين بالذات يمكن ان يلاحظ كل منهما بدون الاخرى فلو لوحظ المكعب
مكمما فقط مع قطع النظر عن كيفياته الطبيعية لا يقبل ثخنا ومقادير اخرى تأخذ بعدا ما وما
ويكون في جزء مساوله من المكان والخلاء ولو سلم امكان عدم تجنب التخلخل وعدم تنحيها
وتداخلها مرة لزم ان يمكن تداخل الف الاف اجسام في خلاء صغير جدا لانه لما كان تخلخل
كذلك فلم لا يكون كل واحد في موضع واحد ثم استدل بما حاصله ان القدماء كانوا يزعمون
في الخلاء ما يزعمون في المكان لان المكان عندهم كان مسافة ذات ابعاد ثلثة متمثلة بالجسم والخلاء
مسافة ذات ابعاد ثلثة لا متمثلة بالجسم فليس بينهما فرق الا بالامتلاء بالجسم وعدمه
وبعد ما مهّد هذا قال فاذا ورد الجسم في الخلاء فاما تزول مقاديره واما تتجنب وتتنحى
لاعطاء الجسم مكانا واما لا تزول ولا تتجنب ولا تتنحى بل تبقى على حالها الاولى فان كان الثالث
فتتداخل مقادير الجسم والخلاء وتداخل المقادير مستحيل وان كان الاول او الثاني فما قالوا من ان
الخلاء مسافة ذات ابعاد ثلثة فاسد وبهذا الدليل يثبت عدم كون المكان بعدا ذا مقادير

ثمة لانه لو زالت مقاديره او تجلت وتنحت لاعطاء الجسم مكانا يلزم ان لا يكون مكان الجسم
الا مقاديره وان بقيت على حالها لزم التداخل ثم قال في المتن الثامن والسبعين مبطلا لما قال
الفيثاغورسيون من ان فوق العالم خلاء لا يتناهى لو كان فوق العالم خلاء غير متناه ولوجدنا
في هذا العالم علامة منه لانا لا نقدر ان نبحث عن الاشياء التي لا يوصلنا الى علمها الحس لكنا لم نجد
في هذا العالم علامة منه لان الهواء الذي زعم البعض انه خلاء جسم محسوس باللمس كما بيّن سابقا
وانما لم يبصر لعدم كونه ملونا

الفصل التاسع في اثبات ان الخلاء لا يوجد بين الاجسام مختلطا بها واختصار المتن التاسع والسبعين الى السادس والثمانين

لما فرغ من ابطال ما ذهب
اليه بعض القدماء من ان الخلاء موجود في الخارج منفصلا بالذات عن الاجسام شرع ان يبطل ما ذهب
اليه بعض آخر من انه موجود لا منفصلا عنها بالذات بل مختلطا معها متخللا بينها فذكر اولا ادلتهم عليه
ثم بيّن عدم وجوده ثم رد ادلتهم عليه فقال زعم بعض القدماء ان الخلاء ظاهر الوجود من التخلخل
والتكاثف لانه لو لم يكن تكاثف لما اجتمعت الاجسام ولم تتضايقت لان التكاثف يكون اذا
اجتمعت وتضايقت اجزاؤها ولو لم يكن تخلخل لما انبسطت وما انفصلت لان التخلخل يكون اذا
انبسطت وانفصلت اجزاؤها وغير هذا يمكن ان يستدل بهكذا اذا اجتمعت اجزاء الاجسام
القابلة التكاثف وتزاحمت فلا يخلو اما ان تذهب الى خلاء منتشر ومتخلل بينها وتسكن
فيها او تذهب الى اجزاء اخر وتسكن فيها فان كان الاول ثبت المط وان كان الثاني يلزم تداخل
الاجسام وهو مح واذا انبسط اجزاء الاجسام القابلة للتخلخل وانفصلت كانت لم تكن اولا
داخلة في اجزاء اخر والا لتداخل الاجسام وهو مح فكانت اولا في بعض الخلوات ثم خرجت عنها
وبقيت تلك الخلوات خالية عنها بينها لكنهم على ما نقل عنهم المص في المتن التاسع والعشرين
استدلوا بهكذا ان تكاثفت اجزاء الاجسام اجتمعت وتزاحمت وان اجتمعت وتزاحمت فاما
ان تذهب الى خلاء منتشر ومتخلل بينها وتسكن فيها او تذهب الى اجزاء اخر وتسكن فيها فان كان الاول
فهو المط وان كان الثاني يلزم تداخل الاجسام وان لم تتكاثف لا تجتمع ولا تتزاحم فيلزم اما ان
لا يتحرك جسم ما اصلا او ان يتحرك مجموع اجسام العالم ويتموج واللازم بشقيه باطل
قطعا فكذا الملزوم واثبتوا الملازمة بالنظر الى الشق الاول بانه لو لم تجتمع الجسم المتوسط ولم
تتزاحم اجزاؤه في الخلاء بل كان على حاله الاول لما تصدى ان يتحرك غيره جسم اخر لا يمكن ان يتحرك
فيه والا لزم التداخل واثبتوها بالنظر الى الشق الثاني بانه لو تحرك الجسم المتوسط لاعطاء
الجسم المتصدي الى الحركة مكانا يجب ان يدفع الجسم القريب منه والقريب القريب منه وهكذا
الى جسم هو نهاية وحد للاجسام ويجب ان يدفع الى خارج العالم كما ان امواج البحر تدفع بعضها
بعضا الى الساحل وخارجه ولما كان يوجد في العالم حركات متضادة كثيرة يلزم ان يتحرك مجموع
العالم الى جهات كثيرة متضادة وهو بيّن الاستحالة والى هذين اللازمين الباطلين اشار المص

المص بقوله اما ان لا يوجد حركة اصلا او يتموج مجموع العالم كما قال زنوتوس ثم قالوا ولو لم يكن اجتماع
اجزاء الاجسام وتزاحمها في الخلوات الموجودة بينها يلزم اذا تحرك جسم بالاستحالة او التكون
والفساد كما اذا استحيل الهواء او صار الماء هواء ان لا يغاير حجم المستحال اليه حجم المستحيل وحجم
المتكون حجم الفاسد واللازم خلاف الواقع لان حجم الهواء المستحيل اكبر من حجمه قبل ان يستحيل
وكذلك حجم الهواء المتكون اكبر من حجم الماء الفاسد وايضا يلزم اذا صار ماء قليل هواء في موضع
ان يصير هواء بقدر الماء ماء في موضع اخر لئلا يكون في طرف من اطراف العالم خلاء او تداخل الاجسام
ثم قالوا واظهر من هذه الادلة ان الخلاء موجود ومتخلل بين الاجسام مخلوط معها ورد المص هذا الرأي
ايضا لكن ذكر اولا وجهين للخلاء كان القدماء يضعونه على هذين الوجهين فان بعضهم كذيموقريطس
ولوقيبوس وابيقورس واتباعهم وضعوا خلاء كليا منفصلا غير متناه تتحرك فيه الجسيمات الصغيرة
اللامنقسمة دائما واذا اجتمعت هذه الجسيمات وحصل من اجتماعها اجسام تتخلل بينه بعض خلوات
من الخلاء الكلي ولهذا كان مبادي الاجسام المركبة عندهم الجسيمات الصغيرة والخلاء كما قال المص
في المتن الحادي والاربعين من اول الثمانية ثم رد المص هذا الرأي بان وضع الخلاء في الاجسام على هذا
الوجه ليس الا وضعه منفصلا وقد عرف بطلانه انفا مع ان هذا الخلاء لا يجدي نفعا
في التكاثف الذي نشأ الاشكال السابق منه وزعم بعضهم ان الخلاء بعض خلوات صغيرة
موجودة ومتخللة في الاجسام كالمسامات غير مملوة بجسم ما قال في المتن الحادي والثمانين وهذا
الخلاء علة الاستحالة ورده بان مثل هذا الخلاء لا يكون سببا للحركة الى الفوق لكونه سببا للخفة
لان كل جسم يكون بين اجزائه مثل هذا الخلاء متخلخل وكل متخلخل خفيف ولهذا يقال النار خفيف وكل
خفيف انما يتحرك الى الفوق فكل جسم يكون بين اجزائه مثل هذا الخلاء انما يتحرك الى الفوق واذا
كان كذلك لا يكون سببا للحركة الى الفوق وبان مثل هذا الخلاء لا يكون مسافة ومتوسطا بين
المبداء والمنتهى يتحرك فيه الجسم بل يكون علة فاعلية لها بوجه به يكون الهواء المنفوخ في الزق علة
لان يكون الزق على الماء وهذا مخالف لمقصودهم لانهم انما وضعوه ليكون متوسطا بين مبداء
الحركة ومنتهاها ومسافة يمكن ان يتحرك فيها الجسم ليصل الى المنتهى وايضا ان كان الخلاء لا موجودا
فلا يمكن ان يكون علة وبانه لو سلم انه علة للحركة الى الفوق فاي شيء يجعلونه علة للحركة الى الاسفل
لان الثقيل كثيف فلا يوجد في جوفه خلاء فان لم يكن الخلاء سبب الحركة الى الاسفل بل طبيعة
اخرى اي الثقل فلم لا يكون ايضا طبيعة اخرى غير الخلاء سبب الحركة الى الفوق ولانه لو كان الخفة
في المتخلخل وفي الاجسام بسبب الخلاء بحيث لو كان كثيرا كان خفتها كذلك كثيرة وحركتها الى الفوق
سريعا يجب ان يكون الخلاء نفسه اخف واسرع حركة الى الفوق وهو بط لانه قد بيّن انه
لا يمكن الحركة في الخلاء فلا يمكن ان يتحرك هو ايضا بالطريق الاولى ولانه لو تحرك لكان له مناسبة
مع الملاء واللازم بط فكذا الملزوم وظهر من هذا ان هذا الرأي باطل ثم شرع ان يرد الدليل المذكور

في الاول الفصل المقام الاثبات الخلاء المبثوث المتخلل بين الاجسام ولما كان حاصله ان التخلخل والتكاثف
انما يوجدان بسبب الخلاء سعى ان يبين السبب الذي يوجدان به من غير خلاء لكن كرّر اولا
في المتن الثالث والثمانين هذا الدليل فقال لو لم يكن التخلخل والتكاثف بالخلاء المبثوث والمتخلل
بالخلاء والمتخلل في الاجسام يلزم اما ان لا يوجد حركة او يتحرك ويتموج مجموع اجسام العالم بحركة
جسم ما ويلزم ايضا ان يحفظ حجم واحد بعينه عند تكون الاجسام واستحالتها وان يصير هواء ماء
في موضع ان صار ماء هواء في موضع اخر ليكون مجموع حجم العالم على السوية لكن لما كان لاحد ان يقول
هذا الدليل ناقص لان بعض الاجسام تتحرك بالاستدارة بلا تخلخل المتوسط وتكاثفه لان المتحرك
بمثل هذه الحركة يدور في موضعه ولا يخرج عنه حتى يحتاج ان يدفع جسما اخر دفعه المص بان هذا
لا يرفع الدليل المذكور فان مراد المستدل من الحركة المذكورة فيه هو الحركة المستقيمة ثم شرع ان يبين
من رأيه باي وجه يوجد التخلخل والتكاثف فقدم اربع مقدمات ثم ذكر الوجه الذي به يوجد التخلخل
والتكاثف ولما كانت المقدمات مبينة في اول الثمانية وكتاب الكون والفساد قال قد قيل لك
من الموضعين والمقدمة الاولى هي ان مادة الاضداد كمادة الحرارة والبرودة المتضادتين وسائر
الطبيعيات المتضادة واحدة يريد من المادة الموضوع الشامل للهيولى الاولى التي هي موضوع اول
للتبدل الجوهري وللاجسام المركبة التي هي موضوعات للتبدل العرضي لان موضوع المتضادات
واحد في كل واحد منها الثانية هو ان كل ما صار بالفعل صار مما كان اولا بالقوة ولهذا ليس حصل
شيء بالفعل الا لاخراج الفاعل اياه اليه بعد ما كان اولا في القوة كما يصير الماء هواء مما كان اولا
هواء بالقوة ويصير حارا بالفعل مما كان اولا حارا بالقوة والثالثة هو ان المادة ليست منفصلة
عن الاضداد بحيث تكون موجودة في الخارج بلا واحد منها بل توجد دائما مع واحدة منها لكن
مغايرة لكل واحدة منها بالماهية والحد الرابعة ان المادة والموضوع كما انه واحد بالعدد بالنظر
الى الكيفيات الاول كذلك واحد بالنظر الى الثانية لان كل واحد منهما من عوارضه فكما يصير البارد
حارا وبالعكس واليابس رطبا وبالعكس كذلك يصير الاسود ابيض وبالعكس والمر حلوا
وبالعكس ثم اجرى هذا الحال في التخلخل والتكاثف وقال ومادة الجسم الكبير والصغير واحدة
يريد ان مادة الجسم المتخلخل والمتكاثف واحدة وبعد تمهيد هذا بيّن وجه التخلخل والتكاثف بان
قال مادة الاضداد واحدة فكما اذا صار الماء هواء ولا يصير لانضمام امر اليه الماء في الخارج بل لانه
ما كان هواء بالقوة صار هواء بالفعل فكذلك اذا صار المتخلخل متكاثفا لا يصير متكاثفا لانضمام
شيء اليه من الخارج بل لانه ما كان متكاثفا بالقوة صار متكاثفا بالفعل وكما انه اذا صار البارد
حارا لا تصير مادة البارد حارة لانضمام الحرارة اليها من الخارج بل تصير حارة بالفعل باخراج
الفاعل الحرارة منها بعد كونها حارة بالقوة واذا صار الحار الضعيف حارا شديدا لا يصير كذا
لانضمام شيء من الخارج الى مادته بل لاخراج الفاعل ما هو في قوة مادته الى الفعل فكذلك لا حظ

لا حظ في المتكاثف والمتخلخل ومن هذا يعرف الفرق بين التخلخل والتكاثف على رأي المص الغير الواضع
للخلاء وبينهما على رأي القدماء الواضعين له لان التكاثف يحصل على رأيهم بمجيء شيء من الخارج
لان اجزاء الجسم القابل للتكاثف الكائنة في خارج خلواته تجيء الى هذه الخلوات وتنوب عنها
ويحصل التخلخل على رأيهم بعكس التكاثف فان اجزاء الجسم القابل للتخلخل تتباعد من الخلوات
وتتقارب الى سطح الجسم وهما يحصلان على رأي المص لا بالمجيء والتباعد بل بخروج ما كان بالقوة
الى الفعل ولان موضوع التخلخل والتكاثف لا يتبدل على رأي المص بالنظر الى بعض اجزائه كذا
وكذا وبالنظر الى بعض اخر لا بل يتبدل كله وتتبدل اجزاؤه على السواء ولا يتبدل اجزاء الموضوع
على السواء على رأيهم وسبب هذا ظاهر فان هذه التبدلات تكون على رأي المص لانه ينتقل
الموضوع من القوة الى الفعل ومجموع الموضوع بحسب جميع اجزائه يكون بالقوة على السوية ولا يكون
بعض اجزائه كذا دون بعض فيجب ان يكون كله ايضا بالفعل واما على رأي القدماء فموضوعهما ليس على نمط
واحد بل بعض اجزائه ملاء وبعضها خلاء فلا يتبدل كله ومجموع اجزائه على السوية ظاهر فيما اذا صار
الماء البارد حارا او الحار الضعيف شديد الاثر الماء الحار مثلا لا بعض اجزائه حارا في درجات ثلث
وبعضها اكثر او اقل منها بل جميع اجزائه حارة على السوية وعلى نمط واحد ثم تصير حارة بدرجات ست
او ازيد واوضح المص هذا بمثال الشكل المستدير الذي يفعل تارة صغيرا من الكبير وتارة كبيرا من الصغير
كما يجعل صانع البرميل مناطق البرميل كذلك اذا ربط البرميل بها فانه قد يضيق منطقة وقد يوسعها
لانه لا يعوج بعض اجزائها دون بعض بل اذا صيرها صغيرا من الكبير يزداد اعوجاجها على نمط واحد
واذا صيرها كبيرا من الصغير ينتقص اعوجاجها كذلك لان انحناء محيط الدائرة الكبيرة اقل من انحناء
محيط الصغيرة ولا يكون الانحناء الاصغر والاكبر بمجيء شيء او ذهابه من الخارج بل يكون لكون المنطقة
قابلة لهما وعلى هذا قس التخلخل والتكاثف فانهما لا يكونان من مجيء شيء او ذهابه من الخارج بل لكون
الجسم قابلا لان يكون كذا ولما ذكر المص هذا المثال في المتن الخامس والثمانين ولم يوجد هذا المتن
في بعض النسخ اليونانية قال بعضهم ان هذا المتن ليس من كلام المص بل من الموضوعات عليه ولم يشرحه
اكثر الشراح وذكر في هذا المتن مثالا اخر هو ان مجموع شعلة النار حارة وبيضاء او صفراء وليس بعض
اجزائها حارة دون البعض ومجموعها تتبدل الى شيء اخر ثم ذكر خاصتين للاجسام المتخلخلة وهما الخفة
واللين وخاصتين للمتكاثفة وهما الثقل والصلابة وهي قد تتخلف كما في الآنك والحديد فان الآنك
اثقل من الحديد والين منه ثم قال في المتن السادس والثمانين وقد بين على هذا الوجه كيف لا يوجد
الخلاء وكيف لا يوجد **بحث واحد في الخلاء** قال الشارح قد سمعت ما قال القدماء والمص للخلاء فاسمع
ما قال له متكلمو النصارى الذين يبحثون عما الاشياء التي يمكن ان يوجد بالقوى الطبيعية ويفتشون
الاشياء التي يمكن ان يوجد بالقوى الالهية والملكية والجنية ثم يبحثون بحثا فرضيا قائلين لو كان
موجودا هل يمكن ان تقع فيه الحركة ام لا وفي هذا البحث فصول ثلثة **الفصل الاول في ان الخلاء المقول**

ولكون كل الموضوع ومجموع اجزائه متبدلا على السوية صح

ليس م

بالحقيقة هل هو موجود اولا وهل يمكن ان يوجد بالقوة الطبيعية ام لا قال انا قلنا المقول بالحقيقة لان الخلاء يمكن ان يؤخذ على وجهين احدهما ان يؤخذ مجازا وسلبيا وهو الخلاء الذي ليس جسما اصلا لا حاويا ولا محويا وهو الذي قال البعض ان الخلاء الماهو وكذلك لا يدل على امر وجودي لا مادي ولا صوري وهذا الخلاء يصدق على الفضاء والبعد الموهوم فوق العالم وعلى الفضاء والبعد الذي كان قبل ان يخلق العالم ثم خلق فيه كما ذهب اليه اهل الملل قال ابن رشد في شرح المتن السادس من هذا الكتاب وشرح المتن الثاني والتسعين من اول الافلاك زعم متكلمو شريعتنا ان المعقول الاول هو الخلاء وهذا ضرورة من قال العالم حدث بعد ان لم يكن وهذا قول بان الخلاء موجود والاخر ان يؤخذ حقيقة ووجوديا وهو البعد الكائن بين نهايات الجسم الحاوي لو لم يحويه جسم ما اصلا كما لو لم يكن في جوف هذه الجرة مثلا جسم ما اصلا وان كان فيه جوهر روحاني كالملك والنفس او جوهر مادي مجرد عن الكم لانه لا يملأ جوفها الا الجسم وبحثنا ههنا انما هو عن هذا الخلاء المقول حقيقة الذي عرفه المص بانه مكان عديم الجسم قوله مكان بمنزلة الجنس والعلة المادية للخلاء لانه اتم من الخلاء لانه لو وضع في الخلاء جسم يصير مكانا ممتلئا وقوله عديم الجسم قائم مقام الفصل والعلة الصورية له ودال على شيئين احدهما مادي والاخر هو المكان المدلول عليه بضمير العديم الراجع اليه وهو سطح الجسم الحاوي والاخر صوري وهو عدم الجسم والمكان المادي في الخلاء امر موجود ولا محتمل بالفعل قابل لان يمتلئ والى هذا المعنى اشار المص في المتن الحادي والستين بقوله ولهذا يرى ان يكون الخلاء امرا موجودا لان المكان موجود فالخلاء موجود مادة واما صورة فليس بموجود بالفعل فانه عدم الجسم وبهذا المعنى سماه في مواضع عديدة لا موجودا قال الشارح واذا تمهد هذا فنقول الخلاء المحيط حقيقة لا يوجد في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من قوى طبيعية اصلا لانه لو جذبنا بالفم الهواء الكائن في جوف القصب المجوف الكائن احد طرفيه في فمنا والاخر في الماء يصعد الماء الى الفوق لئلا يكون في جوف القصب خلاء ولانه يوجد عند بائعي الخمر آلة نحاسية مجوفة على شكل ضلعي مثلث اذا دخل احد ضلعيها من ثقبة البرميل المملو بالخمر واخرج الهواء من فم الضلع الخارج تصعد الخمر من جوف الضلع الداخل في البرميل وتخرج من فم الضلع الخارج الى ان يتوسط الهواء بين سطح الخمر الباقي وفم الضلع الداخل وهذا انما يكون لئلا يوجد الخلاء في جوف الآلة المذكورة المخرج منه الهواء ولانه اذا اسخن قارورة ضيق الرأس والفم تسخينا شديدا ووضع فمها على الماء يصعد الماء الى جوفها وهذا انما يكون لان الهواء الكائن في القارورة خرج اكثره وتخلخل اقله بالتسخين فاذا وضع فمها على الماء يتبرد الهواء المتخلخل ببرودة الماء فيتكاثف فلئلا يكون في جوفها خلاء يصعد الماء اليه وكذا اذا اسخن المحجم بحرق الاصطبة في جوفه ووضع على بدن انسان يصعد لحمه الى جوف المحجم وهذا انما يكون لان الهواء الكائن في جوفه خرج اكثره وتخلخل اقله بالتسخين فاذا وضع فمه يتبرد الهواء المتخلخل من

من برودة الهواء الخارج المحيط به فيتكاثف فلئلا يكون في جوفه خلاء يصعد اللحم اليه ولانه اذا انسد الثقبة العليا من ساعة الماء انسدادا شديدا بحيث لا يمكن ان يدخل منه هواء فيها وفتحت ثقبتها السفلى فلئلا يقع خلاء في جوفها لا يسيل الماء منها ولو كشفت ثقبتها العليا يسيل من السفلى في الحال ولانه لو كان فم المنفاخ غير مفتوحين وسد ثقبته التي يدخل منها الهواء في جوفه سدا شديدا بحيث لا يمكن ان يدخل منها الهواء ولا من موضع آخر هواء لا ينفتح فماه بقوتنا وذلك انما يكون كذلك لئلا يكون في جوفه خلاء فعلم من هذا ان الخلاء لا يوجد في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من القوى الطبيعية وتنفر الطبيعيات عن وجوده وذكروا في تنفرها عنه اسبابا كثيرة لكن الاثنين منها اولى من سائرها احدهما هو ارتباط هذا العالم السفلي بالعالم العلوي وتوقفه عليه لان هذا العالم على ما قال المص في الفصل الثاني من اول الافلاك متصل بالحركات الفلكية بحيث ينتظم قوته منها انتهى فلو وجد الخلاء لما ارتبط به وما توقف عليه لانه لا يمكن ان ينتقل قوة الافلاك وتأثيرها منه الى هذا العالم ولهذا رد المص في المتن الرابع والسبعين من ثاني النفس على ذيمقراطيس القائل بانه لو كان الخلاء متوسطا بين العين والشيء القابل للرؤية لرأيناه ولو كان صغيرا جدا وبعيدا غاية البعد كما لو كان نملة في الفلك وكان المتوسط بينها وبيننا خلاء لرأيناها عيانا بان هذا مستحيل لان الابصار وكل احساس انما يكون بكون القوة الحاسة منفعلة فلو وجد خلاء بين القوة الباصرة وقابل الابصار لما كانت القوة الباصرة منفعلة لانها انما تكون منفعلة بفعل صورة قابل الابصار الملونة المنفكة فيها منه واذا وجد بينهما خلاء لا يمكن ان تنعكس منه اليها فلا يمكن ان يبصر شيء كبير قريب فضلا ان يرى النملة الصغيرة البعيدة جدا عيانا والاخر هو كمال المجموع العالم الجسماني الذي يسمى بحصوله مجموع الاجسام الطبيعية بحصوله وكماله هو ان يكون كلا تاما باجتماع اجزائه واتصال بعضها مع البعض حتى لو لم تكن مجتمعة ومتواصلة في موضع ما بل منفصلة لم يكن مجموع العالم الجسماني كاملا تاما فلو تخلل بين اجزائه خلاء لكانت متفرقة لا متواصلة فلما كان يسعى جميع الاجسام الطبيعية بالطبع لكمال بناء العالم وتمامه لانه هو الخير المشترك والخير المشترك حسن غاية الحسن والرأي على ما قال المص في الفصل الثاني من اول الاخلاق يرى وفق للعقل والحكمة ان يقصد ويتفق بالطبع جميع الاجسام الطبيعية لان لا يكون بينها خلاء اصلا فيما ذكرنا علم ان الخلاء لا يوجد في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من القوى الطبيعية وتنفر الطبيعيات عن وجوده لكن يرد عند علام الخلاء سؤالان احدهما هو انه اذا صعدت الاجسام الطبيعية الثقيلة او هبطت الخفيفة لئلا يتخلل الخلاء لا يخلو اما ان يكون هذان الفعلان اي الصعود والهبوط طبيعيين لها او قسريين لكنهما ليسا طبيعيين لان حركة كل جسم بسيط واحد فقط كما برهن عليه المص في اول الافلاك وحركة الاجسام الثقيلة تكون الى الاسفل بالطبع وحركة الخفيفة الى الاعلى بالطبع فلا تكون صعود الثقيلة طبيعيا لها وهبوط الخفيفة طبيعيا لها ولا قسريين لان الاجسام الطبيعية المذكورة

اذا صعدت او هبطت لا تصعد ولا تهبط بقسر مبداء خارجي بل من انفسها كما يري في الماء
الصاعد ويجاب عنه بان الاجسام الطبيعية تلاحظ على وجهين اي من حيث انها جزئية ذوات
طبايع وميول جزئية مثلا من حيث ان الماء ثقيل مضاف والنار خفيف مطلق ومن حيث انها
اجزاء للعالم مرتبة وساعية بالطبع لكماله والماء الملحوظ بالوجه الاول يكون صعوده قسريا
لانه يكون بخلاف طبعه وميله الجزئي والملحوظ بالوجه الثاني يكون صعوده طبيعيا لان حركة
كل جزء الكائنة لكمال الكل طبيعية لانه انما يسعى له وكمال الكل يقتضي ان لا يكون فيه خلاء اصلا
والاخر هو انه اي شيء يكون فاعلا لهذه الافعال مثلا اذا صعد الماء لئلا يقع الخلاء اي شيء
يكون علة فاعلية للصعود قال الشارح اجابوا عن هذا باجوبة كثيرة متخالفة لكني اظن ان احد
العلل الفاعلية لهذه الافعال هو الجاذب للجسم عن مكانه الطبيعي الذي لو لم يجئ اليه جسم آخر
يلزم وجود الخلاء كالماص للهواء من جوف القصب فانه يصعد الماء ايضا بمصه لان الاجسام
الطبيعية وان كانت متغايرة ومتخالفة طبعا لكنها لما كانت متلاصقة كما قال المص في الفصل
الثاني من الاخلاق فمن مص الهواء من القصب يمص الماء المتصل به بهذا المص ايضا وثانيها
هو اتفاق الاجسام الطبيعية بحيث ينفعل بعضها من بعض وتتعاون لحفظ كمال مجموع العالم
الجسماني وثالثها هو الميل الطبيعي لجميع الاجسام بالنظر الى مجموع العالم الجسماني من حيث ان
جميعها تسعى لحصول كماله وكون المجموع متلاصق الاجزاء بلا تخلل خلاء وتا ذكر بعض الادلة
الموردة لاثبات الخلاء ورد‌ها استدل عليه اولا بانه لو امتلئ وعاء متسخن وسد فمه بحيث بجامد
لا يمكن ان يدخل فيه هواء ووضع وقت الشتاء في موضع بارد وغاية البرودة يتكاثف ويتجمد
ويبقى بينه والسطح المقعر من الاناء خلاء واجاب بعضهم بان الماء الموضوع في الوعاء المذكور
لا يمكن ان يتجمد لئلا يقع الخلاء لكن هذا الجواب مخالف للتجربة وبعضهم بانه لو فعل كذا ينكسر الوعاء
ورد بان الوعاء اذا كان من مادة صلبة كالنحاس والحديد لا ينكسر فينبغي ان يجاب بانه وان
تكاثف وانجمد الماء فيه لكنه يخرج من الماء المتسخن بخار رقيق كالهواء ويتخلل بين الماء المنجمد
وسطح الوعاء المقعر لئلا يقع خلاء بينهما كما يكون الحال كذلك في البيض فانها اذا طبخت
في الماء المتسخن تسخنا شديدا يخرج من بياضها بخار رقيق ابيض ساكن بين بياضها و مع
قشورها ويطبخ مع طبخها وهو الجلد الرقيق الواقع بين بياضها وقشورها وثانيا بانه اذا
كان لوحان متساويان املسان مستويان بحيث اذا وضع احدهما على الاخر او على سطح الماء
يتصلان ولا يبقى بينهما هواء اصلا فاذا رفع احدهما عن الاخر او الماء مع جميع اجزائه دفعة
يوجد بين وسطي سطحي اللوحين او اللوح والماء خلاء ولا اقل في زمان قليل لان الهواء لا يمكن
ان يجئ بين جميع اجزاء السطحين دفعة اذا رفع احد اللوحين من الاخر او الماء لا يقال
لا يمكن ان يرفع اللوح مع جميع اجزائه دفعة بل انما يمكن ان يرفع اولا طرف من اطرافه فيدخل

فيدخل في الحال بين المرفوع والمرفوع عنه هواء فلا يوجد بينهما خلاء لانا نقول اذا رفع طرف
من اطرافه ترفع جميع اطرافه واجزائه معا لانها متصلة فقبل ان يجئ الهواء بين وسطيهما يوجد
الخلاء بينهما ولو في زمان قليل لان رفع اللوح آني ومجيئ الهواء بينهما زماني لانه حركة والحركة لا تكون
الا في الزمان ويجاب بانا لا نسلم ان يوجد لوحان متساويان املسان مستويان بحيث اذا وضع
احدهما على الاخر يتصلان ولا يبقى بينهما هواء بل يبقى بينهما هواء قليل ولو سلم وجودهما بان يصنعا
ببعض الالات الهندسية متساويين املسين مستويين بحيث اذا وضع احدهما على الاخر او سطح
الماء يتصلا ولا يبقى بينهما هواء اصلا فنقول لا نسلم انه يمكن ان يرفع احد اللوحين عن الاخر او الماء مع جميع
اجزائه حتى يلزم منه ان يوجد بين المرفوع والمرفوع عنه خلاء بل يجب ان يرفع من طرف واحد ويرفع
الكل يكون تدريجيا فيدخل الهواء من الاطراف بينهما خلاء ولو سلم انه يمكن ان يرفع احدهما مع جميع
اجزائه بان ربط في حاق وسط حبل مرفوع ولكن لا نسلم انه يمكن دفعة اذ الرفع حركة وهي ليست
دفعية بل تدريجية على انه اذا رفع عن سطح الماء يرفع الماء معه الى ان يتوسط بينهما هواء واذا توسط
يسقط الماء وثالثا بانه اذا كان نار ثلثون شبرا ومكانها ايضا كذلك وانقلب الى التراب بناء على
جواز انقلاب بعض العناصر الى بعض اخر وان لم يكن بينهما مجاورة ومناسبة يكون التراب بمقدار
شبر لما اشتهر بينهم من ان قطعة من التراب اذا انقلبت الى الماء يكون مقدار الماء عشرة امثال قطعة
التراب المنقلب واذا انقلبت قطعة من الماء الى الهواء يكون مقدار الهواء عشرة امثال مقدار قطعة
الماء المنقلب واذا انقلبت قطعة من الهواء الى النار يكون مقدار النار عشرة امثال مقدار الهواء المنقلب
وانقلاب النار الى التراب لما كان خلاف الاولى الا باار وكونا للتراب يكون في آن فيكون المكان الذي كان بمقداره
ثلثين شبرا شبرا واحدا في آن فيوجد في مقدار فضاء تسعة وتسعين شبرا خلاء ولو في زمان قليل
لانه ليس فيه تراب لانه انما ملاء شبرا واحدا من المكان وليس فيه نار لانها فسدت وليس فيه ماء والهواء
لانهما انما يمكن ان يدخلا فيه بالحركة وهي لا تكون الا في الزمان وفيما والنار وكونها ترابا كان في آن ويجاب
بان العناصر اذا انقلب بعضها الى بعض تنفعل ولا بكيفية العنصر الذي تنقلب اليه وتوافق بوجه
ما بطبيعته لان التكون والفساد انما يكونان بين الضدين بان يغلب طبيعة احدهما على طبيعة الاخر
فيفسد فيحوله الى نفسه فاذا اقتضى ان ينقلب النار الى التراب يجب ان تتكاثف اولا بقدر ما تتحمل
طبعها وكذلك يجب ان يتخلخل التراب بقدر ما يتحمل طبعه فعند انقلاب النار الى التراب تتطابق العناصر
تطابقا لا يمكن ان يبقى مسافة خالية بينها اصلا **الفصل الثاني في انه لو وجد خلاء هل يمكن ان يوجد فيه**
حركة ام لا اختلف فيه فذهب سمبلقيوس وابن رشد وثمريس ولثوماس حيانس والزبس
وباندس وبعض آخر الى انه لا يمكن واختلف هؤلاء فقال بعض منهم لا يمكن ان يوجد فيه حركة ما
اصلا وقال بعضهم لا يمكن ان يوجد فيه الحركة الطبيعية للاجسام الثقيلة والخفيفة فقط وقال بعضهم
لا يمكن ان يوجد فيه الحركة المكانية فقط وذهب يحيى النحوي وثوماس اقوناس وسقوتس و

رها بين قوبمبز جنيسس ورها بين توميلنتسس وآورسس وروبس وماسيترتيس وآرياقا
واودليدو واكثر الشراح الى انه يمكن قال الشارح وان اردنا ان نعلم هذا الامر المشكل المختلف فيه ينبغي
لنا ان نفحص جميع انواع الحركة فنقول اولا لو وجد خلاء ووضع فيه جسم محول ومقلب كالنار
ووضع عليه خشبة متصلة بها يمكن ان يكون في هذا الخلاء استحالة وكون وفساد لانه ان وضع وحفظ
فيه نار ووضع عليها خشبة بلا واسطة تحرق النار الخشبة لان النار الكائنة في الخلاء تسعى بطبعها
سعيا شديدا لان علاء الخلاء بقدر تقدير قوتها وهي لا تعلاه الا باحراقها وجعلها نارا مثلها فانها
اذا احرقتها تتحلل الخشبة وتصير مقدارها اكبر من مقدارها حال كونها خشبة واذا احرقتها تستحيل
الخشبة من البرودة الى السخونة فتتقد فتصير نارا جديدة وانا اقول ان وضع جسم في الخلاء انما
يكون بحركته فيه بعد امكانها ولو قسرا وامكان حركته فيه هو محل النزاع فاثبات امكان حركته فيه
بفرض حركته فيه هذيان ثم قال ونقول ثانيا لو وجد خلاء ووجد فيه انسان وفرض انه يعيش فيه
ويأكل ويشرب فيه يمكن ان يتحرك فيه بالطبع حركة في النمو لان النمو على ما قال المص في المتن الثاني
والثلثين من اول الكون والفساد توسع مقدار اجزاء الجسم النفسي وانبساطها وكل جسم
كائن في الخلاء يتوسع وينبسط بقدر قوة طبعه وتحل مقداره لعلاء الخلاء ولو في الجملة فلو وجد فيه
انسان وفرض انه يعيش ويأكل ويشرب يتحرك فيه حركة في النمو ولا يمكن ان يتحرك فيه حركة في
الذبول لان الذبول نقصان مقدار اجزاء الجسم النفسي ونقصان مقدار اجزاء الجسم النفسي
لا يمكن ان يكون في الخلاء لانه يزداد به الخلاء الذي يتنفر عنه طبيعة العالم فلا يمكن ان يذبل فيه الجسم
فلا يمكن ان يتحرك فيه حركة في الذبول ثم اعترض بان حركة جميع ما تحت فلك القمر بانه حركة كانت
يتوقف على تأثير الافلاك على ما قال المص في المتن الرابع والخمسين من الثامنة والفصل
الثاني من اول جو الكائنات وتأثير الافلاك لا يمكن ان ينفذ من الخلاء ويجيء الى الجسم الكائن فيه
لان تأثيرها عرض جسماني لا يمكن ان يقوم بالخلاء الذي ليس بجسم واذا كان الامر كذلك فلا يمكن
ان يتحرك الجسم الكائن في الخلاء بحركة ما اصلا لا بالاستحالة ولا بالكون والفساد ولا بالنمو
واجاب بان وجوب نظام العالم وسعي طبيعته لان علاء الخلاء قام مقام تأثير الافلاك وصار
اعطى منه لانه انما يكون ضرورة كبرى ينقطع الصغرى فعلى هذا يمكن ان يوجد الحركة المذكورة بلا تأثير
الافلاك وانا اقول فرض تعيش الانسان في الخلاء واكله وشربه فيه يستلزم حركة يده لاخذ الغذاء
ووضعه في فيه وحركة الغذاء حركة مكانية وخروج الفضلات منه وهو لا يكون الا بالحركة المكانية
وسيقول ان الحركة المكانية مستحيلة في الخلاء وفرض تعيشه واكله وشربه بدون حركة يده او
ما يقوم مقامها وبدون حركة الغذاء وخروج الفضلات منه فرض تعيشه واكله وشربه وعدم
تعيشه واكله وشربه معا وهو فرض محال فلا يفيد شيئا ثم قال واظن ان لا حركة المكانية انه لو وجد
خلاء غير متناه ووضع فيه جسم ثقيل او خفيف لا يمكن ان يتحرك فيه شيء منهما حركة طبيعية على ما

على ما علمنا المص في المتن الرابع والستين وسببه ظاهر لان كلا منهما انما يتحرك الى نوع مكان معين الى الفوق
او التحت وليس في الخلاء الغير المتناهي فوق ولا تحت كما مر مرارا الاسيما في المتن الرابع والستين
ولان الطبيعة لا تشرع ان تفعل شيئا لا تقدر ان تتممه وهي لا تقدر ان تتمم الحركة في الخلاء وتفعل السكون
فيه لانه لو فعل السكون في موضع منه دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح لتشابه مواضعه وانما قيدنا الخلاء بغير
المتناهي لان المص انما اقام الدليل عليه ردا لبعض القدماء القائلين بوجود ~~غير المتناهي~~ الخلاء الغير
المتناهي ووقوع الخلاء الحركة فيه ولو تكلمنا لعدم امكان حركة الاجسام والخفيفة في الخلاء المتناهي   الثقيلة م
فلا يمكن الاستدلال عليه بالدليل المذكور لانه لو اعدم الواجب تع كرات الماء والهواء والنار والتي
السموات والارض موجودتين يكون ما بين السماء والارض خلاء ويوجد في العالم فوق وتحت لان
الارض وسط العالم فيكون تحتا والسماء نهايته فيكون فوقا وتكون الحركة من الارض الى جانب السماء
حركة من التحت الى الفوق والحركة من السماء الى جانب الارض حركة من الفوق الى التحت فلا يمكن الاستدلال
عليه بالدليل المذكور بل بان نقول لو وجد خلاء متناه ووضع فيه جسم ما لا يمكن ان يتحرك بحركة مكانية
ما اصلا لانه لو تحرك بحركة مكانية ما لاحدث الخلاء الذي يسعى الطبيعة لاعدامه لانه لو تحرك من موضعه
الذي وضع فيه لاحدث فيه خلاء بعد ان ملاءه واحداث الخلاء مستحيل فالحركة المكانية فيه مستحيلة ومنه
هذا يعلم ان لو كان خلاء في موضع يكون فيه الهواء الآن لما امكن ان يتحرك ويمشي فيه فرد من الجمادات
والحيوانات وان من كان في الخلاء لا يمكن ان يرمي ويلقي شيئا فان من كان فيه لا يقدر ان يتحرك فيه
فكيف يمكن ان يرمي شيئا ولو رمى احد من الخارج اليه سهما او القى بالمنجنيق حجرا يتحرك السهم و
الحجر الى ان يصلا اليه واذا وصلا اليه ودخلا فيه لا يتحركان بعد وان بقي فيهما قوة الرمي والالقاء
لان امتناع تجدد الخلاء بحركتهما فيه يغلب تلك القوة فيبطلها وبهذا افهم ما قال المص في المتن
الثامن والستين من ان المرميات لا تتحرك في الخلاء لانها انما تتحرك في الملاء بسبب دفعها الرامي
من غير تماسها حين حركتها او بسبب مقابلة القابل اياها من جميع اطرافها كما قال البعض او بسبب
دفع الهواء المدفوع اياها بحركة اسرع من حركتها التي بها تتحرك الى مكانها المخصوص ثم قال ولا يمكن
ان يكون شيء منها في الخلاء لانه ليس فيه تحرك الآن حيث ينقل ويحل واظن ثانيا انه لو وجد
انسان في الخلاء وعاش فيه بلا تنفس يقدر ان يتعقل ويريد شيئا ويتكلم ويتخيل ويتذكر لان
هذه الافعال لا تتوقف على المكان ولا على الملاء او الخلاء ويقدر ان يلمس ويذوق اذا اتصل به
ملموس ووضع في فيه مذوق لان اللمس والذوق لا يحتاجان الى وسط خارجة تقبلان بها
صورة الملموس والمذوق كما قال المص في ثاني النفس ولا يقدر ان يبصر على ما قال المص في المتن
الرابع والسبعين من ثاني النفس في مقابلة ذموقرطوس وسببه ظاهر فان الابصار يصير بواسطة
خارجة تقبل صورة المبصر ويأتي بها الى البصر والخلاء لا يمكن ان يكون واسطة قابلة لصورة المبصر
وكذلك لا يقدر ان يسمع ويشم فيه لان السمع والشم انما يكونان بتوسط واسطة قابلة لصور

الاصوات والروايح موصلة اياها الى القوة السامعة والشامة والخلاء لا يمكن ان يكون قابلة
اياها فلا يمكن ان يوصلها اليها فلا يقدر ان يسمع ويشم فيه **الفصل الثالث في انه لو وقع الحركة
في الخلاء هل تقع في الزمان او في الآن** ذهب اصحاب الرأي الاول المذكور في الفصل السابق
الى انه لا يمكن ان تقع الحركة فيه لكنه لو وقعت لو قعت في الحركة المكانية لا في الزمان بل في الآن واستدلوا
اولا بان بطوء الحركة وسرعتها ينشان من اختلاف المتوسط لانها تقاوم المتحرك اما قليلا او
كثيرا لان المتحرك يتحرك سريعا من المتوسط اللطيف الرقيق وبطيئا من المتوسط الكثيف الغليظ
كما ان الحجر ينزل من الهواء الى الارض اسرع من نزوله من الماء اليها بل الجسم الاثقل ينزل اسرع من
الثقيل والاخف يصعد اسرع من الخفيف فان هذا انما تكون كذلك بسبب ان مدافعة الحركة الماء
حركة الحجر ازيد من مدافعة الهواء اياها لان خرق الهواء لرقته ولطافته اسرع من خرق الماء لكثافته
وغلظه ومدافعة الهواء مثلا حركة الجسم الثقيل ازيد من مدافعته حركة الاثقل لان الاثقل يخرقه
اسرع من خرق الثقيل اياه ومدافعة المتوسط حركة الاخف انقص من مدافعته حركة
الخفيف لان الاخف يخرقه اسرع من خرق الخفيف اياه فما لا يكون فيه متوسط موجود ولا مدافعة
بسبب عدم المتوسط الموجود كما يكون الحال كذلك في الخلاء يكون الحركة فيه في الآن لا في الزمان
وفصلوه بانه لو تحرك جسم فيه لكان حركته فيه بلا مدافعة ما وكل ما تكون حركته في متوسط بلا
مدافعة ما يكون حركته فيه في الآن لا في الزمان فلو تحرك جسم فيه يكون حركته فيه في الآن لا في الزمان
وتثبت الصغرى بان المدافعة تنتان داخلة في المتحرك وخارجة عنه والداخلة في المتحرك ايضا
ثنتان احديهما تنشاء من ان للمتحرك ميلا طبيعيا الى جهة مخالفة لجهة الحركة التي يتحرك بها اليها
كما اذا حركت النفس البدن الى الفوق بالعدو فانه لما كان للبدن ميل طبيعي الى الحركة الى التحت
يكون مانعا لحركته الى الفوق والاخرى لا تنشاء من الميل الطبيعي للمتحرك الى جهة مخالفة لجهة
الحركة التي يتحرك بها اليها فان للمتحرك قوة طبيعية لان يتحرك بسرعة معينة بمقدار معين
لا ازيد ولا انقص وهذه المدافعة توجد فيه لكماله ولمقداره المعين وبهذا يتحرك فلك بحركة
كذا وفلك اخر بحركة اخرى كذا والمدافعة الخارجة هي التي لا تكون من المتحرك بل من المتوسط
وهو اذا كان مسافة مملوة بجسم يدافع حركة الجسم الذي يتحرك فيه مدافعة كثيرة او قليلة بحسب
اختلاف كثافته ولطافته واذا لم يكن مسافة مملوة به يكون حركة الجسم الذي يتحرك فيه بلا
مدافعة داخلة من الخلاء مثلا اذا تحرك فيه جسم بسيط كالتراب من الفوق الى التحت لا يكون فيه مدافعة
الى خلاف جهة حركته لانه لو كان فيه هذه المدافعة لكان اما من مادته او من صورته لا يجوز ان تكون
من مادته لان نسبتها الى جميع جهات الحركات على السوية ولا من صورته لان صورته علة لحركته من الفوق
الى التحت فلا يمكن ان تكون مدافعة لهذه الحركة وبلا مدافعة خارجية اي بلا مدافعة المتوسط الذي هو الخلاء
لانه لما لم يكن جسما لا كثيفا ولا لطيفا بل لا شيئا محضا لا يمكن ان يكون مدافعا لحركته وثانيا بانه لما

لما اراد المصنف ان يبين ان الخلاء ليس بضروري لموجودية الحركة كما كان يقول القدماء ولم يبين انه
ليس بضروري لها فقط بل بين ايضا انه لو وجد لا يمتنع ان يكون فيه الحركة واثبته بانه لو كانت
فيه حركة لكانت في الآن لا في الزمان واثبت هذا ايضا بان نسبة حركة الى اخرى في السرعة والبطوء
كنسبة المتوسط الى متوسط آخر في اللطافة والكثافة ولا نسبة بين الخلاء الذي فرض ان يتحرك
فيه جسم ما وبين الملاء اصلا لان المتوهم الخلاء امر معدوم والملاء موجود ولا نسبة بين الموجود
والمعدوم اصلا فلا نسبة بين الحركة المفروض وقوعها في الخلاء والحركة الواقعة في الملاء فح نقول
لو كانت الحركة الواقعة في الخلاء في الزمان لا في الآن لكان لها نسبة الى الحركة الواقعة في الملاء لانه
لكل حركة تدريجية كما ان لكل زمان تقع فيه حركة نسبة الى زمان تقع فيه حركة اخرى فلو وقعت حركة نسبة الى حركة اخرى تدريجية صح
مكانية في الخلاء لو قعت في الآن لا في الزمان وثالثا بانه لو كانت الحركة في الخلاء واقعة في الزمان لا في
الآن لا يمكن ان يتحرك متحرك في مسافة مساوية المقدار لمسافة الخلاء التي فرض وقوع الحركة فيها في
زمان مساو لزمان حركته في الخلاء بل في اقل منه والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم وتثبت الملازمة بانه
لو نزل الحجر من الفوق وقطع مسافة الخلاء المقدرة بمائة اميال في ربع ساعة ونزل ايضا وقطع
مسافة الهواء المقدرة بمائة اميال ايضا في ساعة فلو رقق ولطف الهواء اربع درجات
الرقة واللطافة لقطع مسافة الهواء في ربع ساعة كقطعه مسافة الخلاء ولو رقق ولطف
ازيد مما رقق ولطف اولا لقطع مسافة الهواء في زمان اقل من زمان قطعه مسافة الخلاء والحق
هو ما ذهب اليه الاكثر من انه لو وقعت الحركة في الخلاء تقع في الزمان لا في الآن ويثبت بان يقال
لو كان ما بين مقعر فلك القمر والارض خلاء فان كانت الحركة الواقعة فيه في الآن لا في الزمان
فلو نزل من مقعر فلك القمر الى الارض مقدار شبر لملاء جميع المسافة الممتدة من مقعر فلك
القمر الى الارض واستحالته ابين البينات وتبين الملازمة بانه لو كان تمام حركة الحجر النازل
من مقعر فلك القمر الى الارض الواقعة في الخلاء المفروض بينهما في الآن لا في الزمان يكون تمام الحجر
في هذا الآن في اعلى جزء الخلاء وفيما يليه وفيما يلي ما يليه وفي وسطه وفيما يليه وفيما يلي ما يليه الى آخر
اجزائه المتصل بالارض والا لما كان تمام حركته في آن بل كان بعض اجزائها في بعض اجزاء الخلاء
في زمان وبعضها في بعض آخر في زمان اخر توضيحه لو كان ما بين السماء والارض خلاء ورفع
عمود من الارض الى السماء وطرح من السماء حجر مقدار شبر في الخلاء المتصل بالعمود فلو كانت
حركة الحجر الواقعة في الخلاء في الآن لا في الزمان لكان بالضرورة مقدار الحجر المذكور الذي هو
قدر شبر مساويا لمقدار العمود الممتد من الارض الى السماء وحجمه مساويا لحجمه والتالي من ابين
المحال فكذا المقدم وتبين الملازمة بانه لو لم تقع المساواة لكانت حركة الحجر اولا في اعلى جزء
من اجزاء الخلاء ثم فيما يلي ما يليه ثم وثم الى ان يقع في الارض فيلزم ان يكون في الزمان لا في الآن وهو فيما يليه ثم
خلاف المفروض ويجاب عما قال اصحاب الرأي الاول بان ما استدلوا به اولا من ان بطوء الحركة

الكائنة وسرعتها ينشأن من اختلاف كثافة المتوسط ولطافتها حق لكنه ينشأن ايضا من طول المسافة وقصرها وعدم اجتماع الحدود اي مبداء الحركة والمتوسط اي مسافة الحركة ومنتهاها ولا زيفهم هذا تفصيلا ينبغي ان يعلم ان الحث والمدافعة الخارجة من المتحرك ليس واحدا كما زعموا بل اثنين احدهما من المتوسط وهو عرضي لانه قد يقع ان يكون المتوسط كثيفا فيكون العائق ومدافع الحركة المتحرك فيه مانعة ومدافعة شديدة فتكون حركته فيه بطيئة وقد يقع ان يكون لطيفا فيكون مانعا ومدافعا لها مانعة ومدافعة ضعيفة فتكون حركته فيه سريعة والاخر ذاتي في كل حركة وهذا ناش من طبيعة الحركة فان الحركة لما كانت جريانا وتوجها عن شيء من مسافة متوسطة الى شيء اخر تستدعي التدريج بالذات والا لم تكن جريانا وتوجها عن شيء من مسافة الى شيء آخر فلو وقعت في الخلاء تكون بالتدريج وفي الزمان بالضرورة لا في الآن لان الحجر النازل من السماء المتحرك في الخلاء المفروض بينه وبين الارض الى الارض جار ومتوجه عن شيء اي السماء من مسافة متوسطة اي الخلاء الى شيء آخر اي الارض ومن هذا تعلم يقينا ان التدريج والوقوع في الزمان ضروري في كل فرد من افراد الحركة واما كونه ناشيا من حال المتحرك فلانه اذا تحرك عن شيء من مسافة الى شيء آخر يجب ان يتحقق لحركته مبداء تكون حركته منه ومنتهى تنتهي حركته اليه وهما ليسا امرا ومكانا واحدا بل امرين ومكانين مختلفين ويجب ايضا ان يتحقق بينهما مسافة متوسطة بين المبداء والمنتهى يتحرك المتحرك فيه الى ان يصل الى المنتهى وهي ليست عين المبداء والمنتهى بل هي امر فاصل واقع بينهما واذا كان الامر كذلك لا يمكن ان يوجد المتحرك في المبداء والمتوسط والمنتهى معا في آن واحد والا لكان موجودا في شيء منها في آن واحد ولا موجودا فيه في هذا الآن فوجب ان يوجد في المبداء في آن وفي آن آخر في المنتهى ولما كان يجب بالاتفاق ان يتخلل بين انين زمان يجب ان يتحرك المتحرك انما يتحرك في الزمان لا في الآن ومما ذكرنا يعلم الجواب عن الادلة الثلثة التي هي للمص في الحقيقة ان تكلمنا على الاطلاق لكن المص استدل بها في مقابلة القدماء وغلب بها عليهم لانهم لما كانوا ذاهبين الى ان بطوء الحركة وسرعتها ينشأن من مدافعة المتوسط فقط ولم يكونوا قائلين لسبب آخر لهما اخذ المص مبناهم واستنتج منه ما يخالف دعواهم من انه لو لم يكن خلاء لم يكن حركة وقال ما لم يدافع شيء الحركة الواقعة في الخلاء يلزم ان تكون في الآن لا في الزمان لكن يستحيل ان تكون الحركة في الآن بالاتفاق منا ومنكم فيستحيل ان تكون في الخلاء وعن الثاني بان يقال يجب ان يلاحظ في الحركات الواقعة في الملاء والخلاء التدريج والمكث الناشي من امتداد المسافة المتوسطة والناشي من مدافعتها فان لوحظ الحركتان الواقعتين فيهما بحجم ومدافعة المسافة المتوسطة لا يكون بينهما نسبة ان لا نسبة بين ما فيهما المتوسطة لكون احديهما اي الخلاء معدومة والاخرى اي الملاء موجودة ولا نسبة اصلا بين المعدوم والموجود لكن ان لوحظتا مع امتداد المسافة المتوسطة الفاصلة بين المبداء والمنتهى ومدافعتها يكون

الى الحادي والثلثين المتعلق بذكر الفاظ مستعملة في المتحركات والحركات شرع في القسم الثاني من الاقسام الثلثة من هذا الكتاب ولما قسم الى ههنا التبدل والحركة الى اقسامها اراد ان يبين اتحادها واختلافها وقبل بيانها ذكر معاني الالفاظ المستعملة في بيان اتحادها واختلافها وهي معا وفرادي والتماس وبين وما بمعناه كالوسط والمتوسط واثنا والتعاقب والتالي والاتصال وبين الاول اي معا وقال الاجسام التي تكون في مكان واحد اول يقال انها بالمكان معا انما قال اول اي في مكان مخصوص وساو لان الاجسام التي تكون في مكان اعم مشترك لا يقال حقيقة انها في مكان واحد وانما قال بالمكان لان الاجسام المذكورة تكون في الزمان ايضا و من الاول حصل العلماء ان جسمين لا يمكن ان يكونا معا في مكان واحد مخصوص مساو للتمكن والا للتداخل وهو محال وقد يمكن ان يكون جسم ونفس معا وفرادي يدل على معنى يقابل المعنى معا لان الاجسام التي تكون في امكنة مخصوصة مساوية متفرقة هي التي يقال انها تكون فرادي ومنفردة والمتماسان هما الشيئان اللذان يكون نهايتاهما معا بحيث لا يكون بين نهايتيهما شيء موجود ولا معدوم كالخلاء وبين والوسط والمتوسط واثنا هو الذي اذا تحرك فيه متحرك باتصال الحركة يجب ان لا يكون في جزء من اجزائه قبل ان يصل اليه وان لا يكون فيه بعد بعد ان يصل اليه وان لا يكون في منتهى الحركة الا اذا وصل اليه ومن هذا يعلم ان البين وما بمعناه يستدعي مبداء ومنتهى فهو المسافة بين مبداء الحركة ومنتهاها ولما قال في التعريف باتصال الحركة في المتن الثالث والعشرين اي بنشاء اتصالها وذكر حالين له احدهما ان يكون في الزمان المتصل وهذا الاتصال ضروري والاخر هو اتصال المسافة التي يتحرك فيه المتحرك وهذا الاتصال قد لا يوجد كما يظهر اذا تحرك احد من حجر الى اخر غير متصل بالاول وكما اذا ضرب احد اوتار آلة موسيقية ثم ضرب الاخير بلا انقطاع وواسطة فان الحركة والصداء متصل لان الزمان متصل وان توسط بينهما اوتار اخر وبين في المتن الرابع والعشرين الامكنة المتضادة لان المكان ملحوظ في التعريف المذكور وقال هي التي تتباعد تباعدا كثيرا بالخط واصل بينها وبين في المتن الخامس والعشرين التعاقب بلازمين له احدهما هو كون شيء بعد شيء لا قبله بترتيب ما كالغد بالنسبة الى اليوم والصف الثاني من صفوف العسكر المرتب بالنسبة الى الاول والمجاهد الثاني بالنسبة الى من هو اقدم منه في القتال والثالث بالنسبة الى الثاني والاخر ان لا يتوسط بين ما هو متعاقب وما يتعاقبه شيء من جنسهما مثلا ان لا يتوسط بين المجاهد الاول والثاني مجاهد آخر وان توسط بينهما فرس او حجر لا ينافي التعاقب الكائن بينهما وعرف في المتن السادس والعشرين التتالي بانه كون شيئين متماسين مع تعاقبهما اي بحيث يكون احدهما متقدما والاخر تاليا وهو يفترق من التماس بكونه بالتعاقب وعدم لزوم كون التماس به وبين في المتن المذكور كيف يكون

المبداء والمنتهى والبين اى الوسط والمتوسط والمسافة وعرف الاتصال بانه كون نهاية
شيئين متماسين بها واحدا كجزئي الخط المشتركين في نقطة هي نهاية لكل منهما فالاشياء
التي تكون قابلة بالطبع لان تتحد يمكن ان تتصل وتكون متصلا واحدا كماء وماء اخر ان يتماسا
يكونا متصلا واحدا والاشياء التي ليست قابلة بالطبع لان تتحد لا يمكن ان تتصل ولا تكون متصلا
واحدا كالماء والحجر والحديد والحجر وبعض الاشياء تتحد بوجوه كثيرة بعضها بالمسمار وبعضها
بالغراء وبعضها بادخال غصن طري في شجر كما يفعلون اهل الفلاحة لكن هذه لا تكون متصلة
اتصالا تاما وبين في المتن الثامن والعشرين النسبة بين التماس والتعاقب بان التعاقب
اعم من التماس لان كل ما يتماس متعاقب وليس كل متعاقب مماسا لان الثاني متعاقب
بالنسبة الى الواحد وليس بمماس به ثم بين نسبة التماس والاتصال بان التماس اعم
من الاتصال لان كل متصل مماس وليس كل مماس متصلا **الفصل الرابع في اختصار المتن
الحادي والثلثين الى السادس والاربعين المتعلق ببيان اتحاد الحركات الجنسي والنوعي
والعددي** يتبين في هذا الفصل وحدة الحركات واختلافها ونقول اولا ان وحدة الحركات كوحدة واختلافها مع
سائر الاشياء على ثلثة اوجه جنسي ونوعي وعددي فالحركات التي تكون الى مقولة واحدة
اى الى منتهيات من مقولة واحدة كالحركات الى الاين تكون واحدة وحدة جنسية وكذلك جميع
الحركات الى الكم وجميع الحركات الى الكيف والحركات التي لا تكون الى مقولة واحدة اى الى منتهيات
من مقولة واحدة بل الى مقولات مختلفة اختلافا جنسيا كالاستحالة والنقلة والتنمي والتذبل تكون مختلفة مع
والحركات التي تكون الى نوع سافل المقولة واحدة اى الى منتهيات من نوع سافل المقولة تكون
واحدة وحدة نوعية كما ان التبيضات واحدة بالنوع اى نوعها واحد لانها تنتهي الى البياض جميع مع
الذي هو نوع سافل لجنس اللون وكذلك جميع التسخنات فانها تنتهي الى الحرارة التي نوع
سافل لمقولة الكيف وان كانت وان اختلف منتهيات الحركات بالنوع المتوسط كاللون
الذي هو نوع متوسط فانه ينقسم الى البياض والسواد والحمرة وامثالها لا تكون الحركات
اليها واحدة بالنوع على الاطلاق بل بوجه ما كالتكونات ثم سال في المتن الثاني والثلثين
بانه اذا كانت الحركات المنتهية الى منتهى واحد واحدة بالنوع فاذا رجعت حركة مكانية مستقيمة الى
نقطة انتهت اليها حركة مستديرة يلزم ان تكون الحركة المستقيمة والمستديرة متحدتين
بالنوع والواقع ليس كذلك واجاب في المتن الثالث والثلثين بان منتهى هاتين
الحركتين ليسا واحدا بالصورة بل بالمادة فلا يكونان متحدتين بالنوع وبين في متنين اخرين
اتحاد الحركات بالعدد وقال الحركة التي تكون واحدة بالذات والعدد هي واحدة حقيقة
ولما كان يجب ان يتحقق للحركة ثلثة امور شيء والى شيء ومتى اى المتحرك والمنتهي والزمان الذي
تقع فيه الحركة وتقدر به فالحركة تكون واحدة بالعدد اذا كانت هذه الثلثة واحدة بالعدد اى اذا

اذا كان المتحرك الواحد بالذات لا بالعرض بالعدد وكان المنتهى واحدا بالعدد والزمان
واحدا بالعدد اى بلا انقطاع واذا لم يكن شيء منها واحدا بالعدد لا تكون الحركة واحدة بالعدد
فاذا فقد اللازم الاول لا تكون الحركة واحدة بالعدد كالحركة التي يتحرك بها سقراط وافلاطون
الى منتهى واحد بالعدد في زمان واحد بالعدد ايضا وكذا اذا فقد الثاني فحركة افلاطون الى نكتة
مختلفة لا تكون واحدة بالعدد وكذا اذا فقد الثالث فحركة افلاطون الى منتهى واحد بالعدد
في ازمنة مختلفة لا تكون واحدة بالعدد بل حركات مختلفة بالعدد وقال في المتن الخامس ان المتحرك
الواحد بالعدد الذي يجب لان يتحقق لتكون الحركة واحدة بالعدد يجب ان يكون واحدا بالذات
لا بالعرض لانه اذا كان واحدا بالعرض فقط يمكن ان يتحرك بحركات مختلفة في زمان واحد بالعدد
كما ان افلاطون ابيض الوجه الذي هو واحد بالعرض يمكن ان يمشي ويسود وجهه معا في زمان
واحد بالعدد وبين لزوم كون المتحرك واحدا بالعدد لكون الحركة واحدا به بانه لو لم يلزم فاذا
فاذا تحرك المريضان في زمان واحد بالعدد الى الصحة يلزم ان يكون تشفيهما حركة واحدة بالعدد
وهو خلاف الواقع لان هذه الحركة اى تشفيهما ليست واحدة بالعدد بل بالنوع وبين لزوم كون
الزمان واحدا بالعدد له في المتن السادس والثلثين بان سقراط مثلا اذا تحرك الى الحرارة
وبعد وصوله اليها تحرك ايضا اليها في زمان اخر لا تكون هاتان الاستحالتان حركة واحدة بالعدد
وان كان المتحرك والمنتهى واحدا بالعدد ووحدة الزمان بالعدد فكما لا يمكن ان يعود بعينه ما فسد
ويكون العائد واحدا بالعدد مع ما فسد وعينا له فكذلك لا يمكن ان تكون هاتان الاستحالتان
حركة واحدة بعينه ولهذا قال في المتن السابع والثلثين ههنا شبهة مشابهة للاولى وهي ان الصحة
القائمة بزيد مثلا هل هي واحدة بالعدد في الفجر والظهر والليل والنهار ام لا قال وهذه
الشبهة جارية في الملكات والانفعالات واثبت عدم كون الصحة واحدة بالعدد في اوقات
متعددة بتبدل الموضوع فان الاجسام يرى ان تتغير وتتبدل دائما بان ينعدم جسم ويجيء
مثله بدله وهكذا الى غير النهاية لكن لم يقل هذا بناء على انه رأيه بل بناء على ما ذهب اليه اقليطوس
وبانه لو كانت الصحة الكائنة في زيد مثلا في الليل والنهار واحدة بالعدد لكانت الصحة
المتقدمة منه والمكتسبة فيه واحدة بعينه بالعدد لان السبب واحد واجاب عنها في المتن الثامن
والثلثين بجواب موجز غاية الايجاز توضيحه ان الصحة اذا لم تزل وبقيت في شخص مدة
مديدة بلا انفكاك عنه فالصحة الموجودة في الليل والنهار وفي اول السنة واخرها واحدة
بالعدد لا متعددة لانها لو كانت متعددة مختلفة بالعدد لكانت الملكة ايضا كملكة المنطق
مثلا الموجودة في احدنا متعددة مختلفة بالعدد لان الصحة ملكة كالصحة والتالي باطل لظهور
كون الملكة كملكة المنطق واحدة بالعدد في موضوعها في الصبح والمساء وفي اول السنة واخرها
فكذا المقدم ولما كان لاحد ان يقول ان الملكة تتكثر بالعمل لان بعض الاعمال تكون في الصبح

وبعضها فى المسافة فتتكثر الملكة اجاب بانه اذا كان عمل واحد يلزم ان يكون الملكة ايضا واحدة
لكن اذا كانت اعمال كثيرة لا يلزم ان يكون الملكة ايضا كثيرة لان رجلا واحدا متصفا بقوة واحدة
مثلا بقوة المشى يفعل انواع المشى من غير تكثر قوة المشى وليس حال الصحة المنعدمة والمكتسبة
كذلك لانهما اثنتان بالعدد فى نفس الامر لتوسط زمان بينهما لم يكن فيه صحة بالعدد ولاستحالة
عود المعدومة بعينها ولم يجب عن اثبات كون الصحة الكائنة فى اوقات متعددة واحدة بالعدد
بتبدل الجسم الموضوع لها وسيلانه دائما ومجئ امثاله بدله لان هذا لا ينبغى ان ينظر فى هذا المقام
وقد بحث عن الاول فى ما بعد الطبيعة وعن الثانى فى ثانى الكون والفساد ولان تعلم الحركة الواحدة
بالعدد وكمال العلم قال فى المتن التاسع والثلثين والحركة الواحدة بالعدد متصل بالضرورة
وكل حركة متصلة واحدة بالعدد والحركات المتصلة هى التى تكون نهاياتها واحدة والحركات المتتالية
هى التى لا تكون نهاياتها واحدة بل مختلفة كما اوضحناه بعد ان تقدمه ثم ذكر فى المتن الثانى والاربعين
وجهين اخرين بهما تسمى الحركة واحدة احدهما كمال الحركة فان الحركة التامة تسمى حركة واحدة ازيد
وحدة من الحركة الناقصة وان كانت الناقصة ايضا واحدة لكونها متصلة والاخر استواء الحركة
فان الحركة المسطرية لحركة الخط المستقيم على الاستقامة تسمى حركة واحدة ازيد وحدة من الحركة
اللامسطرية لحركة الخط المستقيم على الانحراف الفصل الخامس فى اختصار المتن السادس والاربعين
الى الثالث والخمسين المتعلق بتضاد الحركات لما فرغ من بيان اتحاد الحركات واختلافها الذى هو متمم من
التضاد شرع فى بيان تضاد حركة لحركة وتضاد سكون لسكون وسكون لحركة على ما هو طريق التعليم
وهذا هو القسم الثالث من هذا الكتاب وبين فى هذا الفصل تضاد الحركات وفى الفصل الاتى تضاد
تضاد السكنات وتضاد الحركات والسكنات وبين اولا احتمالات تضاد الحركات وقال انما يقع التضاد
بين حركتين اذا كان مبدا احديهما منتهى الاخرى كالحركة من الصحة والحركة اليها او اذا كان مبدآهما
متضادين كالحركة من الصحة والحركة من المرض او اذا كان مبدا حركة ضد المنتهى الاخرى منتهياهما
متضادين كالحركة الى الصحة والحركة الى المرض واذا كان مبدا حركة ضد المنتهى الاخرى كالحركة من الصحة
والحركة الى المرض واذا كان مبدآهما ومنتهياهما متضادين كالحركة من الصحة الى المرض والحركة
من المرض الى الصحة قال وهذه احتمالات خمسة لتضاد الحركتين ولا يمكن ان يوجد تضاد اخر منهما
ثم اسقط منها الوجه الرابع وقال الذى يكون من ضد لا يجوز ان يقال هو ضد لما يكون الى اخر لان الحركة
من الضد كالصحة الى الضد كالمرض حركة واحدة فى نفس الامر والحركة الواحدة فى نفس الامر لا تكون
ضد النفسها فى نفس الامر نعم يمكن ان تعتبر ضدا باعتبار كون حديها متضادين ثم اسقط الثانى
وقال تضاد الحركتين لا ينبغى ان يؤخذ من تضاد المبدأين لان الحركتين المبتدأتين من الضد يمكن
ان تنتهيا الى منتهى واحد بالنوع كالبياض كالحركة من البياض الى الحمرة ومن السواد اليها والحركتان
المنتهيتان الى النوع لا تكونان ضدين وقال بعد اسقاطهما ان الحركتين المتضادتين هما الذاهبتان

الذاهبتان الى الضدين كالوجه الثالث والمبتدئتان من الضد المنتهيتان الى ضد كما كان الوجه
الخامس كذلك كالحركة من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ثم يرجع الوجه الثالث الى الخامس
ويقول الحركتان اللتان تكونان من الضدين تنتهيان بالضرورة الى الضدين لانه لما كان كل حركة
من الضد الموجود الى الضد الموجود فالحركتان اللتان تكونان من الضدين تنتهيان البتة الى الضدين
وينور هذا بالمثال ويقول لان التمرض حركة مضادة لحركة التصحح لان الاول من الصحة الى المرض
والثانى من المرض الى الصحة والتعلم والتخدع من الغير حركتان متضادتان لان التعلم من الغير حركة
من الجهل الى العلم والتخدع منه حركة من العلم الى الجهل ثم قال كما ان بعض الناس انما يحصل العلم
من نفسه وح يقال وجد العلم واما من غيره وح يقال تعلم كذلك ينخدع من نفسه وهذا الانخداع
حركة مضادة لحركة وجدان العلم وينخدع من غيره وهذا الانخداع حركة مضادة لحركة التعلم
ثم مثل بالحركة المكانية وقال كما ان الحركة الى الفوق مضادة للحركة الى التحت لانهما متضادتان
فى الطول وكما ان الحركة الى اليمين مضادة للحركة الى الشمال لانهما متضادتان فى العرض وكما
ان الحركة الى القدام مضادة للحركة الى الخلف لانهما متضادتان فى العمق ثم ذكر التضاد الواقع
فى التبدلات التى تكون كونا وفسادا وقال يوجد فيها الوجه الاول للتضاد كما يظهر فى الكون
والفساد لان مبدا الكون منتهى الفساد وكما اذا كان التكون من اللاكون الى الكون والفساد من الكون
الى اللاكون فالكون ضد الفساد وعلم مما ذكر ان الوجه الثانى والرابع للتضاد ساقطان عن الاعتبار
والثالث راجع الى الخامس وهما يتحققان فى الحركة والوجه الاول فى الكون والفساد الفصل
السادس فى اختصار المتن الثالث والثلثين الى اخر الكتاب ~~المتضاد~~ المتعلق بالتضاد
بين الحركة ~~لل~~ والسكون وبين السكون والسكون لما فرغ من بيان التضاد بين الحركات والتبدلات
شرع ان يبين التضاد الواقع بين الحركة والسكون وبين السكون والسكون فبين ان الحركة
تضاد الحركة بوجه وتضاد السكون بوجه اخر فان الحركة تضاد الحركة على الاطلاق يعنى حقيقة
والسكون يقابلها تقابل ~~الحركة والسكون~~ العدم والملكة لان السكون ليس من جنس الموجودات
لانه عدم الحركة والضدين يكونان من جنس واحد من الموجودات فالسكون لا يضاد الحركة حقيقة
بل يقابلها تقابل العدم والملكة فانه عدم الحركة واذا تمهد هذا يجب ان يعلم اى سكون يضاد ويقابل
لاى حركة لان كل سكون لا يضاد ولا يقابل كل حركة ولهذا بين ان السكون فى الجنس الذى
تكون الحركة اليه يكون ضدا لهذه الحركة مثل السكون فى المكان ضد للحركة الى المكان والسكون فى
الكيف ضد للحركة الى الكيف والسكون فى الكم ضد الحركة الى الكم ثم قال لما كان هذا البيان مجملا ناسب
ان يفصل فخصص السكون الى السكون فى المبداء الذى يبتدئ منه الحركة والى السكون فى منتهى الحركة
مثلا الانسان الصحيح ساكن فى الصحة لان سكون شئ عدم حركته عما كان فيه الى غيره وكما قال الفيلسوف
فى المتن الرابع والسبعين نقول الشئ ساكن اذا صدق ان يقال انه يكون فى شئ بعينه فى انين ثم

اذا تمرض يتحرك من الصحة الى المرض فمتى مكث في المرض يقال انه سكن فيه واذا تبين هذا ينبغي
ان يتبين اي سكون منهما ضد لحركة التمرض يعني هل السكون في الصحة ضد لها ام السكون
في المرض فقال السكون في مبداء الحركة ضد للحركة التي تبتدي منه لا ان السكون في منتهاها مثلا السكون
في الصحة ضد للحركة التي تبتدي منها اي لحركة التمرض لا السكون في المرض وكذا اذا تحرك شيء
من البياض الى السواد السكون في البياض اولا ضد للحركة الى السواد التي هي التسود لا السكون
في السواد بعد الوصول اليه وكذا اذا تحرك من السواد الى البياض يكون السكون في السواد اولا
ضدا للحركة الى البياض التي هي التبيض لا السكون في البياض بعد الوصول اليه ثم قال لبيان التضاد
بين السكون والسكون ان الشيئان اللذان يكونان في حدين متضادين يكونان ضدين كما ان
السكون في الصحة ضد السكون في المرض لما قال لانه ان كان الحركتان متضادتين لا يعقل ان لا يكون
السكونان متقابلين لتصويره السكنات في مبادي الحركات اضدادا للحركات المتضادة والاشياء
التي تكون ضدا للاضداد تكون متضادة فالسكنات تكون متضادة واما عدم كون السكون
الذي يكون في منتهى الحركة بعد ان يصل المتحرك اليه ضدا للحركة اليه كعدم كون السكون في المرض
ضدا للحركة من الصحة اليه فلان الحركة الى المنتهى طريق موصل الى السكون فيه والطريق الموصل
الى السكون في منتهى الحركة لا يكون ضدا للسكون فيه فالحركة الى المنتهى ليس ضدا للسكون فيه فليس السكون
في المنتهى ضدا للحركة اليه ثم حول كلامه الى التبدلات الجوهرية وكرر ما حكم به اولا فقال ان التضاد
في التبدلات الجوهرية يوجد كما ان التبدل من اللاموجود الى الموجود اي من اللاوجود الى الوجود
ضد التبدل من الموجود الى اللاموجود اي من الوجود الى اللاوجود كما ان التكون ضد الفساد
وهما ليسا بحركة لانهما لا يكونان بين الضدين الموجودين ثم قال ليس فيهما سكون حقيقة بل لا تبدل
متعين كالسكون لانه لما لم يكن التبدل من اللاموجود على الاطلاق بل من اللاموجود بالفعل الى الموجود
بالفعل يكون اللاتبدل اثنين كالسكونين احدهما في المبداء والاخر فيه موضوعا والاخر في المنتهى
ومن هذا يحصل اولا ان اللاتبدل الكائن في المبداء ضد التبدل المبتدي من هذا المبداء لا اللاتبدل
الكائن في المنتهى مثلا اللاتبدل الذي هو لانار ضد التبدل من اللانار الى النار الذي هو تكون
النار واللاتبدل الكائن في النار ضد لهذا التبدل وكذا بالعكس اذا انقلب مثلا النار الى الهواء
اي لا نار اللاتبدل الكائن في النار ضد لهذا التبدل لا اللاتبدل الكائن في الهواء اي اللانار
وثانيا ان اللاتبدل الكائن في المبداء ضد اللاتبدل الكائن في المنتهى كما ان السكون في البياض
ضد السكون في السواد والسبب هو ما ذكر لتضاد السكنات وبعد ما بسط هذا شرع
من المتن السادس والخمسين ان يبين تضادا اخر للحركات والسكنات وهو يكون بين الحركة
الطبيعية والقسرية ويبين هذا بعد ان يسال بانه لم يكون بعض الحركات المكانية طبيعية وبعضها
قسرية وبعض السكنات طبيعية وبعضها قسرية كالحجر المتحرك طبعا الى التحت وقسرا الى الفوق

الى الفوق والساكن في الاسفل طبعا وفي الاعلى قسرا ولا يكون غيرها اي الاستحالة والحركة في الكم
والكون والفساد كذلك لانه لا يرى ان يكون بعض الاستحالات طبيعية وبعضها قسرية مثلا
ليس كون التصحح استحالة طبيعية اولى من كون التمرض استحالة لان كلا منهما يقع من المبداء الطبيعي
وكذا ليس كون التنمي حركة الى الكم طبيعية اولى من كون التذبل كذلك لان كلا منهما يقع من المبداء
الطبيعي وكذا ليس كون التكون طبيعيا اولى من كون الفساد كذلك لان الفساد ايضا طبيعي
لان الشيخوخة التي هي طريق الى الفساد طبيعية وقال في المتن السابع والخمسين والثامن
والخمسين مجيبا عن هذا السؤال ومبينا للتضاد الاخر الواقع بين الحركتين والتضاد الواقع
بين السكونين ان بعض الفسادات طبيعي وهو يقع بانحلال اجزاء الجسم طبعا وبعضها قسري
وكذلك بعض التكونات طبيعي وهو ما يقع على مقتضى الطبيعة وقاعدتها وبعضها قسري غير كائن
على قاعدة الطبع كسقوط الجنين وتكونات بعض الاشياء الكائنة بالصنعة اما لا في زمانها
المعتاد ككون الورد في الشتاء او على خلاف اعتياد الطبع كاخراج الافراخ من البيض بالتسخين
وبعض التنميات طبيعي وبعضها قسري كالتنمي باغذية وادوية منمية وكذلك بعض الاستحالات
كالتصحح في زمان البحران وبعضها قسرية كالتصحح في زمان البحران وحصل في المتن التاسع والخمسين
مما ذكر كيف يكون التضاد في الحركة والسكون حال كونهما طبعا وقسرا وقال الحركات على الاطلاق
تتضاد بحيث يكون الحركة الى الفوق ضد للحركة الى التحت لان الفوق والتحت مكانان متضادان
فحركة النار الى الفوق طبعا والتراب الى التحت متضادان وكذا حركة النار الى التحت قسرا ضد
حركتها الى الفوق طبعا وحركة التراب الى الفوق قسرا ضد حركته الى التحت طبعا ومنه يعلم ان حركة
النار الطبيعية الى الفوق مضادة لحركة التراب الطبيعية الى التحت ولحركتها القسرية الى التحت
وحركة التراب الطبيعية مضادة لحركة النار الطبيعية الى الفوق ولحركته القسرية الى الفوق و ~~الى التحت صح~~
كذلك السكون لان السكون في الفوق ضد الحركة من الفوق الى التحت والسكون في الفوق قسري
للتراب وحركته منه الى التحت طبيعية وسكون التراب في الفوق قسرا ضد لسكونه في التحت طبعا
ثم قال هل يحصل السكون القسري من الحركة اليه اجاب بانه لا يحصل منها وبانه لو حصل لا يكون
كما يكون السكون الطبيعي من الحركة الطبيعية بل من نقصان قوة المحرك ثم اعترض على ما قال
اولا من ان السكون الكائن في المنتهى ضد للحركة منه بانه اذا تحرك شيء لا يفارق في الحال
عما تحرك منه بل يكون فيه من وجه وفي المنتهى من وجه اخر فلو كان مثل هذا الكون ضد الحركة
المبتدئة منه لكان في شيء واحد ضدان معا وهو مستحيل اجاب بان اجتماع الضدين بالنظر
الى شيء ليس بمستحيل ثم قال في المتن الثالث والستين الذي هو اخر متون هذا الكتاب مفرعا
لما قبله فقد ذكر كيف يكون كل من الحركة والسكون واحدا واي منهما يكون ضدا لاي

تم اختصار الكتاب الخامس بعناية الله تعالى وتوفيقه

اختصار الكتاب السادس من السماع الطبيعي

بسم الله الرحمن الرحيم وفيه فصول **الفصل الاول في اختصار المتن الاول الى الحادي عشر**
المتعلق باثبات تركب كل متصل من الاجزاء القابلة للانقسام لما فرغ من تقسيم الحركة الى انواعها
وبيان اتحادها واختلافها اراد ان يبين ههنا انقسامها الى اجزائها المقدارية فمقصوده المفصل
ههنا هو ان يبين ان الحركة ليست مركبة من الاجزاء الغير قابلة للانقسام بل من القابلة له الى غير
النهاية بمعنى ان لا ينتهي انقسامها الى حد لا يمكن ان تنقسم بعده ولان يحصل هذا ادعى اولا
بطريق الكلية انه لا يمكن ان يتركب شيء من المتصلات من الاجزاء الغير قابلة للانقسام مثلا لا يمكن
ان يتركب خط ما من النقاط بل كل متصل متركب من الاجزاء المتصلة القابلة للانقسام الى غير
النهاية واستدل اولا في المتن الاول بانه لو تركب متصل ما من الاجزاء الغير قابلة للانقسام
فهذه الاجزاء اما متصلة او متماسة او متعاقبة لانه لا احتمال لتركبه منها بوجه ما اخر من هذه الوجوه
والتالي باطل فكذا المقدم واثبت بطلان كونها متصلة ومتماسة من تعريفي الاتصال والتماس
المذكورين في الكتاب السابق وقال لان الغير قابلة للانقسام ليس لها نهاية لان بالنهاية يكون
له شيء اخر ليس بنهاية يكون النهاية بالنسبة اليه نهاية ولو كان لها نهاية لم تكن لا قابلة للانقسام
بل قابلة له هذا خلف والمتصلات هي التي يكون نهاياتها واحدة والمتماسات هي التي يكون
نهاياتها معا بحيث لا يكون بينها شيء موجود ولا معدوم فالغير قابلة للانقسام ليست بعضها متصلة
ببعض ولا متماسة وسيثبت عدم كونها متعاقبة وثانيا في المتن الثاني بانه لو تركب المتصل
من الاجزاء الغير قابلة للانقسام فهذه الاجزاء اما متصلة او متماسة على ما مر لكنها ليست متصلة لما مر
وليست متماسة لانه اذا تماس احدها الاخر فاما ان يماس تمامه تمامه او جزؤه جزءه او جزؤه
تمامه لكن لما لم يكن للغير قابل للانقسام جزء لا يمكن ان يماس جزء احدهما جزء الاخر او تمامه والا
لانقسم فبقي ان يماس تمامه تمامه كتماس النقطتين فانهما انما تتماسان بالتمام فح لا يمكن ان يحصل
منه امر متصل لان المتصل يكون له جزء ثم جزء اي يكون له اجزاء كثيرة متغايرة بعضها متقدم
وبعضها متأخر ويكون له اجزاء منفصلة بالمكان اي يكون له اجزاء متمكنة في امكنة متغايرة
وظاهر انه اينما ماس تمام شيء تمام اخر لا يكون فيه جزء ثم جزء ولا يكون تمام احدهما في مكان
مغاير لمكان الاخر بل يتداخلان ويكون كلاهما في مكان واحد ويمكن ان تتخيل هذا في الاحجار
الموضوعة بعضها على بعض للبناء لانه لو ماس تمام الحجر الموضوع على الاول تمام الاول
بالكلية وماس تمام الثالث تمام الثاني بالكلية وهكذا الى الف الاف احجار لتداخل كلها ولم يكن
للاحجار الموضوعة مكان مفارق عن مكان الحجر الاول بل صار مكان كلها واحدا ولم يحصل
من انضمامها امتداد وكبر اعظم من امتداد الاول وكبره فان ماس تمام الغير قابل للانقسام تمام
اخر مثله لا يمكن ان يحصل منهما ولا من الف الاف منها امر متصل ثم ابطل كونها متعاقبة هنا

من تعريف التعاقب وقال لا يمكن ان تتعاقب الغير قابلة للانقسام بحيث يتعاقب نقطة نقطة
اخرى والاخرى اخرى وهكذا ولا آن انا اخر والاخر اخر وهكذا فيحصل من النقاط خط ومن الانات
زمان وكذا في سائر المتصلات لان بين كل نقطتين كالمتتاليتين في الخط وبين كل انين كالمتتاليين في الزمان
يتوسط امر من جنسهما لان بين كل نقطتين يتوسط خط فيه نقاط غير متناهية بالقوة وبين كل
انين يتوسط زمان فيه انات غير متناهية بالقوة وكل متعاقبين هما اللذان لا يتوسط بينهما امر
اخر من جنسهما فلا تتعاقب النقاط في الخط ولا الانات في الزمان وكذا في سائر المتصلات وينبغي ان نعلم
ان دليل ابطال التعاقب مبني على الدليلين الاولين لانه كما قال في المتن الثالث اما ان يتوسط
بين نقطتين كالمتتاليتين في الخط شيء اولا فان لم يتوسط بينهما شيء فهاتان النقطتان تكونان اما
متصلتين او متماستين والتالي باطل لما مر في الدليلين الاولين فكذا المقدم وان توسط بينهما شيء
فالمتوسط اما الا قابل للانقسام او قابل له لكنه ليس لا قابلا للانقسام لما عرفت فهو قابل له فهو
في الخط ليس الا الخط وكذا الحال في الزمان وسائر المتصلات ثم استدل في المتن المذكور بدليل
مأخوذ من تعريف المتصل المذكور في المتن الاول من الكتاب الثالث وهو ان المتصل هو القابل
للانقسام الى غير النهاية بان قال لا يمكن ان ينقسم متصل الى الاجزاء الغير قابلة للانقسام اذ لو انقسم
اليها فلما لم يمكن انقسامها بعد يلزم ان ينتهي انقسام المتصل ولا يكون قابلا للانقسام الى غير النهاية
واللازم باطل لان المتصل هو القابل للانقسام الى غير النهاية فكذا الملزوم وايضا كل متصل اما ان يكون
قابلا للانقسام الى الاجزاء الغير قابلة للانقسام او الى القابلة للانقسام و[illegible] الاول [illegible] باطل اذ لو كان
قابلا للانقسام الى الاجزاء الغير قابلة للانقسام لتماست تلك الاجزاء لان الاجزاء التي يتركب منها
المتصل تتماس لكن التماس مستحيل لما مر فثبت انه قابل للانقسام الى الاجزاء القابلة للاجزاء دائما
وظاهر ان هذا هو المتصل **في اثبات عدم كون الحركة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وبيان عدم كون**
القار مركبا بعدم كون الحركة والزمان مركبا منها لما كانت الادلة المذكورة القائمة على عدم تركب
المتصل من الاجزاء التي لا تتجزى مبنية على استحالة اتصالها وتماسها في المتصلات القارة وهي جارية
ظاهرا في القارة لا في الغير القارة قال في المتن الرابع ان وجه التركب من الاجزاء الغير قابلة للانقسام والانقسام
اليها وعدم التركب والانقسام اليها واحد في العظم والزمان والحركة بحيث لو لم يكن العظم الذي هو المتصل
القار مركبا منها لا يكون المتصل الغير القار اي الحركة والزمان ايضا مركبا منها وان لم يكن ذلك منقسما
اليها لم يكن هذا ايضا منقسما اليها وان تركب منها وانقسم اليها تركب منها وانقسم اليها ولما كان
استحالة كون الحركة والزمان مركبين من الاجزاء الغير المتجزية تظهر من وجه اخر بين استحالة كونهما
مركبين منها واستنتج منها استحالة كون الكم المتصل القار مركبا منها واستدل عليه بما حاصله لو كان
الكم المتصل القار مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لكان الحركة والتحرك ايضا مركبين منها بعد ما تركب
منه المتصل القار وكذا الزمان كما سيجيء والتالي باطل فكذا المقدم فقال في المتن الخامس لو تركب المتصل

القارّ من الاجزاء اللامتجزية لتركب الحركة الواقعة عليه ايضا من الحركات اللامنقسمة المساوية لها وهكذا
سيقول للزمان وهذا ظاهر لان هذه الثلثة اي المسافة والحركة والزمان تكون بينها بحيث تكون
الحركة محاذية للمسافة بلا واسطة والزمان للحركة كذلك لان تمام الحركة مطابقة لتمام المسافة
التي تكون عليها وكذا اجزاؤها مطابقة لاجزائها وكذا الزمان بالنسبة الى الحركة فلو كان مسافة
مركبة من ثلثة اجزاء لا متجزية مثلا اى من ا ب ج يكون الحركة الواقعة عليها ايضا مركبة من ثلثة
اجزاء لا متجزية اى من د ه ز فيكون الجزء الاول اللامتجزي للحركة الكائنة عليها مطابقا للجزء
الاول اللامتجزي للمسافة بالضرورة والثاني منها للثاني منها والثالث منها للثالث منها والا
لكان اما الحركة الواقعة على المسافة المساوية لها ازيد او المسافة المساوية للحركة ازيد منها وكلاهما
بط بتمهيد هذا المقدم فعلم منه انه لو تركب المتصل القارّ من الاجزاء اللامتجزية لتركب الحركة
ايضا منها بعد ما تركبت المسافة منها وقال في المتن السادس ولو تركبت الحركة من الاجزاء اللامنقسمة
لتركب منها ايضا التحرك اى الحركة القائمة بالمتحرك الموجود فيه بالفعل لانه كلما وجدت يتحرك
الجسم بالفعل بالضرورة وكلما يتحرك الجسم بالفعل يكون الحركة موجودة بالفعل بالضرورة
فالتحرك القائم بالمتحرك الموجود فيه بالفعل مطابق للحركة فلو كانت الحركة مركبة من الاجزاء اللامنقسمة
لتركب التحرك القائم بالمتحرك الموجود فيه بالفعل ايضا منها فلو تركب المتصل القارّ من الاجزاء
اللامتجزية لتركب التحرك منها ايضا ثم ابطل في المتن السابع كون التحرك القائم الموجود فيه [بالمتحرك]
بالفعل مركبا من الاجزاء اللامتجزية بعد ان قدم مقدمة قائلة بان كل ما يتحرك من مكان الى آخر لا يمكن
ان يتحرك يكون فيما كان يتحرك اليه معا اي لا يمكن ان يكون واصلا الى ما كان يتحرك اليه حال
تحركه كما انه اذا تحرك احد من البصرة متوجها الى الكوفة لا يمكن ان يكون واصلا الى الكوفة حال تحركه
في الطريق وهذه المقدمة حقة ظاهرة من كون الحركة تدريجيا ومن امتداد المسافة التي تكون الحركة عليها
لان التحرك طريق والوصول الى المنتهى حد واخذ بعد تمهيد هذه المقدمة الجزء الاول من الحركة اى ا
اللامنقسم المحاذي عند الخصم للجزء الاول اللامنقسم من المسافة وفرض تحرك ح اى المتحرك
فيه فقال اذا تحرك ح فيه فلا يخلو اما انه قد تم حركته ايضا حين ما كان يتحرك فيه او لم تتم والاول
بط لما مرّ من ان المتحرك من مكان الى آخر لا يمكن ان يكون متحركا في زمان ويكون فيما كان يتحرك اليه
ويتم حركته في هذا الزمان فتعين ان يقال انه حين يتحرك فيه ما تم حركته بل تتم زمان تحركه فيه [بعده]
فكان في تحركه في ا مقدم ومؤخر وكل ما يكون فيه مقدم ومؤخر لا يكون لا منقسما فلا يكون التحرك
لا منقسما فلا يكون جزء المسافة اى ا لا منقسما ولما كان للخصم اى ذيمقراطيس واتباعه
ان يقول ان ح المتحرك يتحرك في تمام مسافة ا ب ج ولا يتحرك في شيء من اجزائها اللامنقسمة
بل كان تحرك وكذا ليس بالنظر الى جزء من اجزاء الحركة اللامنقسمة تحرك بل قد تحرك فلا يلزم
ان يكون في الجزء اللامنقسم المذكور من المسافة اعني ا جزء مقدم ومؤخر والا ان يكون في جزء

لا منقسم من اجزاء الحركة جزء مقدم ومؤخر اجاب المص عنه اولا في المتن الثامن بان المتحرك
لو لم يتحرك في جزء من اجزاء المسافة فلا يكون حركة في شيء منها اى في ا و ب و ج واذا لم يكن
في شيء منها حركة يلزم ان لا تركب كل الحركة المعمولة في المسافة المذكورة من الحركات بل من النهايات
واللازم بط كبطلان تركب الخط من النقاط لا من الخطوط فكذا الملزوم ولكان شيء
متحركا في المسافة المذكورة مع انه لم يكن متحركا فيها ولعبر من مسافة غير عابر اصلا عنها وهو مح
وثانيا في المتن التاسع بانه لو لم يتحرك المتحرك في جزء من اجزاء المسافة فيسكن في كل منها لانه
قابل لان يتحرك في كل منها ولا يتحرك فيه وكل ما هو قابل لان يتحرك في شيء ولا يتحرك فيه فهو
يسكن فيه وان سكن في كل منها يكون ساكنا في مجموع المسافة لان المجموع ليس الا الاجزاء
وكان متحركا فيه فيكون ساكنا ومتحركا فيه في زمان واحد وثالثا بانه اما ان يوجد حركة في الاجزاء [فيه ايضا م]
المذكورة اى ا ج التي لا يتحرك فيها ح اى المتحرك عند الخصم اولا فان وجدت فيها حركة فيتحرك
المتحرك فيها في نفس الامر لانه اذا وجدت الحركة في موضع يجب ان يتحرك شيء فيه وان لم توجد
فيها حركة يلزم ان يكون منقطعة وتتركب من اللاحركات ولما فرغ ههنا عن برهان عدم تركب المتصل
القارّ والحركة من الاجزاء اللامنقسمة شرع في المتن العاشر ان يبرهن على عدم تركب الزمان
منها فقال لو تركب المتصل القارّ والحركة من الاجزاء اللامنقسمة يتركب الزمان منها ايضا
لان هذه الثلثة متطابقة كما مرّ فكما يكون المسافة والحركة مركبتين اما من اللامنقسمة او المنقسمة
فكذلك يكون الزمان ويثبت هذا بوجوه ثلثة يذكر احدها في المتن المذكور والاخر في الفصل
الآتي ويلاحظ اولا حال المتحرك السريع على نمط واحد بانه يقطع المسافة القصرى في الزمان
الاقل مثلا ان قطع عشرة اميال في ساعة يقطع الخمسة في نصف ساعة وبعد ذكر هذه الحال
يستدل على مطلوبه بانه ليكن المسافة ا ب ج الذي يكون كل جزء من اجزائه قابلا للانقسام
وليتحرك ح المتحرك في اى جزء زمان ط ك ل مثلا في ط وانقسم ح المتحرك القاطع اياه تقطع [ط ك ل صح]
جزؤه قبل كله فيقطع هذا الجزء في جزء زمان ط فيكون ط الذي هو جزء من زمان منقسما الذي هو
جزء من مسافة ا ب ج كما ان المسافة مركبة من الاجزاء المنقسمة فكذا الزمان ويستدل عليه ايضا
بتركب الحركة من الاجزاء القابلة للانقسام فانه لما كان د الذي هو جزء من حركة د ه ز منقسما يكون
ط الذي هو جزء من مجموع ط ك ل منقسما فكما ان الحركة مركبة من الاجزاء القابلة للانقسام فكذلك
الزمان ويستدل ايضا بالعكس اى بتركب الزمان منها على تركبهما منها فان هذه الثلثة متطابقة
فان كان الزمان مركبا من الاجزاء القابلة للانقسام يتركب الحركة والمسافة ايضا منها

الفصل الثاني في اختصار المتن الحادي عشر الى الرابع والعشرين المتعلق ببيان عدم الزمان من الاجزاء اللاقابلة للانقسام وبيان اتحاد حاله مع العظم في التناهي وعدمه وحل تشكيك زينون

يبين في هذا الفصل امورا ثلثة يبين اولا عدم تركب الزمان من الاجزاء اللاقابلة

بوجهين اخرين وثانيا اتحاد حال الزمان والعظم في التناهي وعدمه وحل ثالثا تشكيك
زنون وفصل الوجه الاول في ستة متون وذكر الثاني في السابع عشر وقدم للاول ثلث
احديها ان المتحرك الاسرع يقع في زمان واحد مسافة اطول مما يقطعه الابطاء وفي الثانية
الاسرع يمكن ان يقطع في زمان اقل مسافة مساوية لما يقطعه الابطاء في زمان صح اكثر
الثالثة الاسرع يمكن ان يقطع في زمان اقل مسافة اطول مما يقطعه الابطاء في زمان اكثر
وبينها المص بدلائل قوية مع وضع الحروف وهي ظاهرة من تعريفي السريع والبطيء المذكورين
في الملتقى السادس والتسعين من الكتاب الرابع السابق من ان السريع هو الذي يقطع مسافة طويلة
في زمان قليل والبطيء هو الذي يقطع مسافة قصيرة في زمان كثير ثم ذكر في الملتقى الخامس عشر
كلامين اخرين وحصل منهما احدها (اخرهما) هو ان كل حركة تكون في الزمان وفي كل زمان يمكن ان يتحرك
شيء وقد بين هذا في الكتاب الرابع والثاني هو ان كل ما يتحرك يمكن ان يتحرك اسرع وابطاء ومعناه
كلما فرض هناه متحرك اسرع يمكن ان يلاحظ متحرك اخر اسرع منه وكلما فرض متحرك ابطاء
يمكن ان يلاحظ ابطاء منه ولا يريد ان كل متحرك يمكن ان يتحرك في الخارج متحرك اسرع منه
وابطاء منه لان المتحرك الاول متحرك بحركة اسرع لا يمكن بالامكان الوقوعي ان يكون اسرع
منها هكذا قال علامة الشراح قال الشارح وانا اظن ان الدليل المص قوة ايضا لو نسب متحرك كان
يكون احدهما اسرع والاخر ابطاء كما ستري في هذا الدليل والكلام الثالث هو انه يمكن ان يتحرك
في كل زمان مفروض شيء بحركة اسرع وابطاء من حركة ما يتحرك فيه في ذلك الزمان وبعد تمهيد
هذه ذكره دليلا اثبت به كون الزمان متصلا وقال اريد بالمتصل ما يكون قابلا للانقسام الى القوابل
للانقسام دائما وهكذا يكون العظم كذلك وهذان يتعاكسان يعني لو كان العظم مركبا من الاجزاء
اللامنقسمة يتركب الزمان منها ايضا وان تركب منها الزمان يتركب منها العظم ايضا وصور
المص الدليل بحروف الهجاء للاختصار ولانه عادة الرياضيين والعلوم الرياضية كانت
مستعملة في زمانه غاية الاستعمال بحيث كان اكثر الطلبة متيقنين بها فضلا عن الاساتذة
ونحن نستعمل امورا معروفة في هذا الزمان فنقول ليكن فرس متحركا اسرع وزيد متحركا
ابطاء فان قطع زيد بحركته البطيئة مسافة مقدارها مائة ذراع في ساعة فيقطعها الفرس
بحركته السريعة في اقل من ساعة وهذا ظاهر من المقدمات السابقة ويكون مقدار قلة حركة
الفرس بقدر ان وياو اسرعيتها من حركة زيد فليقطعها الفرس في ثلثة ارباع ساعة فينقسم الزمان
لانه انقسمت الساعة الى جزئين ثم نقول لما قطع الفرس المسافة المذكورة في ثلثة ارباع ساعة
فيقطع زيد فيه اقل منها فليقطع فيه ثمانين ذراعا منها فانقسم المسافة الى جزئين كالزمان
ثم نقول ان قطع زيد مسافة ثمانين ذراعا في ثلثة ارباع ساعة فيقطعها الفرس في نصف
ساعة فينقسم الزمان ثانيا ثم نقول ان قطع الفرس مسافة ثمانين ذراعا في نصف ساعة

ساعة يقطع زيد فيه اقل من ثمانين ذراعا فليقطع فيه اربعين ذراعا فتنقسم المسافة ثانيا كالزمان
ومن هذا تري ان الاسرع ~~من~~ يقسم الزمان والابطاء يقسم المسافة ثم تنتقل وانما
من انقسام الزمان الحاصل من الاسرع الى انقسام المسافة الحاصل من الابطاء ومن انقسام المسافة
الحاصل من الابطاء الى انقسام الحاصل من الاسرع ولما امكن ان يكون في كل زمان حركة يلزم ان يمكن
ان ينقسم الزمان ما دام يكون الزمان باقيا وان ينقسم الى الاجزاء التي يمكن ان يكون حركة فيها ولا يمكن
ان ينقسم هكذا لو كان مركبا من الاجزاء اللامنقسمة لان انقسامه ح ينتهي الى الاجزاء اللامنقسمة
ومنه استنتج المص في الملتقى السادس عشر وقال فان كان صادقا وقد اثبتنا فظاهر ان كل زمان متصل
وهكذا ينبغي ان يلاحظ للعظم لما قال في الملتقى السابع عشر ان الزمان والعظم ينقسمان الى الاجزاء
المتساوية ثم ذكر في هذا الملتقى دليلا ثالثا من الادلة المشهورة بين حكماء عصره وهو ان المتحرك
بحركة متوسطة ان قطع مسافة معينة مثلا مسافة مقدرة بمائة ذراع في زمان معين مثلا في ساعة
واحدة يقطع نصفها في نصف ساعة وربعها في ربعها وثمنها في ثمنها وبالجملة اقصر المسافة في اقل
الساعة واذا كان كذلك يكونان اي المسافة والزمان متعاكسين في التركب والانقسام اي ان
تركب المسافة من الاجزاء القابلة للانقسام او اللاقابلة وانقسم الى الاولى والثانية يتركب منها
وينقسم اليها الزمان ايضا وان تركب الزمان منها وانقسم اليها يتركب المسافة منها وينقسم اليها

في تعاكس العظم والزمان في التناهي وعدمه قد بين الى ههنا تساوي تركب العظم والزمان
ويبين ههنا تساويهما في التناهي وعدمه ثم حل تشكيك زنون ثم يثبت مطلوبه فقال اولا
ان كان واحدا منهما اي العظم والزمان لامتناهيا او متناهيا باي وجه يكون كذلك يكون
الاخر ايضا لامتناهيا او متناهيا بهذا الوجه الذي كان به كذلك وبين هذا بذكر وجهي اللاتناهي
سمي الاول لامتناهيا في الغايات يعني ما ليس له نهاية بالفعل وسماه في الملتقى التاسع عشر لامتناهيا
في الكم والثاني لامتناهيا في القسمة سماه كذلك لانه يمكن ان ينقسم الى غير النهاية بمعنى لا يصل الى حد
لا يمكن الانقسام بعده والاول لامتناه بالفعل والثاني لامتناه بالقوة كما ذكرنا في الكتاب الثالث
فقال لو كان العظم والمسافة غير متناه في الغايات اي بالفعل او غير متناه بالقسمة والقوة لكان
الزمان ايضا كذلك ولو كان العظم غير متناه ~~في الغايات~~ بالفعل او بالقوة لكان الزمان ايضا
ثم حل من تقسيم غير المتناهي الى هذين القسمين تشكيك زنون المشكك بان الحركة لا توجد
في الخارج اذ لو وجدت فيه لقطع المتحرك في زمان معين متناهي الطرفين مثلا في ساعة واحدة
مسافة معينة غير متناهية الاجزاء اذ القاطع لها لا بد ان يماس بكل جزء من اجزائها ويقطعه والتالي
باطل بالبديهة فكذا المقدم واجاب بان هذا الدليل فاسد فان المسافة غير متناهية الاجزاء
بالقوة كالزمان لا بالفعل لما مر من بطلان غير المتناهي بالفعل فلا يلزم ان يكون الزمان غير متناه
بالفعل ليقطعها المتحرك فيه بل يكفي ان يكون غير متناه بالقوة وهو كذلك فيقطعها المتحرك في هذا

الزمان الغير المتناهي بالقوة ولكن ان كان المسافة غير متناهية بالفعل لا يمكن ان يقطعها المتحرك
لا في زمان متناه بالفعل وان كانت متناهية بالفعل لا يمكن ان يقطعها في زمان غير متناه بالفعل
يريد من الشرطية الثانية ان كانت متناهية بالفعل لا يمكن ان يقطعها المتحرك اذا تحرك فيها بحركة
مستقيمة واحدة مساوية لامتداد المسافة في زمان غير متناه لا اذا تحرك فيها مرارا كثيرة
بالرجوع كما يقع في دور الافلاك فان الحركة والزمان يكونان دائمين فيها كما سيجيء في ثامن
الثمانية واول الافلاك فان كان الزمان غير متناه يكون العظم غير متناه وان كان العظم غير متناه
يكون الزمان غير متناه ثم شرع في المتن العشرين ان يثبت الشرطية المذكورة فاخذ اولا
شيئين الاول هو ان كل جزء من كل عظم اما يقدر كل العظم بالتكرير من غير زيادة ولا نقصان
او يزيد عنها او ينقص عنها بالتكرير والاول يسمى جزءا مقدرا والثاني زايدا والثالث ناقصا
وهذه كلها يمكن ان تلاحظ في الاعداد فان عدد الاثنين جزء مقدر للستة فانه يعدها بتكريره
ثلث مرات بلا زيادة ونقصان وكذا الثلثة جزء مقدر للستة ايضا فانه يعدها بتكريره مرتين
بلا زيادة ونقصان وجزء زائد بالنسبة الى الخمسة فانه بتكريره مرتين يزيد عليها بواحد وجزء
ناقص بالنسبة الى السبعة فانه بتكريره مرتين ينقص عنها بواحد والمص يستعمل فيما نحن فيه الجزء
المقدر والثاني هو ان المتحرك يقطع بالحركة المتوسطة مسافة في زمان ما ولها وهذه القضية
ظاهرة قد بينت فيما سبق وبعد تمهيد هذا استدل على مطلوبه بانه لتكن المسافة المتناهية
الف ميال والزمان غير متناه ونأخذ من الزمان الغير المتناهي جزءا متناهيا مثلا يوما فيقطع
المتحرك بالحركة المتوسطة فيها البتة جزءا منها فليقطع في يوم ميلا منها فاذا استمر حركته فيها يقطع
في كل يوم ميلا فيقطع في الف ايام كل المسافة وتنتهي ولا يبقى منها شيء غير مقطوع ولا تنتهي
الزمان وتبقى منه اجزاء غير متناهية واذا كان الامر كذلك فان كانت المسافة متناهية لا يمكن
ان يقطعها المتحرك فيها بحركة مستقيمة واحدة مساوية للمسافة في زمان غير متناه ويثبت
بهذا الدليل ايضا عدم امكان كون الزمان متناهيا ان كان المسافة التي يتحرك فيها في الزمان بهذا
غير متناهية لانا ناخذ جزءا متناهيا من هذه المسافة الغير المتناهية مثلا الف اميال وليكن الزمان
الف ايام فاذا تحرك فيه المتحرك كل يوم ميلا ينقطع وينعدم الزمان ولا ينقطع امتداد المسافة
بل يبقى بعده امتداد غير متناه ثم استنتج في المتن الثاني والعشرين مما ذكر الى مهنا ان شيئا
من المتصلات قارا كان كالخط والسطح والجسم او غير قار كالحركة والزمان ليس بمركب من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام ~~دائما قلنا~~ ولا ينقسم اليها بل كل متصل قابل للانقسام الى الاجزاء
القابلة للانقسام دائما لما قلنا ولانه يقع ان ينقسم اللامنقسم عند الخصم ويثبت بهذا اي
وقوع انقسام اللامنقسم في المتن الثالث والعشرين بانه ليكن متحرك ابطاء واخر اسرع
بدرجتين من الابطاء ومع لا شك ان الاسرع يقطع في زمان ضعف ما يقطع الابطاء من المسافة

من المسافة في هذا الزمان وليكن مسافة مركبة من ثلثة اجزاء لا قابلة للانقسام فح نقول ان قطع الابطاء
تلك المسافة في زمان مركب ايضا من ثلثة اجزاء لا قابلة للانقسام لكون المسافة والزمان
مطابقين يلزم ان يقطع الاسرع جزءا واحدا ونصف جزء من المسافة في جزء واحد ونصف جزء
فينقسم الجزء اللامنقسم من المسافة والزمان عند الخصم الى قسمين الفصل الثالث في اختصار
المتن الرابع والعشرين الى الثالث والثلثين المتعلق ببيان كون الآن لا قابلا للانقسام
وعدم امكان الحركة فيه وكون كل متحرك قابلا للانقسام لما بين الى مهنا ان متصلا ما لا يتركب
من الاجزاء اللاقابلة للانقسام بل من الاجزاء المتصلة القابلة له وانه لا ينقسم الى اللاقابلة
للانقسام بل الى القابلة له دائما وعلم من ذلك منه ان الحركة والزمان كذلك لانهما نوعان من جنس
المتصل اراد ان يبين بعد هذا كيف ينقسمان والى اية اجزاء ينقسمان فقدم في هذا الفصل
بعض اشياء مقدمة لمقصوده وسيبين في الفصل الاتي انقسام الحركة وقسم مهنا الآن الى الآن
بالذات والآن بالغير اي الى الآن الحقيقي والآن المجازي فلفظ الآن قد يطلق ويراد به الساعة
او اليوم او امثالهما كما يقال في العرف اجيء او اذهب الآن ويراد به في هذه الساعة او اليوم
او الليل والساعة واليوم والليل ليست بانات بالذات وحقيقة بل بالغير ومجازا اي بسبب
اشتمال كل منها الآن الحقيقي ويطلق ويطلب كثيرا ويراد به الآن الحقيقي وهو لا قابل للانقسام
ومتحقق في كل زمان والمص بين اولا ماهيته ثم عدم كونه قابلا للانقسام فقال الآن اي
الحقيقي طرف الزمان الماضي والاستقبال من غير تخلل واسطة بينهما ترجمة عبارته هذه الآن
طرف للماضي ليس في هذا الطرف جزء للمستقبل وطرف للمستقبل ليس في هذا الطرف
شيء للماضي انتهى وسبب هذا القول هو ان الزمان الماضي المنسوب الى الحال متصل متناه
وكل متصل متناه فله طرف ليس وراءه شيء منه كما ان النقطة التي هي نهاية الخط ليس
وراءها شيء من الخط فللزمان الماضي طرف ليس وراءه شيء من الماضي وكذا الزمان المستقبل
بالنسبة الى الحال متصل متناه وكل متصل متناه فله طرف ليس قبله شيء منه فالآن طرف
للماضي والمستقبل وبعد بيان هذا الحال وان تبين انه واحد فقط محدد بالذات للماضي والمستقبل
يبين بهذا البيان بعينه انه لا قابل للانقسام اصلا وجه لان معرفة ان الآن واحد وانه لا قابل
للانقسام اصلا واحد كما قال ابن رشد ولهذا استدل في المتن السادس والعشرين على ان
الآن الذي هو طرف الزماني الماضي والاستقبال اي نهاية للماضي وبداية للاستقبال
يجب ان يكون واحدا بانه لو لم يكن واحدا بل اثنين بحيث يكون آن نهاية للماضي وآن اخر
نهاية للمستقبل فلا يخلو اما ان يتماسا او لا يتماسا وتباعدا والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
والملازمة بينة ويثبت بطلان القسم الاول من التالي بانه لو تماسا لتركب الزمان من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام والتالي بط لما مر فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الثاني بانهما لو لم تماسا

فللزمان المستقبل طرف ليس قبله شيء صح

وكان احدهما بعيدا من الاخر لتوسط بينهما زمان لان من لوازم طبيعة المتصل ان يتوسط والحاصل ان
الآنين القابلين للانقسام منه متصل كما يتوسط بين كل نقطتين الخط خط لكن لا يمكن ان يتوسط بين ذينك
الآنين زمان فلا يمكن ان لا يتماسا وينفكا ويثبت بطلان هذا التالي اي عدم امكان توسط الزمان
بينهما بانه لو توسط بينهما يكون قابلا للانقسام لانه يلزم ان كل زمان قابل للانقسام فيكون
الآن بالذات والحال قابلا للانقسام لان الزمان المتوسط بين الآنين اللذين احدهما نهاية الماضي
والاخر بداية الاستقبال متوسط بين الماضي والاستقبال فيسمى آنا بالذات فان الزمان المتوسط [بين الماضي والاستقبال صح]
بين الآنين اللذين احدهما نهاية الماضي والاخر بداية الاستقبال يسمى آنا بالذات وحالا وكل
زمان قابل للانقسام فالزمان المتوسط بين الآنين المذكورين قابل للانقسام فان كان هذا
الزمان المتوسط بين الآنين المذكورين آنا بالذات وحالا يصير الآن بالذات والحال قابلا
للانقسام فيصير الا قابل للانقسام قابلا للانقسام واللازم بط فكذا الملزوم ولما كان لقائل
ان يقول ان الآن المتوسط قابل للانقسام اجاب المص بانه لو سلم هذا يلزم ان يكون بعض من
الماضي مستقبلا وبعض من المستقبل ماضيا واللازم بط فكذا الملزوم ويثبت الملازمة بانه لو كان
هذا الآن والحال قابلا للانقسام فليكن قابلا للانقسام الى خمسين اقساما فنقسمه اولا الى الجزء
العاشر بحيث يكون الاجزاء الاول مع الماضي والاجزاء الاربعون مع المستقبل ثم نقسم
هذا الآن القابل للانقسام الى الجزء الاربعيني بحيث يكون الاجزاء الاربعون الاول مع الماضي
والعشرة فقط مع المستقبل فيكون الجزء العشريني والثلاثيني والاجزاء التي بينهما في التقسيم
الاول مستقبلا وفي الثاني ماضيا فلو سلم كون الآن والحال المتوسط قابلا للانقسام يكون
بعض الماضي مستقبلا وبعض المستقبل ماضيا وبما قال في المتن السابع والعشرين من انه
لو سلم ان الآن المذكور قابل للانقسام يلزم ان لا يكون آنا وحالا حقيقيا وبالذات بل مجازيا
وبالعرض اي بسبب الآن والحال الحقيقي المتحقق فيه كالآن والحال الذي يطلق ويراد به الساعة
او اليوم او الليل بسبب اشتمالها على الآن والحال الحقيقي لكن نحن نتكلم ههنا الآن والحال
الحقيقي لا المجازي كما اشرنا في المتن الرابع والعشرين فلا يجوز ان يكون الآن المذكور قابلا
للانقسام ويثبت الملازمة بانه لو كان الآن المذكور قابلا للانقسام يكون زمانا لان قبول الانقسام
لا يتحقق في الآن والحال الحقيقي بل في الزمان والزمان آن وحال مجازي وبسبب الآن والحال
الحقيقي المشمول له فلو كان الآن المذكور قابلا للانقسام لم يكن آنا وحالا حقيقيا بل مجازيا و
بالعرض وبانه لو كان الآن والحال المتوسط قابلا للانقسام يلزم ان يكون بعضه ماضيا
وبعضه مستقبلا لانه لا يمكن ان ينقسم الاول الماضي والحال المستقبل ولكن لا يمكن ان يكون
بعض الآن والحال ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن ان يكون الآن والحال المتوسط قابلا للانقسام
ويلزم ايضا ان لا يكون الماضي ماضيا والمستقبل مستقبلا لان الآن والحال المذكورين يمكن

يمكن ان ينقسم تارة قرب الماضي وتارة قرب المستقبل كما مر ولانه ح يكون زمانا والزمان ينقسم
بوجوه واستنتج في المتن الثامن عشر مما ذكر اولا وقال فلما امتنع تحقق هنا في الآن وجب ان
نقول انه واحد في الزمانين اي نهاية الماضي وبداية المستقبل وان كان واحدا فظاهر انه لا قابل
للانقسام لانه لو كان قابلا له يلزم ما ذكرنا اولا عدم امكان الحركة والسكون في الآن الا قابل الانقسام
فلما فرغ من بيان ان الآن الحقيقي لا قابل للانقسام شرع ان يفتش هل يمكن ان يقع فيه الحركة والسكون
ام لا وادعى انه لا يمكن بل كل ما يتحرك او يسكن يجب ان يتحرك او يسكن في الزمان فقال لو امكن
ان يتحرك شيء في الآن بالذات الا قابل للانقسام لامكن ان يتحرك فيه متحرك بطيء وسريع بالضرورة
ويلزم منه ان يكون الآن الا قابل للانقسام قابلا له لانه اذا تحرك البطيء في مسافة معينة في ان يتحرك
فيها السريع بضعف حركة البطيء في نصفه فيلزم منه ان يكون الآن الا قابل للانقسام قابلا للانقسام
واللازم محال فلا يمكن ان يتحرك فيه شيء ثم اثبت عدم امكان السكون فيه بثلثة اوجه اثبته اولا
في المتن الثلثين بان الحركة والسكون متقابلان تقابل العدم والملكة لان السكون عدم الحركة
عما من شانه ان يكون متحركا ولا يتحرك المتقابلان تقابل العدم والحركة يتقدران بمقدار فلما لم يمكن
ان يكون حركة في الآن الا قابل للانقسام لا يمكن ان يكون فيه سكون ايضا وثانيا في المتن الواحد
والثلثين بعد ان قدم مقدمتين احديهما ان الآن الواصل بين الماضي والمستقبل واحد كما علم مما مر
والاخرى ان المتحرك يمكن ان يتحرك ويقطع مسافة في تمام نصف زمان ما ويسكن في تمام النصف
الاخر بانه لو امكن ان يسكن قابل ما للحركة في ان لا قابل للانقسام يلزم ان يكون فيه حركة وسكون معا
واللازم مستحيل كما يستحيل ان يوجد النور والظلمة معا فكذا الملزوم واثبت الملازمة
بان الحركة يكون في تمام نصف الزمان فيكون في آنه الواصل بينه وبين النصف الاخر لان هذا
الآن نهاية هذا النصف لا خارجة عنه وكل ما قطع تمام الشيء يقطع نهايته الا خارجة عنه ايضا
فيكون الحركة في هذا الآن وايضا توجد السكون في تمام النصف الاخر فتوجد في هذا الآن الواصل
بينه وبين النصف الاول لان هذا الآن بداية له لا خارجة عنه وكل ما يسكن في تمام الشيء
يسكن في بدايته الا خارجة عنه فلو امكن ان يسكن قابل ما للحركة في الآن الا قابل للانقسام
يلزم ان يوجد فيه حركة وسكون معا وثالثا بان الآن الا قابل للانقسام لا يكون فيها حال من اول
بالضرورة والسكون هو الذي يكون على حالة واحدة حالا واولا بالضرورة لان الحركة
هو الذي لا يكون على حالة حالا واولا بالضرورة فيكون السكون المقابل له بخلافه فالآن
الا قابل للانقسام لا يكون فيه سكون بالضرورة ومما ذكرنا تيقنت ان كل ما يتحرك او يسكن
انما يتحرك ويسكن في الزمان كل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام استدل
في اخر الفصل على ان كل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام بان كل حركة وتبدل
يكون من شيء الى شيء فمتى كان قابل الحركة في المنتهى لا يكون متحركا فيه بعد بل ساكنا فيه ومتمما

لحركته فيه في زمان واحد كما لا يمكن ان يكون متحركا في طريق بلدة وواصلا اليها ساكنا فيها في زمان
واحد كما مر في اختصار المتن الرابع وكذلك متى كان قابل الحركة بتمامه وبجميع اجزائه في مبداء
الحركة لا يكون متحركا فيه حين كان بتمامه فيه لان ما يكون على حالة واحدة بتمامه وجميع اجزائه
في شيء لا يتحرك فيه بل يسكن فانما يتحرك اذا كان من طرف الى جانب المبداء ومن طرف الى جانب
المنتهى وظاهر ان كل ما يكون من طرف الى جانب شيء ومن طرف الى جانب آخر يجب ان يكون
قابلا للانقسام فكل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام وينبغي ان يعلم ان كون
شيء من طرف الى جانب شيء ومن طرف الى جانب آخر يكون بالنظر الى الاجزاء الكمية كما يكون حال
الاجسام كذلك عند حركتها حركة مكانية لان ما يتحرك حركة مكانية يكون من طرف الى جانب المبداء
ومن طرف اخر الى جانب المنتهى وكذلك يكون حال الاجسام المتحركة في النمو والذبول لانها
تتحرك فيهما من كم الى كم كما يستفاد من المتن الثاني والثلثين من اول الكون والفساد وفي المتن
السابع والاربعين من ثاني النفس ويكون بالنظر الى الدرجات كما يكون حال الاجسام كذلك
عند حركتها في الكيف لان ما يتسخن يكون من طرف الى درجة ومن اخر الى اخرى ومن هذا تعرف
ان كلام المص شامل لجميع الحركات الاربعة وهو شامل ايضا للكون والفساد اما اولا فلانهما وان كانا
آنيين في الخارج لكن ان يكون شيئا ويفسد الآن اقدم بالطبع من انه قد تكون او فسد كما بينا
مرارا فبناء على هذا التقدم الطبيعي يكون الشيء في الكون والفساد من جهة الى جانب المبداء
ومن جهة الى جانب المنتهى واما ثانيا فلان كل كائن وفاسد مركب من الاجزاء ومكتنف بالكيفيات
الاستعدادية المتعاقبة وكل ما يكون كذلك يكون من جهة الى جانب ومن جانب الى اخر كما ان
الخشبة تستعد اولا باستعدادات معدة اياها لان تصير نارا لانها لا تصير نارا دفعة **الفصل**
الرابع في اختصار المتن الثالث والثلثين المتعلق ببيان انقسام الحركة على وفق انقسام
المتحرك والزمان ذكر المص ههنا ثلثة امور بين اولا ان الحركة تنقسم على وفق انقسام المتحرك
وثانيا انها تنقسم على وفق انقسام الزمان وثالثا ذكر خمسة اشياء متماثلة في الانقسام
قال الحركة تنقسم بوجهين تنقسم الى الحركات الواقعة في اجزاء الزمان لانه قد بين ان الحركة
لا تكون في الآن فتكون في الزمان وتكون متعاقبة وتدريجية وتنقسم الى الحركات اجزاء المتحرك
اي بقدر انقسام المتحرك وبقدر اجزائه المتحركة لانه كما ان كل بياض ظاهر بدن زيد في كل ظاهر
بدنه ينبغي كل ظاهر بدنه وينقسم تبعا لانقسام ظاهر بدنه الى اجزائه لان بعض اجزاء البياض
في الرأس وبعضها في اليدين وبعضها في الصدر وبعضها في القدمين كذلك كل حركة زيد في كل
بدنه وتنقسم بقدر انقسامه لان بعض اجزائها في رأسه وبعضها في يديه وبعضها في صدره
وبعضها في قدميه لان الحركة عرض موجود في كل المتحرك واجزاؤه في اجزائه وهذا الدليل لاثبات
انقسام الحركة بانقسام المتحرك ظاهر الدلالة على المطلوب وقد اشار اليه المص في المتن الثالث و

بقدر تعاقب الزمان وتدريجه صح

والثلثين وسعى سعيا بليغا في زيادة اثباته واثبت ان حركة كل المتحرك مركبة من حركات اجزائه
بوجوه ثلثة لانه منه يتبين ان الحركة تنقسم الى حركات اجزاء المتحرك لان كل مركب ينقسم الى ما تركب
منه اما اولا فلان نسبة اجزاء الحركة الموجودة في اجزاء المتحرك الى كل الحركة كنسبة اجزاء المتحرك
الى كل المتحرك لكن اجزاء كل المتحرك يتركب منها كل المتحرك فكذلك اجزاء الحركة الموجودة في اجزاء
المتحرك يتركب منها كل الحركة واما ثانيا فلان كل حركة توجد في المتحرك فاذا تحرك جزؤه مثلا رأس
زيد يوجد فيه حركة وهذه الحركة الموجودة فيه ليست عين الحركة التي يتحرك بها قدمه فبعض اجزاء الحركة
في رأسه وبعضها في قدمه وفي سائر اجزائه فالحركة تتركب من هذه الحركات الموجودة في اجزاء زيد
لان حركة كل زيد عين حركات اجزائه واما ثالثا فلان كل جزء من اجزاء المتحرك وكل متحرك يوجد فيه
حركة فكل جزء يوجد فيه حركة ومجموع حركة كل المتحرك ليس مغايرا للحركات اجزائه فمجموع حركة كل
المتحرك تنقسم الى حركات اجزائه والفرق بين هذا الدليل والثاني ان الثاني كان مبنيا على ان كل حركة
توجد في شيء وهذا على ان كل متحرك يوجد فيه كل حركة ثم بين في المتن الثاني والثلثين ان الحركة تنقسم
انقساما تعاقبيا بانقسام الزمان لان كل حركة في الزمان وكل زمان ينقسم الى اجزاء متعاقبة فكل
حركة تنقسم الى اجزاء متعاقبة بحيث يكون كل الحركة في كل الزمان ونصفها في نصفها وهكذا ثم عد
في المتن الرابع والثلثين خمسة اشياء تنقسم وهي الحركة والزمان والتحرك اي الحركة الموجودة
في المتحرك والمتحرك وموقع الحركة قال يجب ان تكون انقساماتها واحدة وحقية ما ذكره يعلم مما
ذكرنا انفا ثم قال الا ان انقسامات جميع مواقع الحركات لا تكون على وجه واحد لان بعضها يكون
منقسمة بالذات كمواقع الحركات المكانية والكمية وبعضها بالعرض كمواقع الاستحالات **الفصل الخامس**
في اختصار المتن الاربعين الى الخمسين المتعلق بالحركة قد بين الى ههنا ان الحركة تنقسم بانقسام
المتحرك وبانقسام الزمان وانقسامها بانقسام الزمان تعاقبي بمعنى ان جزءا منها يكون بعد جزء
كاجزاء الزمان واجزاء الحركة المتعاقبة ثلثة بدايتها اي اولها ونهايتها اي اخرها والمتوسط بينهما
والمص شرع ان يبين هذه الاجزاء المتعاقبة فبين في هذا الفصل بدايتها ونهايتها بحيث اذا
علما يسهل ان يعلم به اجزاؤها المتوسطة ويعلم ترتيب اجزائها التي تنقسم اليها وفعل في هذا
الفصل امرين قدم اولا مقدمتين وبين ثانيا نسبة الحركة الى بدايتها ونهايتها والمقدمة الاولى
مذكورة في المتن الاربعين وهي انه لما كان كل ما يتبدل ويتغير يتبدل ويتغير من شيء الى شيء
يجب ان يكون ما كان تبدل وتغير اي تم تبدله وتغيره في آن تمام تبدله وتغيره فيما كان تبدل
وتغير اليه ومعنى هذه القضية نفهمه من التغير والتبدل الحالي والماضوي لان التبدل والتغير
الحالي بمعنى ان ينتقل بالفعل في زمان الحال من شيء الى شيء ويترك احدهما ويكسب الاخر
فيه والتبدل والتغير الماضوي هو الانتقال بالفعل في الزمان الماضي من شيء الى شيء وترك
احدهما وتحصيل الاخر فيه لان التبعد من شيء تقرب الى اخر فلما صدق ان يقال عند تمام تبدله

متحرك صح

مركبة من حركات اجزائه فمجموع حركة كل المتحرك صح

وتغيره بهذا الشيء قد تمّ تبدله وتغيّره من هذا الى هذا يصدق ايضا ان يقال حصل وكسب
هذا فيكون فيه مثلا اذا تم تبدل الخشبة وتغيرها من البرودة الى الحرارة فلما صدق ان يقال
اولا ان يقال عند تمام تبدلها وتغيرها تم تبدلها وتغيرها يصدق ان يقال حصل وكسب الحرارة
فيكون فيها وانما قيد التبدل بقوله اولا لانه يمكن ان يتبدل شيء في الزمان التالي الى شيء اخر
بعد ما كان تبدل الى الاول ويفرغ من ان يكون في المنتهى الاول بعد ما تبدل اليه لكن حين تبدل
اولا الى شيء يكون فيه في هذا الحين البتة وبين المقدمة المذكورة في المتن الحادي والاربعين
في مادة التبدل والتغير الجوهري الذي يسميه تبدلا وتغيرا بالتناقض بان قال اذا تغير شيء اولا
بالكون فقد تبعد عن المبداء الذي هو عدم وجود الشيء والى المنتهى الذي هو الكون
والوجود ويكون فيه لان الكون وعدم الكون متقابلان بالتناقض لان كل شيء اما موجود او معدوم
ثم بيّنها في سائر التبدلات في المتن الثاني والاربعين بان كل ما تبدل وتغير من شيء الى اخر
اولا يكون فيه حين تبدل وتغير اليه اولا ولا يكون في المبداء في هذا الحين لانه لما تركه يكون في
مكان اخر ان كان التبدل مكانيا او في كيف آخر ان كان استحالة او في كم اخر ان كان في النمو
او الذبول فكل ما تبدل اما ان يكون فيما تبدل وتغير اليه اولا او في غيره لكنه ليس في غيره
فيكون فيه اي فيما تبدل وتغير اليه اولا ولهذا قال في المتن الثالث والاربعين لما كان ما تبدل
وتغير حين تبدل اولا يكون فيما كان تبدل وتغير اليه اولا يلزم ان يوجد ما كان يكون حين يكون
اولا وان لا يوجد ما كان فيه حين فسد اولا ثم قال متفرعا على ما سبق فظهر ان ما كان تبدل
حين تبدل اولا يكون فيما تبدل وتغير اليه اولا والمقدمة الثانية ذكرها في المتن الرابع والاربعين
وهي ان الشيء الذي تبدل فيه اولا ما كان تبدل يجب ان يكون لا قابلا للانقسام يعني ان الوقت
الذي يصدق ان يقال تبدل المتحرك فيه اولا يجب ان يكون لا قابلا للانقسام اي آنا لا منقسما وبين
مراده من لفظ اولا وقال اردت به ان الذي تبدل فيه بالذات ما كان تبدل لا بسبب شيء اخر كما
نقول بهذا السبب تبدل الفلان اليوم لان ما يقال تبدل اليوم انما يقال مجازا وبسبب الآن الح
في هذا اليوم واذا قلنا تبدل شيء في هذا الآن نريد به انه تبدل فيه بالذات لا بسبب الغير ومجازا
واستدل على كون هذا الآن لا قابلا للانقسام بانه لو كان قابلا للانقسام فلينقسم الى جزئين اي
الى ا وب فالمتحرك حينئذ اما تبدل في كل منهما او يتبدل في زمان الحال في كل منهما او تبدل فيه
في احدهما وتبدل في الماضي في الاخر فان قلت تبدل في كل منهما فما تبدل اولا وبالذات في تمام
امتداد اب لانه تبدل في جزء ثم في جزء كما لا يقال تبدل شيء اولا وبالذات في ساعة لانه يتبدل
في هذا الآن ثم في الآن الاخر منها وان قلت يتبدل في كل منهما فيتبدل في تمام امتداد اب ويلزم
منه ان لا يكون الآن المفروض قابلا للانقسام وان قلت يتبدل في زمان الحال في احدهما
ويتبدل في الماضي في الاخر يلزم ان يكون شيء اقدم من الاقدم لانه ان كان كما قلت فيصدق ان يقال

يقال انه قد تبدل انه في الجزء الاول اي الآن كل ما تبدل وتم تبدله انما تبدل وتم تبدله بعد
ما كان يتبدل وكل تبدل يكون في وقت فالذي كان يتبدل فيه المتحرك يكون اقدم مما هو اقدم فظهر
ان ما تبدل فيه المتحرك لا قابل للانقسام وحصل منه في المتن الخامس والاربعين ان ما فسد وما كان
فسد وكان في الا قابل للانقسام وبعد ما بيّن المذكورات قال في المتن المذكور والذي ينتقل ويتحرك
اولا فيه شيء يقال على وجهين احدهما هو الذي تم فيه اولا فيه الانتقال والحركة اي نهاية الانتقال
والحركة لانه عند التمام يصدق ان يقال انه قد انتقل وتحرك والاخر هو الذي بدا اولا فيه الانتقال
اي بدايتهما ثم قال في المتن السادس والاربعين فالاول الذي قلناه لنهاية الحركة يوجد يعني يوجد
اول انتهاء الحركة وانقضائها اي اول انعدامها ووجودها ونهايتها الا قابل للانقسام الذي يصدق
فيه ان يقال الآن وصل المتحرك الى منتهى حركته ولم يكن قبل فيه بل كان يتحرك متوجها اليه مثلا اذا
تحرك حجر مرمي من مكان عال الى الاسفل ووصل الى الارض فانما نقول قد تحرك وتم حركته آن
وصوله الى الارض بحيث يصير صادقا ان نقول الآن وصل الحجر الى الارض اولا ولم يكن قبل فيها
بل كان يتحرك متوجها اليها واعلم ان اول تمام حركة شيء ليس بحركة بل نهايتها واول انقضائها
وانعدامها ثم اثبت ما قال بان الحركة امر متصل وكل متصل له نهاية لا قابلة للانقسام ليس لها
شيء ~~ثم اثبت~~ له بل ينتهي فيها ويصدق ان يقال في حقها انها ليست بمتصلة بل المتصل هو المتقدم
عليها فالحركة يكون له نهاية لا قابلة للانقسام ليس وراءها شيء الا بل ينتهي فيها ويصدق ان يقال
في حقها انها ليست بمتصلة بل المتصل هو المتقدم عليها فيصدق ان يقال في حقها الآن وصل المتحرك
الى منتهى حركته ولم يكن قبل فيه بل كان يتحرك متوجها اليه ثم قال في المتن المذكور ولا يوجد اول بداية
الانتقال والحركة واستدل عليه بوجوه ثلثة اما اولا فبانه لو وجد اول ابتداء الانتقال والحركة لوجد
شيء للزمان كان انتقل وتحرك اولا فيه المتحرك لان الحركة والزمان متطابقان لكن لا يوجد شيء للزمان
كان انتقل وتحرك اولا فيه المتحرك فلا يوجد اول ابتداء الانتقال والحركة ويثبت بطلان التالي
بانا نفرض جزء الزمان الذي فرض ظرفا لانتقال المتحرك وحركته اولا فيه اب ونقول هل هو
قابل للانقسام ام لا قابل له فان كان لا قابلا له يلزم ان يتتالى الآنات وهو محال كما مر ويثبت اللزوم
بان هذا الجزء للزمان الذي انتقل وتحرك فيه المتحرك اولا لا قابل للانقسام فيكون الجزء التالي بلا
واسطة لا قابلا له ايضا لان حال اجزاء الزمان واحدة وايضا ان كان اب الذي فرض جزء من الزمان
لا قابلا للانقسام ناخذ جزء آخر منه متقدما على اب ولكن جا وهو يكون لا قابلا للانقسام البتة كاب — بلا واسطة مع
لما مر ولكن في تمام جا شيء فيكون ايضا في ا فيلزم ان يكون فيه حركة وسكون معا لانا فرضنا الحركة في اب
فيكون في ا البتة وان كان قابلا للانقسام فينقسم الى جزئين فح لا يخلو اما ان لا يتحرك المتحرك
في واحد من جزئي اب او يتحرك في كليهما او في احدهما فقط والتالي الاول باطل لانه ان
لم يتحرك في واحد منهما فلا يتحرك في تمام اب هف وكذا الثاني لانه لو تحرك في كليهما لتحرك

في تمامها ولو تحرك في تمامها وهذا التمام منقسم الى جزئين لا يكون اول ابتداء الحركة الذي هو
لا قابل للانقسام في تمام اب لان الآن اللامنقسم لا يكون مطابقا للمنقسم وقد عرفت ان الحركة يجب
ان يكون مطابقا للزمان الذي تقع فيه وكذلك الثالث لانه لو تحرك في جزء واحد منهما فقط
يلزم ان لا يتحرك في تمام اب اولا وبالذات بل بسبب الجزء وهذا خلف فلما لم يوجد جزء من الزمان
ويمكن ان يقال في حقه ان المتحرك يتحرك فيه اولا وبالذات فلا يوجد اول بداية الحركة واما ثانيا فانه
قال كما لا يمكن ان يوجد في المتحرك اول اجزائه كذلك في حركته تقصيره ان اول جزء الحركة
يجب ان يكون مطابقا لاول جزء المتحرك بها لكن اول جزء المتحرك بها لا يمكن ان يوجد لانه قابل
للانقسام الى غير النهاية فيقبل كل جزء جزء الى غير النهاية فكذلك لا يمكن ان يوجد اول جزء حركته
واما ثالثا فانه لو وجد اول جزء الحركة لوجد اول جزء المسافة التي تقع عليها الحركة والتالي باطل
لانها قابلة للانقسام الى غير النهاية فكذا المقدم الفصل السادس في اختصار الملتي الخمسيني
الى الستيني المتعلق ببيان ان اجزاء الحركة تنسب بعضها الى البعض بحيث يتقدم قبل كل حركة
تحرك وقبل كل تحرك حركة لما بين انه لا يوجد اول بداية الحركة اراد ان يبين ههنا كيفية ترتيب
اجزاء الحركة بالنسبة الى ابتدائها ليعلم بكمال العلم عدم وجود اول بدايتها اذ يعلم من هذا البيان
تمام انقسام الحركة فاراد ان يبين ههنا امرين احدهما ان كل جزء من اجزاء الحركة يتقدم عليه التحرك
يعني كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع يتقدم عليه التحرك اي الحركة بمعنى التوسط التي لا تنقسم اصلا
كالآن السيال والآخر هو ان جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع يتقدم على التحرك اي الحركة بمعنى التوسط
ولهذا يفعل في هذا الفصل امورا ثلثة يمهد مقدمة ثم يبين الامرين المذكورين فهذا المقدمة
في الملتي الخمسيني حيث قال كل ما يتحرك في الزمان واثبتها بعدم امكان وقوع الحركة
في الآن اللامنقسم كما مر ثم قسم الحركة في الزمان الى قسمين اعني الى الحركة فيه اولا وبالذات
والى الحركة فيه بالغير وهذا القسم الثاني نقول لم يتحرك في يوم هذه السنة يتحرك في يوم هذه
السنة يتحرك في هذه السنة وانما نقول يتحرك شيء اولا وبالذات اذا تحرك بحركة يساوي
امتدادها امتداد الزمان الذي يقع فيه الحركة كما نقول لمن ذهب من موضع الى آخر بلا انقطاع
الحركة في ساعة انه تحرك منه اليه اولا وبالذات في هذه الساعة على السوية ثم قال واذا تحرك
شيء في زمان اولا وعلى السوية يتحرك ايضا في كل جزء من اجزائه واثبته في الملتي المذكور بما سبق
في الملتي الاول من الكتاب السابق من ان ما يتحرك اولا هو الذي يتحرك بالذات وهذا حركة في كل
من اجزاء ما وقع فيه هذه الحركة وفي الملتي الحادي والخمسين بان ما يكون اولا وعلى السوية في كل يكون
ايضا في كل جزء من اجزائه لان الكل ليس شيئا سوى الاجزاء ثم قال في الملتي الثاني والخمسين
واذا تبين هذا فظاهر ان كل متحرك يجب ان يكون متحركا اولا يعني كل حركة بمعنى التوسط
متقدم على كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع حتى يصدق ان يقال في حقه انه صار متحركا بالفعل بالحركة

بالحركة بمعنى التوسط قبل كل جزء من اجزاء حركته بمعنى القطع واثبته بثلثة اوجه الى الملتي الخامس
والخمسين اما اولا فبواسطة المسافة قال ليكن الزمان الذي يتحرك فيه المتحرك اولا وعلى
السوية اب وليتحرك في تمام مسافة جد فاذا قطع تمام هذه المسافة في تمام هذا الزمان
فقد قطع اولا نصفها في نصفه فاذا كان في نصفها كان متحركا فيه قطعا فقد تحرك فيه قبل الحركة
في النصف الاخر واذا قطع نصفها في نصفه اولا فقد قطع قبل هذا نصف نصفها في نصف
نصفه فاذا كان في نصف نصفها كان متحركا فيه قطعا فقد تحرك فيه قبل الحركة في تمام النصف الاول
ولما كانت المسافة قابلة للانقسام الى غير النهاية صدق ان يقال ان المتحرك على المسافة قد تحرك
قبل حركته على نصف كل قسم من اجزائها الى نصف نصفه وقبل حركته على نصف نصفه الى نصف
نصف نصفه وهكذا الى غير النهاية ولنوضح ما قال من انه قد كان تحرك في النصف الاول قبل حركته
في النصف الاخير بان قال ليكن متحرك آخر مساويا في الحركة للمتحرك الاول وليتحرك مع الاول
على المسافة المذكورة اي مسافة جد وليكن في وسط المسافة حين وصوله اليه وليذهب الاول
الى نهايتها فحينئذ يصدق ان يقال قد تقدم التحرك اي الحركة بمعنى التوسط على الحركة بمعنى القطع والآن
لقطع المسافة بدون ان يكون متحركا فكذلك يتقدم في الوسط على الحركة اذا تحرك المتحرك بعده الحركة صح
ويمكن ان يوضح الدليل المذكور بزيادة ايضاح بنظيري الحركة والتحرك اي الخط والنقطة فان
التحركات في الحركة كالنقاط في الخط فنأخذ خطا مقدار ذراع ونعين في وسطه نقطة فقبل هذه
النقطة خط لانا اذا اخذنا خطا آخر مساويا للخط الاول وقسمناه الى نصفين يحصل فيه بالفعل
النقطة التي كانت في الخط المتصل بالقوة فقط لانه محقق ان قبل هذه النقطة يوجد خط بالفعل
فكذلك كان الخط موجودا قبل النقطة المفروضة في نصف الخط الاول وكذا نعين في نصف النصف
نقطة اخرى فيوجد قبلها خط وهكذا نفرض نقاطا الى غير النهاية فيوجد قبل كل نقطة منها خطوط
الى غير النهاية وهكذا قس حال الحركة بمعنى القطع التي بازاء الخط والحركة بمعنى التوسط التي بازاء
النقطة واما ثانيا فبواسطة الزمان فانا لما حكمنا انفا اذا قطع متحرك اولا وبالذات مسافة
اب في زمان جد يتقدم التحرك على كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع لما فرضنا في هذه المسافة
نقاطا هي محددة لها ويحاذيها الحركة بمعنى التوسط كذلك نحكم به حين نفرض في الزمان وفي كل جزء
من اجزاءه ايضا آنات هي محددة للزمان واجزائها ويحاذيها الحركة بمعنى التوسط فكما ان قبل
كل جزء من اجزاء الزمان آن كذلك قبل كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع حركة بمعنى التوسط
واما ثالثا فان كل ما يتحرك بالفعل ما دام يتحرك يجب ان يتحرك اما بحركة القطع او بحركة التوسط
في كل آن من آنات الزمان الذي يتحرك فيه لكنه لا يتحرك بحركة القطع في الآن لما مر من ان الحركة
بمعنى القطع لا يقع في الآن فتعين ان يتحرك في كل آن من آنات الزمان بحركة التوسط ولما كانت
آنات الزمان المقدر للحركة غير متناهية تكون الحركات بمعنى التوسط غير متناهية فيكون قبل كل جزء

من اجزاء الحركة بمعنى القطع حركة بمعنى التوسط ثم شرع من المتن الخامس والخمسين ان يستدل
على انه قبل كل تحرك اى حركة بمعنى التوسط وحركة بمعنى القطع ثم مهّد اولا مقدمة قائلة بان كل
بعينه جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع صح
متحرك من شئ الى شئ متحرك فى الزمان واثبتها بانه لو لم يتحرك فى الزمان بل فى الآن يلزم ان يكون
المتحرك فى مبداء الحركة ومنتهاها فى آن واحد واللازم باطل فكذا الملزوم واثبت بطلان اللازم بانه
اذا تحرك من ا الى ب مثلا من البياض الى السواد ليس فى آن واحد فى المبداء والمنتهى فى البياض والسواد
والا لكان ابيض واسود فى آن واحد بل يتوسط بين آنين زمان فيتحرك فيه لا فى الآن واستدل
على مطلوبه اولا فى المتن السادس والخمسين بانه لما كان كل متحرك متحركا فى الزمان وكل ما يتحرك
فى مجموع زمان يجب ان يتحرك فى كل جزء من اجزائه فكما ان قبل آن من الزمان جزء زمان فكذا قبل كل حركة
بمعنى التوسط جزء حركة بمعنى القطع لان الحركة بمعنى التوسط مطابق للآن والحركة بمعنى القطع مطابق
للزمان كما مر وثانيا فى المتن السابع والخمسين بعد ما قال فيه ما قلنا ظاهر فى العظم اى المسافة لان
المسافة التى تقع عليها الحركة متصلة ومعلومة لنا علما ازيد من علمنا بالزمان بانه ليتحرك شئ حركة
مكانية من ا الى ب فح لا يكون مجموع اب لا قابلا للانقسام لان الحركة لا تكون فى لا قابل للانقسام
ولانه لو كان لا قابلا له لكان المتحرك فيه فى المبداء والمنتهى معا واذا لم يكن مجموعه لا قابلا للانقسام
فاما يكون احدهما بعد الاخر بلا واسطة شئ بينهما او بواسطة شئ بينهما لا يمكن الاول لان
اللامنقسم لا يماس اللامنقسم فتعين الثانى اى ان يتوسط بينهما شئ وهو لا يمكن ان يكون الا
مسافة تكون فيها قبل كل حد لا منقسم مسافة لانها قابلة للانقسام الى غير النهاية ولما كانت
المسافة كذلك يكون الحركة ايضا كذلك لتطابقهما فيكون قبل كل حركة بمعنى التوسط
مطابق لحدود المسافة جزء حركة بمعنى القطع المطابق لجزء المسافة وبهذا الدليل يمكن ان يجرى
فى الحركة فى النمو والذبول لانها حركة فى الكم المتصل ثم قال فى المتن الثامن والخمسين ان هذا
الدليل يمكن ان يجرى فى سائر الحركات التى لا تكون فى المكان والكم كالاستحالة التى تكون بين
الكيفيين المتضادين والتكون والفساد المنافيين قضيتين لانه وان لم يمكن ان يثبت مقصودنا فيها
فى الخارج الذى يكون فيه التبدل لكن نلاحظ الزمان الذى يكون فيه التبدل ونحصل من مناسبة الانقسام
بين الزمان والحركة ما حصلنا من العظم والمسافة ثم كرر فى المتن المذكور ما ادعاه اولا وقال يجب
ان يكون قبل كل حركة تحرك وسببها ان اللاقابل للانقسام لا يماس لا قابلا للانقسام والحركة — وقبل كل تحرك
قابل للانقسام الى القوابل للانقسام الى غير النهاية ثم قال فى المتن التاسع والخمسين ومما ذكرنا
يظهر ما قلنا فى التبدلات الجزئية كما فى التكون والفساد فظاهر ان ما تكون يجب ان يكون اولا
السابع صح
وما يتكون تكون قبل لان كل عظم وزمان قابل للانقسام الى غير النهاية الفصل فى اختصار المتن
الستين الى السابع والستين المتعلق ببيان كون تناهى الزمان والعظم والمتحرك
والحركة وعدم تناهيها على وجه واحد قد كان يقول فى خاتمة الفصل الرابع ان انقسام العظم والزمان و

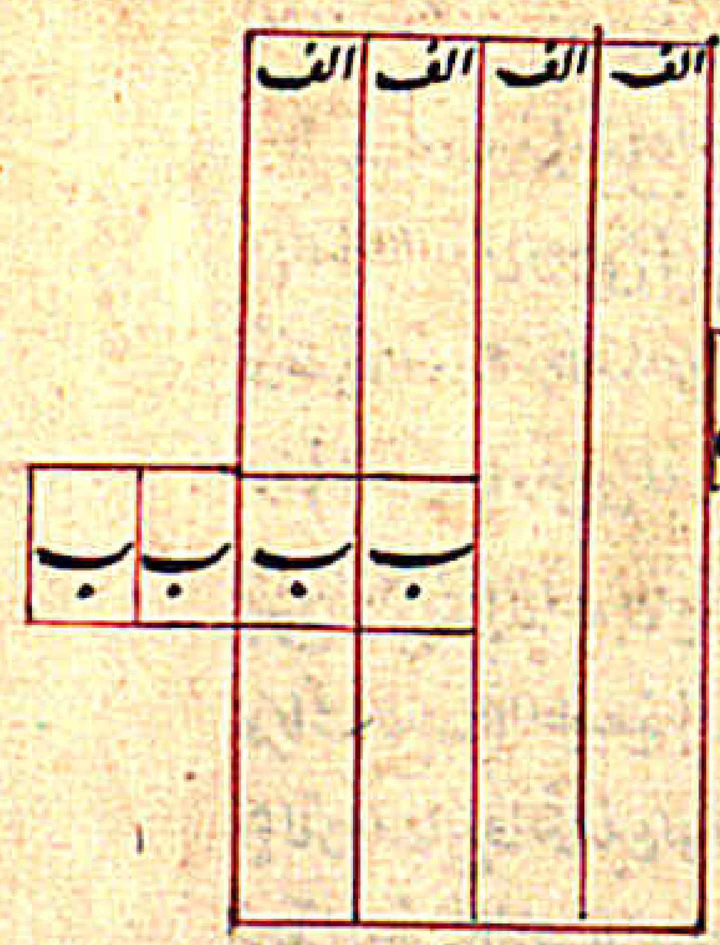
والمتحرك والحركة على وجه واحد اى باى وجه يكون احدها قابلة للانقسام على هذا الوجه يكون
السائر قابلا له ايضا وباى وجه يكون منها قابلة للانقسام كذلك تكون متناهية او لا متناهية
ثم بين فى الفصل الخامس والسادس انقسام الحركة مطابقا للانقسام الثلثة الباقية فبقى ان يبين تناهيها
وعدم تناهيها عليها وعد فى خاتمة الفصل الرابع فاراد ان يبين كون تناهيها وعدم تناهيها على وجه
واحد كما فى الخاتمة المذكورة فلهذا فعل فى هذا الفصل ثلثة امور يثبت فى المتون الثلثة الاول كون
عدم التناهى فى مسافة الحركة وفى الزمان على وجه واحد ويبحث من المتن الثالث والستين
عن تناهى المتحرك وعدمه بالنسبة الى مسافة الحركة والزمان ويبين من المتن الخامس والستين
كون التناهى واللاتناهى فى الحركة على ما يكونان فى المسافة والزمان والمتحرك فيثبت فى المتن الستين
والواحد والستين عدم امكان قطع مسافة متناهية فى زمان غير متناه وفى المتن الثانى والستين
كان الزمان متناهيا عدم امكان قطع مسافة غير متناهية فى زمان متناه ولان يثبت الاول يقدم
المقدمتين السابقتين القائلتين بان كل متحرك فى الزمان وبانه تقطع فى الزمان الاكثر
مسافة اطول ثم يذكر دعواه وهى انه لا يمكن ان يقطع مسافة متناهية فى زمان غير متناه لا بالحركة
المستوية سرعة او بطاء ولا بالحركة المختلفة بالسرعة والبطوء ويثبته اولا اذا وقعت الحركة
الحركة فيها على الاستواء بان قال لينقسم المسافة الى اجزاء متساوية كل منها مقدرا اياها بالتكرير
فيكون كل واحد منها متناهى المقدار ومجموعها متناهية العدد فح ان تحرك متحرك سريع على خط
واحد فى جزء من اجزائها يقطعه فى زمان متناه يساوى مقداره مقدار هذا الجزء المتناهى ويقطع
جزءا آخر فى زمان اخر متناهى المقدار بمقدار الجزء الاخر وكذلك يقطع جميع الاجزاء الباقية فتنتهى
اجزاء المسافة كلها ويبقى الزمان زائدا الى غير النهاية ويثبته ثانيا فى المتن الحادى والستين
اذا وقعت الحركة على الاختلاف بعد ان مهد اولا ان فى كل حركة يقطع اولا جزء من المسافة ثم
اخر والجزء الاول يقطع فى اول جزء الزمان والثانى فى الثانى وكذا فيما بعد ولاجل هذا لا يمكن
ان يقطع جزءان من المسافة فى جزء واحد من الزمان ولا جزء واحد منها فى جزئين من المسافة
بل يجب ان يقطع جزء من المسافة فى جزء من الزمان والاول فى الاول وهذه القاعدة صادقة
فى كل حركة وان كانت تزيد فى الرجوع كما فى الحركات الطبيعية او تنقص كما فى الحركات القسرية
وبانه ليكن المسافة المتناهية اب والزمان الغير المتناهى جد ولناخذ جزءا مقدرا من المسافة
كما اخذنا فى الدليل السابق وليتحرك عليها المتحرك حركة مستوية او مختلفة فيقطعه البتة فى زمان
متناه لان هذا الجزء من المسافة اقصر من تمام المسافة واقصر المسافة تقطع فى زمان اقصر ويجب
ان يقطع هذا الجزء فى الجزء الاول من الزمان ثم اذا تحرك على الجزء الثانى المساوى للجزء الاول
وهكذا وهكذا الى ان يقطع جميع اجزاء المسافة فى ازمنة متساوية لاجزاء المسافة فى الامتداد
والعدد وينتهى المسافة ويبقى الزمان غير متناه ثم يستدل فى المتن الثانى والستين على انه لا يمكن

ان يقطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه لانا نقسم الزمان على وجه قسمنا به المسافة
في الدليل السابق وينتهي الزمان بالاخرة ويبقى المسافة غير متناهية ثم بحث عن تناهي
وعدم تناهيه بالنسبة الى المسافة والزمان وبنى على امور ثلثة احدها مذكور في المتن الثالث
والستين وهو ان الجسم المتحرك المتناهي لا يقطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه
وثانيها مذكور في المتن الرابع والستين وهو ان المتحرك الغير المتناهي لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وثالثها مذكور في المتن الخامس والستين وهو ان المتحرك اللامتناهي
لا يقطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه وهذه الدعاوي يسهل اثباتها بملاحظة النسبة
الواقعة بين المتحرك والزمان والمسافة ثم قال في المتن السادس والستين ان كان جميع ما
ذكرنا صادقة فظاهر ان الحركة لا تكون غير متناه في زمان متناه لانه لا يجوز ان تكون الحركة
او العظم غير متناه لانه لو كان احدهما غير متناه ان يكون الاخر كذلك **الفصل الثامن في اختصار**
المتن السابع والستين الى الخامس والسبعين المتعلق بالتسكن والسكون لما انتهت
الى ههنا ثلثة امور متعلقة بالحركة اعني ان كل حركة بمعنى القطع يكون في الزمان وقبل كل حركة بمعنى
القطع يوجد حركة بمعنى التوسط وقبل كل حركة بمعنى التوسط يوجد حركة بمعنى القطع وان الحركة
بمعنى القطع قابلة للانقسام كالمسافة والزمان اراد ان يفتش امثال هذه في السكون ولما تميز ان كان ثم
يلاحظ فيه امران احدهما التهيؤ التام الى السكون والميل القريب الذي سماه بالتسكن والتوقف
في المتن الحادي والستين من خامس الثمانية وثانيهما هو السكون بالفعل الذي هو عدم الحركة
بحث اولا في هذه عن التسكن والتوقف ثم عن السكون بالفعل وبين ثلثة امور للتوقف بين الاول
في المتن السابع والستين وهو ان كل توقف وتسكن حركة بان ما يتوقف ويتسكن ما دام كذلك
يعني ان كل ما يميل ميلا قريبا الى السكون بالفعل ما دام كذلك قابل لان يتحرك ويسكن ولم يسكن
والا لكان المائل الى السكون حال كونه مائلا اليه ساكنا وكل قابل للحركة والسكون يجب ان يكون
اما متحركا او ساكنا فما يتوقف ويتسكن ما دام كذلك متحرك فعلى هذا كل توقف وتسكن اي كل
ميل قريب الى السكون بالفعل حركة وبين الثاني في المتن الثامن والستين وهو ان كل توقف
يكون في الزمان بان التوقف حركة وكل حركة يكون في الزمان فكل توقف يكون في الزمان وبينه
في المتن التاسع والستين بان السرعة والبطوء يكونان في الزمان لانهما يعرفان به كما مر
والسريع والبطيء قد يتوقف باللينة وقد يتوقف بالشدة ~~اي قد يميل~~ اي قد يميل الى السكون
باللينة او الشدة فكل توقف يكون في الزمان وبين الثالث وهو ان التسكن لا بداية له كما
انه لا بداية للتحرك والحركة بعد ان مهد في المتن السبعين مقدمة قائلة بانه اذا توقف شيء
في زمان اولا وبالذات لا بسبب الغير يجب ان يتوقف في كل جزء من اجزاء هذا الزمان واثبتها
بمثل الدليل المثبت لما قال سابقا من انه اذا تحرك شيء في زمان يجب ان يتحرك في كل جزء من

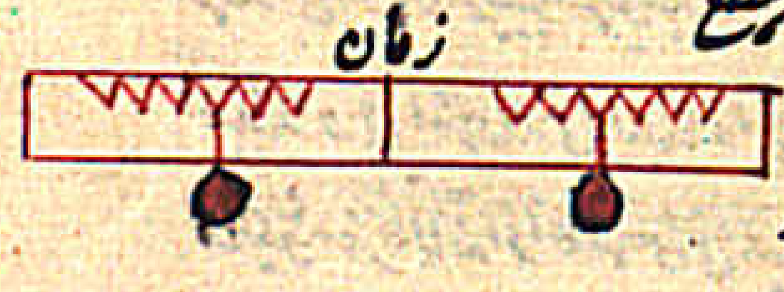
من اجزائه بانه كما لا يوجد في الحركة اول الحركة الذي بدئت منه الحركة كذلك لا يوجد في التوقف
اوله الذي بدئت منه التوقف وسببه ظاهر لان التوقف حركة والحركة ليس لها جزء
اول تبتدئ منه فالتوقف ليس له جزء اول يبتدئ منه لكن المصنف استدل عليه بنسبته الى الزمان
لانه ان امكن ان يعين جزء اول في التوقف فليكن اب وهذا لا يمكن ان يكون لا منقسما لانه
يلزم ان لا يكون توقفا واللازم باطل لان جزء التوقف توقف كما ان جزء الحركة حركة فيكون
قابلا للانقسام وان كان قابلا للانقسام يكون كل جزء منه ايضا توقفا وكل جزء مقدم على كله
فجزء اب مقدم عليه فلا يكون اب اول جزء التوقف بل جزؤه ولما كان التوقف يكون في الزمان
والزمان قابل للانقسام الى غير النهاية فكما انه ليس للزمان اول جزء فكذلك ليس للتوقف
اول جزء هذا ما قال للتوقف والتسكن وبعد هذا انتقل الى بيان حال السكون فاثبت اولا في المتن
في المتن الثاني والسبعين كما انه ليس للسكون جزء اول كما انه ليس للحركة والتوقف واثبته
اولا بان السكون يكون في الزمان وليس لشيء يكون في الزمان جزء اول فليس للسكون جزء
اول واثبت الصغرى بان الساكن هو الذي يكون قابلا لان يتحرك وليس بمتحرك ولا يكون
شيء قابلا لان يتحرك الا في الزمان فلا يكون قابلا لان يسكن الا في الزمان وثانيا في المتن
الثالث والسبعين من رسم الساكن بان قال الساكن هو الذي يكون على حال واحد
الان وقبل ولا يمكن ان يكون شيء على حال الان وقبل في امر لا منقسم فلا يمكن ان يسكن شيء
في امر لا منقسم وقد تكلم لهذا في المتن الثلثين وههنا استنتج وقال فلا يكون شيء اول
وسببه هو ان كل ما يتحرك ويسكن يتحرك ويسكن في الزمان وليس للزمان اول ولا للعظم
والمتصل ما لان كل واحد من هذه قابل للانقسام الى غير النهاية وبعد هذا ذكر في المتن الثامن
والسبعين مقدمة معينة في رد شكوك النافين للحركة التي سيذكرها في الفصل الاتي
وهي انه اذا تحرك متحرك في زمان اولا وبالذات لا يمكن ان يكون اول بالنسبة الى شيء من هذا
الزمان يعني لا يمكن ان يكون مجموع المتحرك وجميع اجزائه في شيء من ذلك الزمان وبعبارة
اخرى اذا تحرك متحرك في زمان اولا وبالذات لا يمكن ان يكون كله وجميع اجزائه في امر معين
لا ينقسم من هذا الزمان لانه لو كان فيه لكان ساكنا فيه لان السكون هو ان يكون الشيء نفسه
وكل من اجزائه في زمان بعينه فلو كان كل المتحرك كذلك كله وجميع اجزائه في امر معين لا ينقسم
من هذا الزمان لسكنت فيه فكان متحركا وساكنا معا ولان كل زمان قابل للانقسام الى غير النهاية
فلا يمكن ان يعين فيه ان يكون فيه المتحرك نفسه وجميع اجزائه **الفصل التاسع في اختصار المتن**
الخامس والسبعين الى السادس والثمانين المتعلق بذكر الشكوك الرافعة لوجود
الحركة وحلها لما فرغ عن بيان موجودية الحركة وماهيتها وانقسامها شرع ان يدفع الشكوك
الموردة على موجوديتها فيدفع في هذا الفصل شكوك زنون الالاتي تلميذ بارمندس ومباحث

في الفصل الآتي مع زموقرتوس و هراقليطس وقال في المتن الخامس والسبعين ان لزنون
اربعة ادلة على نفي وجود الحركة الاول هو انه لو تحرك شيء لتحرك السهم المرمي عن القوس
لانه يرى انه يتحرك حركة اسرع لكنه لا يتحرك لانه اذا رؤي متحركا يكون في نفسه على حالة واحدة
دائما اعني يكون دائما في انات الزمان المتساوية ولا شيء مما يكون في نفسه على حالة واحدة
دائما اي في انات الزمان المتساوية بمتحرك فلا يتحرك في آن من انات الزمان ~~بمتحرك فلا يتحرك~~
في آن من انات الزمان وكل ما لا يتحرك في آن من اناته لا يتحرك في الزمان لان ما لا يتحرك في جزء
من اجزاء الشيء لا يتحرك في الكل فالسهم لا يتحرك في الزمان فلا يتحرك اصلا واجاب المص
في المتن السادس والسبعين من تعليمه السابق في اخر الفصل السابق بان السهم اذا تحرك ليس
بجميع اجزائه في آن من انات الزمان بل في الزمان القابل للانقسام الى غير النهاية
ولهذا لا يكون ساكنا في آن ما من اناته بل يتحرك في الزمان لان الزمان ليس مركبا من الانات والثاني
مذكور في المتن السابع والسبعين وهو انه لو وجدت الحركة لوجب ان يقطع المتحرك نصف
المسافة اولا ثم تمامها لكنه لا يمكن ان يقطعه لو لم يقطع نصف النصف وهكذا لكن يوجد في المسافة
انصاف غير متناهية لانها تنقسم الى غير النهاية فلا يمكن ان يقطعها لامتناع قطع غير المتناهي
فلا يوجد الحركة واجاب المص بانه قد سبق الجواب عن هذا في المتن السادس عشر من هذا الكتاب
وحاصله ان انصاف المسافة واجزاءها ليست غير متناهية بالفعل حتى لا يمكن ان تقطع بل المسافة
متصل واحد متناه بالفعل غير متناه بالقوة فقط والحركة ايضا كذلك فتقطع تمام المسافة
بها والثالث مذكور في المتن الثامن والسبعين والمسمى باسم آقلس بمد الالف وكسر القاف
وفتح اللام وهو علم رجل يوناني كان اسرع في العدو من سائر اليونانيين سمي دليله به لاخذه
في تسمية الكل باسم الجزء وحاصله انه لو وجدت الحركة في الخارج يلزم انه لا يقدر ان يدرك
آقلس العادي اشد عدو في مسافة متحركا ابطاء الحركة مثلا سلحفاة متحركة في هذه المسافة
تدريجا واللازم بط فكذا الملزوم واثبت الملازمة بانه لتكن المسافة ميلا مقداره ثمانمائة خطوة
وليتحرك فيها آقلس وسلحفاة وليكن زيادة حركة آقلس من حركة السلحفاة عشر درجات
وليبتدا آقلس من اول المسافة ولتتحرك السلحفاة من نصفها فاذا قطع آقلس نصف المسافة
الذي بداء ان تتحرك منه السلحفاة لا اقل اجزاء عشرة من نصفها الثاني واذا قطع هذه العشرة يقطع السلحفاة صح
تقطع عشرة اخرى وهكذا ولما كان المسافة تنقسم الى اجزاء غير متناهية يلزم ان لا يدرك
آقلس السلحفاة في المسافة واجاب المص المذكورة صح بان هذا الدليل ليس بمغاير للدليل السابق بالحقيقة
فما اجيب به عنه فهو جواب عن هذا حاصله ان انصاف المسافة واجزاءها لما لم تكن موجودة بالفعل
فيها بل بالقوة ولما كانت المسافة متناهية بالفعل يمكن بل يقع ان يدرك المتحرك السريع المتحرك
البطيء والدليل الرابع مذكور في المتن الحادي والثمانين والثاني والثمانين يسعى ان يثبت به

به انه لو وجدت الحركة لكان نصف الزمان مساويا ~~للضعف~~ لضعفه مثلا نصف ساعة مساويا للساعة
فمهد اولا مقدمة قائلة بانه اذا قطع متحركان متساويان في الحركة متساويتين يكون زمانا حركتهما مسافتين صح
متساويين ثم اخذ ثلثة مقادير متصلة متساوية في المقدار وعدد الاجزاء وليكن كل منها ذا اربعة
اجزاء متساوية بحيث يكون كل جزء منها شبرا مثلا فيكون كل من الثلثة اربعة اشبار وليكن اولها
مسافة ثابتة لا متحركة مركبة من اربعة الفات وليكن مقداران اخران متحركين متساويين في الحركة
سرعة او بطاء وليكن المقدار الاول منهما اربعة باءات بحيث يكون الباءان اليمينيان الاولان
بازاء الالفين اليساريين بان يكون الباء الاول من اليمين بازاء الالف الثاني من اليسار والثاني
منه بازاء الاول منه وليكن المقدار الثاني منهما اربعة جيمات بحيث يكون الجيم الاخر اليساري
على طرف الالف الاول اليميني وليكن المقدار الباءات والجيمات متساويين في الحركة وليبتدا ان
يتحرك اولا مقدار الجيمات من اول الالف اليميني الى اليسار بحيث اذا وصل في نصف ساعة الى وسط
المسافة يبتدئ ان يتحرك مقدار الباءات من وسطها الى اليمين حال كون مقدار الجيمات متحركة
منه الى اليسار ولما لم يبق ان يقطع مقدار الجيمات الا مقدار الالفين يقطعه في نصف ساعة فيقطع
مجموع مقدار المسافة في تمام ساعة ولما لم يكن لا ان يقطع مقدار الباءات الا مقدار الالفين
يمينيين يقطعه في نصف ساعة فيكون زمان حركته نصف زمان حركة مقدار الجيمات ومع ذلك
يلزم ان يكونا متساويين لانه بدا في الحركة الى اليمين من وسط مسافة الالفات وفراغ مقدار
الجيمات المتحرك الى اليسار واذا قطع مقدار الالفين في نصف ساعة قطع فيه مجموع مقدار الجيمات
ومجموع مقدار الجيمات مساو لمجموع مقدار الالفات فقد قطع في نصف ساعة مقدارا مساويا
لمقدار قطعه الجيمات في ساعة فلزم ان يكون نصف الساعة مساويا لضعفه بمقتضى المقدمة السابقة
القائلة بانه اذا قطع متحركان متساويان في الحركتين مسافتين
متساويتين يكون زمانا حركتهما متساويين واللازم بط فكذا
الملزوم فلا يمكن ان يوجد حركة في الخارج وجميع ما قلنا يمكن ان يلاحظ
من هذا الشكل واجاب المص عن هذه



المغالطة بان المقدمة المذكورة القائلة
بانه اذا قطع متحركان متساويان في الحركة سرعة او بطاء مسافتين صح متساويتين
يكون زمانا حركتهما متساويين انما تصدق اذا قطعا مسافتين
متساويتين ساكنتين ثابتتين واما اذا كان احديها ثابتة
ساكنة والاخرى متحركة فلا تصدق بل تقطع المتحركة اسرع من قطع



الثابتة الساكنة وبين المص هذا في المتن الثاني والثمانين
ثم ذكر في المتن الثالث والثمانين تشكيك بعض القدماء

الرافعين لوجود الحركة بان قال استدل بعضهم على رفعها بانها لو وجدت فليتحرك شيء من اللا ابيض
الى الابيض فهو لا يتحرك اذا كان في مبداء الحركة ولا اذا كان في منتهاها بل هو ساكن فيهما فيلزم
ان يتحرك اذا لم يكن في شيء منهما لكن الحدين المذكورين اي اللا ابيض والابيض متقابلان تقابل
التناقض فيلزم ان يوجد شيء لا يصدق عليه النقيضان اي لا يصدق عليه ابيض ولا ليس
بابيض وهو مستحيل واجاب عنه بان قابل الحركة لا يتحرك اذا كان بتمامه في المبداء او المنتهى بل
اذا كان من جهة في احدهما ومن جهة اخرى في الاخر واذا كان حاله كذلك لا يصدق ان يقال
لا يصدق عليه شيء من النقيضين لانه اذا ابتدأ شيء ان يتبيض يوجد فيه بياض ما لان التبيض
هو التدرج والتزيد في البياض فيصدق عليه انه ابيض من وجه ما ولا يصدق انه ليس بابيض
ثم ذكر في المتن الرابع والثمانين تشكيكهم على رفع الحركة المستديرة وحاصله انه لو وجدت الحركة
المستديرة يلزم ان يوجد جسم واحد بعينه متحركا وساكنا في زمان واحد لانها لو وجدت لتحرك
بها جسم وسكن في زمان حركته لانه يكون بتمامه وبجميع اجزائه في مكان واحد بعينه لانه لم ينتقل
عنه نفسه ولا جزء من اجزائه بل يدور فيه نفسه وجميع اجزائه وكل ما كان كذلك فهو ساكن واللازم
اي كون الجسم الواحد متحركا وساكنا في زمان واحد محال فالملزوم اي وجود الحركة المستديرة محال
واجاب عنه اولا بان ما قولهم لم ينتقل جزء من اجزائه فان الشمس التي هي جزء من الافلاك
المتحركة بالاستدارة تكون تارة في المشرق وتارة في نصف النهار وتارة في المغرب وثانيا
بان الكل ايضا يبدل وضعه وان لم يبدل مكانه الفصل العاشر في اختصار المتن السادس
والثمانين الى اخر الكتاب المتعلق ببيان ان اللاقابل للانقسام لا يتحرك بالذات وان التبدل
والحركة ليس الى غير النهاية يرد في هذا الفصل خطائين اخرين كانا في زمانه مقبولين احدهما
كان لذيموقريطوس والاخر لهراقليطوس فاعلم ان ذيموقريطوس كان يقول ان تكون الاجسام
الطبيعية يحصل من اجتماع الجسيمات الصغيرة الصلبة اللامنقسمة وفسادها من افتراقها كما مر
في الكتاب الاول ويجيء في اول الكون والفساد وهذه الجسيمات اللامنقسمة لما وجب ان تجتمع
وتفترق عنده كان حركتها حركة مكانية بالذات واجبة عنده والمصنف اراد ان يرد عليه ويبطل
حركتها بالذات فادعى في المتن السادس والثمانين ان اللامنقسم كما من حيث انه لا منقسم كما
يمتنع ان يتحرك بالذات بل يتحرك بالعرض واثبت تحركه بالعرض بحركات النقاط اللامنقسمة تبعا
لحركات الاجسام الطبيعية بالذات واثبت امتناع تحركه بالذات بوجوه ثلثة اما اولا فبان قال
في المتن السابع والثمانين لو امكن ان يتحرك اللامنقسم حركة مكانية او غير مكانية بالذات لتحرك
من حد الى حد فكان يجب ان يوجد زمان تقع حركته بالذات فيه فهذا الزمان اما ان يكون كله في
المبداء او في المنتهى او في المبداء من جهة وفي المنتهى من اخرى فان كان كله في هذا الزمان في المبداء
فلا يكون متحركا لانه اذا كان شيء في المبداء لا يكون متحركا بل ساكنا وكذلك ان كان كله فيه في المنتهى

في المنتهى وان كان في المبداء من جهة وفي المنتهى من اخرى يلزم ان يكون اللامنقسم منقسما لان الكون
من جهة في المبداء ومن اخرى في المنتهى خاصة المنقسم واللازم بط بديهة فكذا الملزوم ولا يمكن ان يقال
ان هذا اللامنقسم يكون في آن لا منقسم من الزمان ثم في غيره وهكذا بعده الى ان يتم الحركة لانه ح
يلزم تركب الزمان من الانات اللامنقسمة وتركب خط الحركة من الاجزاء اللامنقسمة واللازم
بط فكذا الملزوم ويقول المترجم الفقير ان لذيموقريطوس ان يختار الشق الثالث ويقول ان اردتم
بقولكم يلزم ان يكون اللامنقسم منقسما يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام خارجا وعقلا قابلا للانقسام
فيهما فالجسم الصغير الصلب الذي قلت انه متحرك بالذات ليس بلاقابل للانقسام عقلا بل خارجا
فقط بل هو عندي جسم مشكل محدود بحدود واحد او حدود وقابل للانقسام عقلا الى غير النهاية لا خارجا
لغاية صغره وكمال صلابته غير قابل للكون والفساد حتى يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
فاذا تحرك بالذات يكون من جهة الخلف مثلا في المبداء ومن جهة القدام مثلا في المنتهى فلا يلزم ان يكون
اللاقابل للانقسام في الخارج قابلا له والعقل قابلا للانقسام فيهما والباطل هو هذا بل انما يلزم
ان يكون اللاقابل للانقسام في الخارج قابلا له في العقل وهذا اللازم ليس بباطل وان اردتم به
انه يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام عقلا قابلا له عقلا وهو محال قلت لا يلزم هذا بل انما يلزم ان
يكون اللاقابل للانقسام في الخارج قابلا للانقسام عقلا وهو ليس بمحال وان اردتم انه يلزم ان
يكون اللامنقسم في الخارج قابلا للانقسام فيه فالملازمة مردودة فانه لما كان ذا الكم والامتداد
يمكن ان يكون من جهة في المبداء ومن جهة اخرى في المنتهى ولما كان صغيرا وصلبا جدا لا يمكن ان يكون
قابلا للانقسام في الخارج بان يقطع او يكسر بالفعل فيه وكونه من جهة كذا ومن اخرى لا يستلزم كونه
قابلا للانقسام فيه بهذا المعنى واما ثانيا فبان قال في المتن التاسع والثمانين ان كل ما يتحرك
على مسافة يقطع اولا امتدادا واقل منه او مساويا له قبل ان يقطع ازيد منهما وكل المسافة
فلو تحرك اللاقابل للانقسام حركة مكانية لا يمكن ان يقطع اولا امتدادا اقل منه لانه لا يمكن ان
يكون شيء اقل من اللاقابل للانقسام فقبل ان يقطع جزءا من المسافة يجب ان يقطع شيئا مساويا
له وهو النقطة اللامنقسمة ثم غيرها فيمتنع ان يقطع المسافة بالحركة المكانية لان نقاط المسافة
غير متناهية ولانه ح تكون المسافة اي الخط الذي يتحرك عليه الجسيم اللامنقسم مركبا من النقاط
وهو بط كما مر ويقول المترجم ان لذيموقريطوس ان يقول ان الجسيم اللامنقسم اذا تحرك فقبل
ان يقطع جزءا قابلا للانقسام في الخارج من المسافة يقطع شيئا مساويا له في الكم والامتداد
اي جسيما ذا الكم وشكل مثله لا منقسما في الخارج فقط لا نقطة لا منقسمة اصلا لان المسافة عنده
مركبة من الجسيمات الصغيرة الصلبة لا من النقاط واما ثالثا فبما قال في المتن التسعين بعد ان مهد
ان كل ما يتحرك يتحرك في الزمان ولا يتحرك شيء في آن اللامنقسم وان الزمان قابل للانقسام
الى القوابل للانقسام دائما وان الحركة والزمان والمسافة التي تقع عليها الحركة قابلة للانقسام

على المستوية الى غير النهاية على المستوية عليها بأسرها كلها فيما مرّ من انه لو تحرك نقطة لا منقسمة لوجب ان تقطع اوّلا مسافة مساوية لها يعني نقطة فهذا القطع ان كان حركة فيكون في الزمان والزمان الذي يكون فيه هذه الحركة قابل للانقسام الى غير النهاية فيمكن ان ينقسم الى جزء اصغر ثم الى اصغر الى غير النهاية فيمكن ان ينقسم هذه الحركة ايضا الى جزء اقل ثم اقل فيمكن ان ينقسم المسافة التي وقعت عليها الحركة وهو صح لان المسافة التي وقعت عليها الحركة امر لا قابل للانقسام وكذلك يكون الحركة وايضا لو كان كذلك لوجد زمانا اقل من الزمان الذي وقع فيه الحركة المذكورة لانه جزء واحد من هذا الزمان اقل من كل الزمان الذي صار فيه الحركة ولما كانت هذه كلها باطلة ثبت انه لا يمكن ان يتحرك بالذات الجسم اللامنقسم ويقول المترجم ان ذيمقراطيس لا يسلّم كون الزمان والحركة والمسافة التي تقع عليها الحركة قابلة للانقسام الى غير النهاية بل يقول هي وكل جسم مركب ينتهي انقسامها الى اجسام صغار صلبة لا منقسمة والزمان والحركة ينتهي انقسامها الى ما يساوي الاجسام اللامنقسمة ولا يذهب انقسامها الى غير النهاية لان الزمان والحركة والمسافة التي تقع عليها الحركة متطابقة وبيانه المار في كتبه ليس ببرهاني فلا يسلمه وليس الجسم الصغير اللامنقسم لا قابلية للانقسام كالنقطة عنده حتى يصح ان يقال في مقابلته نقطة لا منقسمة لوجب الخ بل كان يجب ان يقول لو تحرك الجسم اللامنقسم لوجب ان يقطع اولا مسافة مساوية له يعني جسما لا منقسما الى اخر الدليل ولو [illegible] قال كذلك كان له ان يقول ان الزمان الذي يكون فيه هذه الحركة ليس بقابل للانقسام الى غير النهاية بل هو والجسم المتحرك لا قابل للانقسام في الخارج فلا يمكن ان ينقسم في الخارج الى جزء اصغر منه فضلا عن ان يمكن ان ينقسم الى اصغر الى غير النهاية فلا يمكن ان ينقسم فيه هذه الحركة الى جزء اقل منه فلا يمكن ان تنقسم المسافة التي وقعت عليها الحركة فلا يلزم المحال فلا يكون ما ذكره في هذا الفصل دافعا لما ذكره ذيمقراطيس من حركة الجسيمات اللامنقسمة حركة مكانية وبعد ما ردّ قول ذيمقراطيس شرع في المتن الحادي والتسعين ان يردّ [illegible] هراقليطس القائل بان جميع الاجسام تكون في حركة دائما ولهذا تكون في حركة لا متناهية فبيّن اولا في المتن المذكور انه لا يكون تبدل وحركة واحدة من الانواع الخمسة لا متناهيا ثم يتكلم في المتن الثاني والتسعين للحركة المكانية فادعى اولا انه ليس حركة واحدة من الحركات التي تكون بين الضدين او النقيضين غير متناه يعني ليس استحالة واحدة ولا نمو ولا ذبول كائنة بين بين الضدين كالتبدل من البياض الى السواد ومن المقدار الصغير الى الكبير ومن الكبير الى الصغير ولا كون ولا فساد كائنان بين النقيضين اي الوجود والعدم غير متناه وانما قيد الحركة بالواحدة لان حركات الافلاك عنده غير متناهية بالتعاقب لا واحدة منها واستدل على ما ادعى بان كل تبدل وحركة واحد شخصي يكون من شيء الى اخر ولا شيء مما يكون من شيء الى شيء اخر غير متناه فلا شيء من التبدل والحركة الواحد الشخصي غير متناه وبيّن الصغرى بقوله لان كل تبدل يكون

من شيء الى شيء ولو تمّ هذا بان قال لان التكون يكون من اللاوجود الى الوجود والفساد من الوجود الى اللاوجود فيكون لهما نهايتان متناقضان وكذلك يكون للاستحالة نهايتان متضادان كالبياض والسواد مثلا وكذلك الحال في النمو فانه حركة من اللاكامل الى الكامل على مقتضى الطبع

وكذا في الذبول فانه حركة من الكامل الى اللاكامل صح

فكل تبدل وحركة واقع بين الضدين او النقيضين متناه وقال في المتن الثالث والتسعين انا لا نقدر ان نثبت التناهي في كل حركة مكانية بدليل مأخوذ من تضاد حديها وتناقضهما لانه ليس كل تبدل مكاني بين الضدين او النقيضين لانه وان كانت حركات الاجسام الثقيلة والخفيفة بين الضدين ~~او النقيضين~~ لكن الحركات القسرية والارادية لا تحدد على الاطلاق بالحدود المعينة بل بقوة المحرك القاسر الذي لا يقدر ان يحرك ابعد مما حرك وبقصد المحرك المريد الذي لا يريد ان يحرك ابعد مما حرك وكذلك الحركة الدورية على الاطلاق لا يكون بين الضدين او النقيضين كما بيّنه في الفصل الثالث من اول الافلاك ولما لم يقدر ان يثبته به اثبته بدليل آخر مأخوذ من المسافة التي تقع عليها الحركة بان قال لو كانت الحركة المكانية غير متناه بالنظر الى المسافة لما امكن ان يكون قابل الحركة متحركا بالفعل بالتمام في وقت ما وكلما لا يمكن ان يكون قابل الحركة متحركا بالفعل بالتمام في وقت لا يمكن ان يحصل فلو كانت الحركة المكانية غير متناه بالنظر الى المسافة لا يمكن ان يحصل اما الصغرى فظاهرة من انه لو امكن تحركه بالفعل بالتمام لما كانت الحركة غير متناهية واما الكبرى فلان ما لا يمكن ان يفعل ويحصل بالفعل تماما في وقت ما لا يمكن ان يفعل ويحصل على ما يدل عليه الاستقراء لانه لو امتنع ان يكون شيء منقسما بالفعل تماما او امتنع ان يكون بالفعل تماما امتنع ان ينقسم تماما او ان يكون بالفعل تماما وسبب هذا ان المنتهي غاية لاجلها تفعل الحركة والطبيعة لا تفعل عند انتفاء الغاية والكلام المذكور في الفصل الرابع من ثاني الفلسفة الاولى ايضا حيث قال ان ما لا يمكن ان يفعل تماما

ذكره [illegible]

لا يمكن ان يحصل انتهى وهكذا في الحركة المكانية لانه لو امتنع ان تقطع المسافة تماما تمتنع ايضا ان يقع فيها الحركة الى غير النهاية ثم بيّن في المتن الاخير امكان وجود التبدل والحركة الغير المتناهي بطريق التعاقب وقال لا مانع من ان يمكن ان يدوم التبدل والحركة بحيث يكون بعد الحركة المكانية حركة في الكيف وبعد الحركة في الكيف التكون وبعد التكون الحركة في الكم وبعدها الحركة في الكيف وهكذا بالدور الدائم اذا كان الزمان غير متناه لكن هذه الحركات لا تكون واحدة بالعدد بل متغايرة لان الحاصل من الكثير ليس بواحد ولا يمكن ان يكون حركة من الحركات واحدة بالعدد وغير متناه وموجود في الزمان الا متناهي الا الحركة المستديرة تمّ

اختصار الكتاب السادس بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين

والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله

وصحبه اجمعين

م

اجمال الكتاب السابع من السماع الطبيعي

بسم الله الرحمن الرحيم لما كان هذا الكتاب كالمقدمة للكتاب الثامن ناسب ان نختصر غاية الاختصار ما ذكره المص فيه مفصلا الكفاية المختصر فنقول يذكر في الفصل الاول ان كل متحرك فمتحرك بغيره اذ هو ان كان متحركا بذاته احدها كل يتحرك بحركة الآخر والاخرى المتحركات والمحركات المرتبة لا تكون غير متناهية ومنه يحصل انه يجب ان تنتهي الى محرك واحد لا متحرك اصلا و هذه كلها بينها المص في الكتاب الثامن ويبين في الفصل الثاني ان المحرك والفاعل يجب ان يكون مع المتحرك المنفعل ويثبته باستقراء اجناس الحركات والانفعال وان كل فاعل محرك يفعل ويحرك بالمس والتماس الا الاشياء التي تكون سطوحها معا ويفتش في الفصل الثالث الى اي نوع من انواع الكيف يكون حركة الاستحالة ويعين انها تكون في النوع الثالث فقط من انواع الاربعة وهو الانفعال والانفعالي ويتكلم في الفصل الرابع اي حركات تقع النسبة بينها بالسرعة والبطوء ويعين ان حركات نوع واحد فقط تنسب بعضها الى البعض حقيقة لان النسبة الحقيقية انما تكون في افراد النوع السافل لا في افراد الجنس من حيث انها افراد الجنس ولا بين الاشياء المدلولة بلفظ واحد اما بالاشتراك اللفظي وبالمجاز وقال في الفصل الخامس كل حركة تتوقف على اربعة اشياء وهي ذات المحرك وذات المتحرك والزمان الذي تقع فيه الحركة والمسافة التي تقع عليها الحركة ثم يبين وجوها جزئية بها يمكن وينبغي ان تنسب الحركات بعضها الى البعض وههنا تم اجمال الكتاب السابع بعناية المعين الفياض والحمد لله على الاختتام

والصلوة والسلام على محمد واله الكرام

اختصار القسم الاول من الكتاب الثامن من السماع الطبيعي

بسم الله الرحمن الرحيم وفيه فصول **الفصل الاول في قدم الحركة** قال الشارح كان عادة الحكماء السابقين ان يعلموا هذا الكتاب في تمام سنة ولما لم يساعدني الوقت ان اشرحه مفصلا تركناه الى ان يساعدني الزمان ولكن لما كان قسمه الاول مشتملا على بيان قدم الحركة والعالم وكان هذا مخالفا للشرايع الآلهية اردت اختصاره وذكر ما يرد عليه وبيان الحق في هذه المسئلة فاقول قال المص في المتن الاول منه هل كانت الحركة محدثة بعد ان لم تكن اولا وهل تفسد بعد ما كانت بحيث لا يتحرك شيء ما اصلا اوليست بمحدثة ولا فاسدة بل كانت دائما وتكون بعد دائما وبعد ما ذكر بعض اشياء متعلقة بهذا المبحث في متون ثلثة مهد في المتن الرابع مقدمة قائلة بان كل حركة بالمعنى الاعم الشامل عندهم للتحريك والتحرك تتوقف على قابل الحركة والمحرك واثبتها بان الحركة فعل عرضي قائم بقابل الحركة كما بين في الكتاب الثالث السابق وكل فعل لا سيما عرضي قائم لشيء يتوقف على ذلك الشيء فالحركة تتوقف على قابل الحركة وايضا انها فعل في تحريك المحرك فيتوقف على المحرك وهذه المقدمة

فاعلم

المقدمة نظرية ايضا من الاستقراء لانه يجب ان يوجد قابل الحركة الاحتراق اي الخشبة مثلا والمحرق اي النار اولا حتى يوجد الاحراق والاحتراق وكذا يجب ان يوجد الانسان القادر للمشي اولا ثم يوجد المشي **اختصار المتن الخامس الى العاشر المتعلق ببيان قدم الحركة** رتب من المقدمة المذكورة في متون ثلثة دليلا على قدم الحركة بان قال الحركة اما كانت موجودة في الازل بحيث لم تكن بعد ان لم تكن اولا بل صارت بعد ان لم تكن اولا فان كانت موجودة في الازل وجدنا ما طلبنا وان لم تكن موجودة في الازل بل صارت بعد ان لم تكن اصلا فنقول هذه الحركة التي يقول الخصم انها حدثت بعد ان لم تكن اولا حركة وكل حركة تتوقف على قابل الحركة والمحرك كما مر فهذه الحركة تتوقف على قابل الحركة والمحرك فح نقول لا يخلو اما ان يكون هذان اي قابل الحركة والمحرك محدثين اولا بل كانا قديمين موجودين دائما وكانا قابل الحركة بلا حركة ومع سكون لا متناه والمحرك بلا تحريك وعمل اصلا ثم بدا وهذا بعد مضي دهر غير متناه ان يحرك ذاك وذاك ان يتحرك بتحريكه لكن كل منهما محال فلا يمكن ان توجد حركة اولى لم يكن قبلها اخرى فتكون قديمة واثبت في المتن السادس استحالة كونهما محدثين بانه لو كان كل منهما محدثا لكان محدثا بتبدل وحركة اخرى لان الحدوث والتكون اللذين يحدثان ويكونان به تبدل فيستدعي حركة حقيقية متقدمة عليه فقبل الحركة التي قلت انها اول الحركات يكون تبدل وحركة اخرى ثم نقيم الدليل المذكور عليه لانه يجب ان يتقدم عليها ايضا قابل الحركة والمحرك وهما يحدثان ايضا بتبدل وحركة آخر وهكذا الى غير النهاية فمن هذا الوجه اي من حدوث المتحرك والمحرك لا يمكن ان يكون للحركة ابتداء بل ان يكون موجودا دائما واثبت عدم امكان كون كل منهما قديما مع كون الحركة الاولى حادثا بعد ان لم تكن بانه لو قلت انهما اي قابل الحركة والمحرك لم يكونا محدثين بل كانا موجودين دائما ولم تكن الحركة موجودة معهما بل بعد دهر غير متناه فهذا اي كون الشيء الطبيعي قابلا للحركة والقابل بالذات للتحرك موجودا دائما في الازل وان لم يكن فيهما حركة وفعل اصلا ثم ان بدا المحرك ان يحرك وقابل الحركة ان يتحرك غير معقول بالبديهة ولا يجوزه من له ادنى روية لانه لما كان قدرة المحرك تامة كاملة ولم يحركه في الازل بعد مضي دهر غير متناه يلزم ان يكون معطلا في دهر غير متناه وهو باطل وايضا لما لم يحركه في الازل وكان تحريكه في جميع الاوقات الازلية ممكنا فتحريكه في وقت معين كذا دون قبل ولا بعد ترجيح بلا مرجح وهو باطل ولو فتشنا تفتيشا دقيقا يلزم على هذا التقدير يعني يلزم على هذا التقدير ما لزم على التقدير الاول يعني يلزم ان يكون قبل الحركة الحادثة التي كان يقول الخصم انها اول الحركات تبدل وحركة اخرى وقبل هذا اخرى ثم وثم الى غير النهاية فلا يمكن ان يكون للحركة ابتداء ولانه لو كان قابل الحركة والمحرك قديمين ولم تكن الحركة موجودة معهما بل ابتداء ان يحرك المحرك ويتحرك بتحريكه قابل الحركة بعد مضي دهر غير متناه لوجب ان يكون هذا لسبب موقع لسكونه مانع لوجود الحركة فيه اما من قبل المحرك او قابل الحركة وكان حركته موقوفا على رفعه لكن رفعه لا يمكن ان يكون الا بالحركة فقبل الحركة التي قال

ثم قال المص

الخصم انها اول جميع الحركات حركة وقبل بعد اخرى ثم وثم الى غير النهاية فلا يمكن ان يكون للحركة ابتداء
والى هذا اشار المص بقوله لانه كان سبب للسكون لان السكون عدم الحركة يعني ان السكون عدم الحركة
وعدم الملكة لا يلحق قابل الملكة الا بسبب كما ان عدم بصر شخص قابل للبصر انما يكون بسبب مانع لوجود لاجل حرم
البصر فيه فسكون قابل الحركة الذي هو عدم الحركة انما كان لسبب موقع اياه مانع لوجود الحركة فيه
اما من قبل المحرك او قابل الحركة فهذا السبب لا يخلو اما ان يكون باقيا دائما ولا فان كان الاول
يكون السكون ايضا باقيا لدوام المسبب بدوام السبب وان كان الثاني فلا يمكن ان لا يبقى الا بتبدل ما
وحركة ما فقبل التبدل والحركة الذي كان يقول الخصم انه اول التبدلات والحركات تبدل وحركة اخرى بها ارتفع
سبب الحركة ولما كان لسائل ان يقول ان ارتفاع سبب السكون المانع لوجود الحركة هو اول الحركات
اجاب عنه المص بان من يقول كذلك يبدل فرضه في تعليل الحركة الاولى وبان الدليل المذكور يقام
على تلك الحركة ورفع مانعها ولما كان يقول انا قساغوراس ان العقل العالي اي الباري تعالى كان
ساكنا اى بلا ايجاد شيء بالفعل بلا سبب لسكونه مانع لحركته وايجاده ثم لما اختار الايجاد اخرج واوجد
وصور من الخليط الذي كانت جميع الاشياء ثابتة مختلطة فيه هذا العالم كان له ان يمنع ايضا ان يرد
الملازمة القائلة بانه لو كان قابل الحركة والمحرك قديمين ولم تكن الحركة معهما بل ابتداء ان تحرك موجودة صح
المحرك ويتحرك بتحريكه قابل الحركة لوجب ان يكون هذا لسبب موقع لسكونه مانع لوجود الحركة
الحركة فيه انما تصدق اذا كان المحرك والفاعل طبيعيا يفعل بضرورة الطبع ولا تصدق اذا كان
فاعلا مختارا يفعل بارادته فانه لا يطلب العلة دون تركه وفي هذا الوقت دون قبل او بعد علة
سوى ارادته الذاتية اراد المص ان يبطل هذا حتى يبقى دليله صحيحا سالما فلهذا وضع في المتن
الثامن مقدمة واثبتها ورتب منها دليلا في المتن التاسع فقسم في المتن الثامن المحركات والفواعل
الى ان بعضها تفعل وتحرك طبعا وهي التي تفعل بالذات امرا واحدا فقط من النقيضين كان
النار تسخن فقط بالذات ولا تبرد اصلا وبعضها تفعل وتحرك بالاختيار وهي تقدر بالذات
ان تفعل كلا من النقيضين كان الطبيب يقدر ان يسخن او يبرد جسم الانسان وكذلك كل انسان
يقدر ان يفعل هذا الشيء وان لا يفعله وان يفعل احد النقيضين او الاخر على مقتضى ارادته ثم
ذكر حال الاشتراك بين كل قابل الحركة والفعل وبين كل محرك وفاعل طبيعيا كان او مختارا فقال
لا يكفي لحصول الحركة والفعل بالفعل ان يكون المحرك الفاعل وقابل الحركة والفعل قابلين
باي وجه كان للتحريك والحركة بل يجب ان يكونا متناسبين متقاربين ومستعدين استعدادا
قريبا غاية القرب لان يحرك احدهما ويتحرك الاخر واذا كانا كذلك يحصل المعلول اى الفعل
والحركة بلا تأخير واستدل في المتن التاسع من هذه المقدمة بانه لا يكفي لحصول الحركة والفعل
بالفعل ان يكون المحرك الفاعل وقابل الحركة والفعل قابلين باي وجه كان للحركة ومستعدين
استعدادا بعيدا لها بل يجب ان يكونا متناسبين بوجه قريب ومستعدين استعدادا قريبا لان

لان يحرك احدهما ويتحرك الاخر واذا كانا كذلك يحصل الحركة والفعل بالفعل بلا تأخير لكن لم تكن
الحركة والفعل على الرأي المخالف لرأينا دائمة فلم يكن اقابل الحركة وقابلها متناسبين متقاربين
مستعدين استعدادا قريبا بل كانا محركا ومتحركا بالقوة البعيدة ومستعدين باستعداد بعيد
من التحريك والتحرك فلان يصير مستعدين استعدادا اقرب من الحركة والفعل يعني لان يحرك
احدهما بالفعل يجب ان يتبدل ويتحرك كلاهما او واحد منهما لان بين المحرك وقابل الحركة التي
قال الخصم انها حادثة واول الحركات حدثت نسبة لم تكن اولا وكلما حدثت بين شيئين نسبة لم تكن
اولا يجب اما ان يتبدل ويتحرك كل منهما او احدهما او لا فيجب ان يتبدل ويتحرك اما كل منهما
اى كل من المحرك وقابل الحركة او احد منهما قبل هذه الحركة التي وضعت اول الحركات يتبدل وحركة
فكان قبل الحركة صح
اخرى **اختصار المتن العاشر الى الرابع عشر المتعلق باثبات دوام الحركة بدوام الزمان واثبات
ابديتها** اثبت الى هنا دوام الحركة بادلة مأخوذة من طبيعتها وحال المحرك وقابل الحركة ويثبته
من المتن العاشر بدليل اخر مأخوذ من خاصتها اى الزمان بان قال ان كان الزمان دائما تكون الحركة
ايضا دائمة لكن الزمان دائم فالحركة دائمة واثبت الملازمة بان الزمان عدد حركة المتحرك الاول
فلا يمكن ان يوجد الزمان ولا توجد الحركة واثبت المقدمة الاستثنائية اولا في المتن العاشر بان
جميع اقسام الزمان اى المتقدم والمتأخر دائمة وكل ما يكون جميع اقسامه دائما دائم فالزمان دائم
ولما كانت الكبرى ظاهرة اورد المص بطريق الاستفهام قال كيف يوجد المتقدم والمتأخر اذا
لم يوجد الزمان وكيف يوجد الزمان اذا لم توجد الحركة وكأنه قال لا يمكن ان يوجد المتقدم والمتأخر
اللذين هما قسما الزمان اذا لم توجد الحركة او بالعكس ووضع الصغرى وهي ان المتقدم والمتأخر
دائمان كانها مسلمة عند الخصماء فانهم لما قالوا ان الحركة ابتدأت ان توجد في زمان فكانهم قالوا
لم تكن اولا ولما قالوا انها تنقضي في زمان فكانهم قالوا لا يوجد الحركة بعد فعلى قولهم هذا يكون
المتقدم والمتأخر دائمين واثبتها ثانيا من اتفاق الحكماء المتقدمين بان قال انهم كلهم سوى افلاطون
يرون ان يكون متفقين في الزمان لانهم يقولون انه ليس بحادث وافلاطون فقط يجعله حادثا
يعني وان زعم افلاطون ان الزمان ليس بقديم لكن سائر الحكماء سواه ذهبوا الى قدمه قال لا سيما
ذمو قريطوس الرجل الكامل الذي ليس ادنى من افلاطون فانه قال لا يمكن ان يكون الجميع محدثا
فان الزمان غير محدث وثالثا في المتن الحادي عشر بعد ان مهد اولا مقدمة مذكورة في الكتاب
الرابع قائلة بانه لا يمكن ان يكون زمان بلا آن بان كل آن متوسط بين زمانين لانه واصل بينها
جزئي الزمان لانه نهاية الزمان الماضي وبداية المستقبل فلو لم يكن الزمان قديما بل حادث
في وقت ما لزم ان يوجد آن ليس متوسطا بين زمانين ولا واصلا بينهما واللازم بط لانك
قد عرفت انه متوسط بينهما وواصل بينهما فكذا الملزوم اى عدم كون الزمان قديما وكونه محدثا
في وقت ما فلزم ان يكون قديما بحيث اى آن يفرض يكون قبله زمان غير متناه فلما كان الزمان

قديما كانت الحركة قديمة لان الزمان حال من احوال الحركة ثم يجري في المتن الثاني عشر والحادي عشر
الدليل المسرود على قدم الحركة على ابديتها وعدم انقضائها ابدا فانه كما انه لو لم تكن الحركة قديمة
كان يجب ان يكون حركة اقدم من الحركة التي كان يقول الخصم انه اول سائر الحركات كذلك لو لم تكن
ابدية يجب ان يكون حركة موخرة من الحركة التي كان يقول الخصم انها موخرة من سائر الحركات والى هذا
اشار بقوله والسبب واحد لكون الحركة لا فاسدة لانه كما يقع في الحركات المتقدمة تبدل وحركة ما
اقدم من الاول كذلك يقع ههنا اي في الحركات المتاخرة تبدل وحركة ما موخرة من الحركة الموخرة
وبني هذا الدليل على مقدمة قائلة بان بعد كل حركة سيما المكانية يبقى المحرك والمتحرك وهذه
المقدمة معلومة بالحس ثم قال اما ان يبقى المحرك وقابل الحركة بعد فراغهما عن التحريك والتحرك
بالفعل قابلين للفساد ومع القوة لان يفعلا بها بعد واما ان يبقيا قابلين للفساد وعلى كلا
التقديرين يلزم ان يكون بعد الحركة المفروضة اخيرة حركة اخرى موخرة عنها اما على التقدير
الاول فلانه لا ينعدم فعل شيء وقوته معا فلو انقضى تحريك المحرك بالفعل وحركة المتحرك
كذلك وبقي بعدهما قوة التحريك وقوة التحرك الذاتيتين فيهما لان يحرك المحرك ويتحرك قابل
الحركة حتى يحصل حركة جديدة فيبقى بعد الحركة المفروضة موخرة عن جميع الحركات المحرك مع قوة
التحريك الذاتية وقابل الحركة مع قوة التحرك والحركة الذاتية ايضا ولما كان كل قوة تخرج الى الفعل
وتخرج اليه بالحركة فتخرج بعد بحركة ما الى فعل التحريك فيكون بعد الحركة المفروضة موخرة عن جميع
الحركات حركة موخرة عنها واما على التقدير الثاني فلان قابل الحركة لو بقي قابل الفساد فيفسد
في وقت ما لان كل قابل الفساد تفسد البتة في وقت ما والفساد يكون بالحركة فيكون بعد الحركة
موخرة عن جميع الحركات حركة موخرة عنه وايضا ان فسد قابل الحركة فيفسده مفسد بحركة ما فيفسد
هذا المفسد مفسد آخر بحركة ما اخرى فهذه الحركة متاخرة عن الحركة المتاخرة عن الحركة المفروضة
متاخرة عن جميع الحركات واعلم انه لم يذكر المحرك ههنا لان المراد منه هو الواجب تع وهو ليس بقابل
للفساد اصلا وعلم مما ذكر الى ههنا انه لا يمكن ان يكون الحركة محدثة في وقت ما منقضية في وقت
اخر بل هي موجودة ازلا وابدا ومقابل هذا باطل **اختصار المتن الرابع عشر والخامس عشر
المتعلق باثبات دوام وابطال اراء الخصماء** اعلم ان الدعوى يمكن ان يثبت بتثبيت اوجه بالدليل
المثبت له بالاستقامة وبابطال الرأي المخالف وبابطال مبنى الرأي المخالف لها وهذان
لا يثبتان الا بالاستقامة فلما اثبت المص دعواه اي دوام الحركة ازلا وابدا شرع ان يثبتها
في هذين المتنين بالوجه الثاني وسيثبتها في الفصل الاتي بالوجه الثالث وفعل في هذين المتنين
امور الكثيرة لكني اقسمها الى اربعة اجزاء ليفهما كمال الانفهام ينقل في الاول رأي انبذوقلس
وانا قساغورس ويبطل في الثاني رأي انا قساغورس ويقول في الثالث ان رأي انبذوقلس
اقرب من رأي انا قساغورس ويصحح في الرابع قول فموقريطوس فيقول وكذلك ما قال

قال انبذوقلس باطل وهو ان العالم يتكون ويفسد مرارا متعاقبة من العناصر الاربعة بحكمي العداوة
والمحبة وتكونه وفساده كانا في الماضي وسيكونان في المستقبل مرات غير متناهية واذا سالوه لم كان
كذلك ما كان يجيبهم الا بان قال هكذا كان مقتضى الطبع ووضع هذا اي كون العالم متكونا وفاسدا
مرات متعاقبة غير متناهية باقتضاء طبيعة العالم مبدا واول الحكمة وكذلك رأي انا قساغورس
الواضع مبدا واحدا رأي باطل وحكم بلا دليل وهو كان يزعم ان جميع الموجودات كانت مختلطة
ساكنة وثابتة في الخليط ثم فرقها العقل الاعلى وصور منها العالم لكن اذا سالوه لم فرقها وصور العالم
منها في وقت كذا لا قبل ولا بعد كان لم يجب بجواب صحيح لانه وان وضع العقل الاعلى علة فاعلية
لتفرقتها لكنه قد كان يغفل وينساه ويقول ان علة ابتداء وجود العالم في وقت طبيعته المقتضية
له ومن ثمة ذكره المص ههنا وفي المتن الخامس والسبعين في ثامن الثمانية مع انبذوقلس
ثم رد في الجزء الثاني رأي انا قساغورس بوجهين اما اولا فلان كون العقل والاشياء
الموجودة في الخليط ساكنة في زمان غير متناه ثم ان يقع ابتداء وان توجد الحركة ويكون التحريك و
التحرك في زمان غير متناه امران بلا ترتيب ولا شيء من الاشياء التي يكون بالطبع وعلى مقتضى
الطبع بلا ترتيب فهذان الامران ليسا بالطبع وعلى مقتضى الطبع فتعليق انا قساغورس ابتداء
وجود الحركة اليه باطل واثبت الكبرى بان الطبيعة علة ترتيب الاشياء الطبيعية وكلما وجدت
العلة يوجد معلولها فاذا وجدت الطبيعة يوجد الترتيب وبالعكس اذ لم يوجد الترتيب لا توجد
الطبيعة فلا يوجد مقتضاها واثبت الصغرى بان الترتيب نسبة بعض الاشياء الى البعض بالتقدم
والتاخر ولا نسبة بين غير المتناهيين فلا ترتيب بين الامرين المذكورين واما ثانيا فلان العقل
والاشياء الموجودة في الخليط ليسا على نمط واحد بل بعد كونهما ساكنين في زمان غير متناه
بدا العقل ان يحركها الى غير النهاية وان تتحرك هي الى غير النهاية وهذا اختلاف ليس له علة مناسبة
وكل ما يكون بالطبع وعلى مقتضاه اما يكون على نمط واحد دائما وان وقع الاختلاف يكون لعلة طبيعية
مناسبة فكون العقل والاشياء الموجودة في الخليط ساكنين في زمان غير متناه ثم بدأه تحريكها و
تحركها الى غير النهاية لا يكونان بالطبع وعلى مقتضاه فنسبة انا قساغورس هذا الاختلاف الى الطبع
ومقتضاه كذب مخالف للطبع ومقتضاه وصغرى هذا الدليل مسلمة عند انا قساغورس
ونور المص الشق الاول من الكبرى بمثال النار فانها تفعل افعالها على نمط واحد دائما فانها
تحرق دائما وتتحرك الى الفوق دائما ولم يتبين شقها الثاني لكنه يريد ظاهر الاثر ازمنة السنة
مثلا لا تكون على نمط واحد لانه لا يكون الشتاء شديد البرد دائما ولا الصيف شديد الحر دائما
لكن لهذا الاختلاف سبب طبيعي كقرب الشمس وبعدها من الارض كما قال في الفصل الاخير من ثاني
الكون والفساد وعد في الجزء الثالث رأي انبذوقلس اولى من رأي انا قساغورس لم يراعي
الترتيب بين ابتداء وجود الحركة وانتهائها بخلاف انبذوقلس فانه راعى ترتيبا ما بينهما لانه

بسبب ان انا قساغورس صح

كان يقول انّ الاجسام تتحرك فى زمان متناه وتسكن فى زمان متناه مساو لزمان حركتها ثم تتحرك
ثم تسكن كذلك وهلم جرّا الى غير النهاية غير ان يكون رأيه اقرب الى مقتضى الطبع من رأى انا قساغوراس
ثم تردّد ايضا بان انبذقلس مبتدع رأيا يجب عليه ان يأتى بدليل دالّ عليه امّا باستقراء الجزئيات
المعلومة بالحسّ او بايراد برهان عليه والّا يكون رأيه رديا غير مسموع فانبذقلس يجب عليه ان يأتى
بدليل دالّ رأيه لكنه لم يأت بدليل يدلّ على سببية سكون الاشياء وحكومة المحبة بجمعها فى زمان كذا
وعلى سببية حركتها وحكومة العداوة بتفريقها فى زمان ما ولزمان سكونها وجمعها بحفظ النسبة
والترتيب وليس سكونها واجتماعها مرارا غير متناهية وحركتها وافتراقها كذلك بحيث يكون زمانا
السكون والحركة فى كل مرة متساويين من اقتضاء الطبع فرأيه رديّ غير مسموع امّا انه لم يأت بدليل
دالّ على رأيه فمسلّم عند الكل لانه لم يذكر ولم ينقل عنه دليل وامّا انه ليس سكونها واجتماعها وحركتها
وافتراقها فى ازمنة متساوية من اقتضاء الطبع فانّ ثبته الحس بانا نرى اثر المحبة بين الناس سبب
لاجتماعهم فقط واثر العداوة سبب لافتراقهم فقط من غير ان يجب ان يكون مدّتا الاجتماع والافتراق
على السوية فكذلك يجب ان يقال لاجسام العالم ثم لما كان يقدر انبذقلس ان يجيب بدليل المعلّم
ويؤيد جوابه بما قال ذموقريطوس من انه لا يطلب للشئ الدائم سبب فلما كان تكوّن العوالم
وفسادها من العداوة والمحبة دائمين لانه يقع بهذا مرات غير متناهية عنده فلا يرد ان يقال
لم يتكوّن ويفسد العالم ولم يثبت حكومة العداوة فى زمان كذا وحكومة المحبة فى زمان مساو لزمان
حكومة العداوة حتى يحتاج الى الجواب كما ان ذموقريطوس لما كان يقول ان تكوّن العالم يكون
من انواع اجتماع الاجسام الصغار الصلبة فلو سئل لم اجتمعت كذلك حتى تركّب منها هذا الجسم
لا آخر كان لم يجب بشئ الا بان قال بهذا كان يصير دائما ولا يطلب للامر الدائمى سبب اجاب
عنه فى الجزء الرابع وجه من وجه كلام ذموقريطوس بهذا اى لا يطلب للامر الدائمى سبب بان
الدائم على ضربين احدهما هو الذي ليس له علة كذاتيات الاشياء مثل كون الانسان حيوانا
ناطقا والآخر هو الذي يكون له علة كخواصّ الاشياء الدائمة مثل كون الانسان ضاحكا بالقوة
فان له علة وهو كونه ناطقا ومثل كون الزوايا الثلث للمثلث مساوية لقائمتين فان له علة
وقال فى اواخر الفصل المبادي الاول والنتائج دائمة وللنتائج علة هى المبادي الاول وليس
للمبادي الاول علة والّا لم تكن اول ولزم التسلسل ولما لم يكن تكوّن العوالم عن الصغار من العداوة
وفسادها من المحبة عند انبذقلس وتكونها وفسادها من اجتماع الاجسام الصغار الصلبة عند
ذموقريطوس ذاتيين للعالم ينبغي ان يطلب لهما علة وكان يجب عليهما ان يذكرا علتهما ولما لم يذكراها
كان دعواهما بلا دليل وكل دعوى بلا دليل رديّ غير مسموع

الفصل الثانى فى اختصار المتن الى دس عشر الى الحادي والعشرين المتعلق بذكر ادلّة بعض ادلة على حدوث الحركة

لما فرغ من ابطال رأى القائلين بحدوث الحركة وتناهيها اراد ان يستدلّ عليه ببعض الادلة

الادلة ثم ان يردّها حتى يكون ما ادّعاه من قدمها وعدم تناهيها سالما عن ورود السؤال عليه فانه
لو لم يردّها لتعارض الادلة فما كان يمكن ان يحكم بصدق ما ادّعاه فقال فى المتن السادس عشر لا شئ
من الحركة بغير متناه قديم واستدلّ عليه فيه اولا بان كل حركة تبدّل وتغير ولا شئ من التبدل والتغير
بغير متناه قديم لان كل تبدّل وتغير يكون بين حدّين متغايرين اى المبدا والمنتهى لان التبدل و
والتغير يكون من شئ الى شئ بالطبع وكل ما يكون بين حدّين يكون محصورا بين حاصرين وكل محصور
بين حاصرين متناه فكل تبدّل وتغير متناه ولا شئ من المتناهى بقديم فلا شئ من التبدل والتغير بقديم
فلا شئ من الحركة بغير متناه قديم ثم سعى فى المتن السابع عشر ان يثبت ايضا حدوث الحركة بعد ان لم يكن
اولا فاستنبط دليلين من الاجسام المحسوسة عندنا فانا نرى بعض الاجسام الساكنة الا متحركة
اولا تتحرك بعد ان لم يكن متحركا ولما كان بعضها من ذوي الانفس وبعضها ذوي الانفس استخرج
من كل منهما دليلا فاستدلّ ثانيا بدليل مستنبط من حركة الاجسام غير ذوي الانفس وقال انا
نرى بعض الاحجار الساكنة الا متحركة اولا تبتدئ ان تتحرك بعد ان لم تكن متحركة كما اذا اسقط حجر
من مكان عال فهذا الحكم يجب ان يعطى لحركة العالم لان نسبة الحركة الى جزء الشئ وكله واحدة و
استدلّ ثالثا بدليل قوى مستنبط من ذوي الانفس وقال كما ان نسبة الحيوانات الى الحركة
كذلك نسبة العالم اليها لكن الانسان يبتدئ ان يتحرك بنفسه قبل ان لم يكن متحركا ولا من محرك
خارجي اصلا فكذلك ابتدا ان يتحرك العالم بنفسه قبل ان لم يكن متحركا ولا من محرك خارجي
اصلا وبيّن اتحاد نسبة الحركة اليهما بانه كما نحكم للعالم الصغير الذي هو الانسان كذلك يجب
ان نحكم للعالم الكبير ثم ردّ فى المتن الثامن عشر صغرى كبرى الدليل الاول القائلة بان كل تبدل
وتغير يكون بين حدّين متغايرين بعد تسليم كونها صادقة فى الحركة المستقيمة ولزوم التناهى فيها
بان الحركة الاولى المستديرة تبدّل وتغير وليست محصورة بين حدّين متغايرين فهى يمكن ان
تكون غير متناه قديما ولما سلّم التناهى فى الحركة المستقيمة وكان يمكن ان يقال ان التناهى غير مسلّم
فى كل حركة مستقيمة فان الحركة الرجعية كحركة الكرة المضروبة الى الجدار الراجعة الى اليد ومنها
الى الجدار وهكذا وهكذا يمكن ان يكون غير متناهية اجاب بان هذه الحركة ليست واحدة بل كثيرة
وبين كل حركتين سكون ثم ردّ فى المتن التاسع عشر الدليل الثانى بان نسبة الحركة الى الجزء و
الكل ليست واحدة فان الاجسام الغير ذوي الانفس انما تحركها اولا محرك خارج فلهذا تتحرك
فى وقت وتسكن فى اخرى ومجموع العالم ليس كذلك لانه ليس محركه خارجا عنه لانه ليس لا شئ
فى خارج مجموع العالم فلا يمكن ان يكون المحرك حاضرا عنده تارة وغير حاضر اخرى فلهذا انما يحركه
دائما ولا يحركه اصلا وردّ الثالث بان الانسان لا يبتدئ ان يتحرك بنفسه قبل ان لم يكن متحركا
اولا من محرك خارجي اصلا ومن غير ان يكون لا تبدّل اصلا لان نفسه الناطقة لا تحرك بكل حركة اية
كانت قبل ان لم يكن متحركا بل انما تحركه بالحركة المكانية فقط وانما تحركه بها بسبب الشوق القوي

يحركه امر خارجي يجب ان يكون حاله حين التحريك مغايرا لحالة الاولى فيتقدم على حركته حركة اخرى
دائما اقدم من الاول وقد بين المص هذا مفصلا في الفصل الثاني الحادي والخمسين من هذا الكتاب
وفي المتن الثامن والاربعين من ثالث النفس هذا ما ذكره المص لقدم الحركة وابديتها المستلزمين
لسرمدية العالم قال الشارح وقوله هذا فقط هو المخالف لدين النصارى وقال ولنذكر بعض ابحاث
متعلقة بهذا المبحث **البحث الاول في ان العالم هل هو قديم اولا وهل يمكن ان يكون قديما اولا** اقول
ذهب الى قدمه بعد ارسطو ثرقلوس وابن رشد القرطبي واكثر المتاخرين واستدلوا بادلة
كثيرة ونحن نذكر القوية منها حتى يعلم من ردها رد الضعيفة بالسهولة استدلوا اولا بان العالم لو لم يكن
قديما بل كان بعد كونه معدوما بالفعل فاما ان يكون فاعله علة فاعلية بالفعل في الازل اولا بل كان
علة فاعلية بالقوة له فيه ثم صارت عليته بالفعل فيما لا يزال فاوجده بعد كونه معدوما بالفعل
فان كان الاول كان العالم قديما لم يكن علته الفاعلية ~~لانه لو لم يكن~~ بالفعل معه في الازل لان العلة الفاعلية
بالفعل هي التي توجد معلوله بالفعل فان العلية والمعلولية بالفعل امران متضايفان لا يمكن ان يوجد
احدهما في الخارج بدون الاخر كان القطع بالفعل لا يمكن ان يوجد بدون الانقطاع بالفعل وان
كان الثاني فيلزم ان ينتقل ويتغير عليته الفاعلية عند ايجاده اياه من القوة الى الفعل واللازم بط
فكذا الملزوم فثبت ان العالم قديم لم يكن بعد كونه معدوما بالفعل وايضا لما كان كل ما كان بالقوة
انما يخرجه الى الفعل ما هو بالفعل فلو كان الفاعل الاول للعالم من حيث انه فاعل له بالقوة يلزم ان يخرج
فاعليته الى الفعل علة فاعلية اخرى اقدم منه واللازم بط فكذا الملزوم وايضا ننقل الكلام الى هذه العلة
الفاعلية الاخرى الازلية ونقول هل كانت بالقوة في الازل ايضا لا فيخرج فاعلية الفاعل الاول
الى الفعل ام كانت علة فاعلية بالفعل في الازل لان يخرجها من القوة الى الفعل فان كانت عليته بالفعل
في الازل ليخرج فاعلية الفاعل الاول من القوة الى الفعل لاخرجها منها اليه في الازل فكان ان يوجد
يوجد العالم في الازل وان كانت علة فاعلية بالقوة لاحتاجت الى علة فاعلية اخرى ازلية
ولو كانت هي بالقوة ايضا لاحتاجت الى اخرى فيلزم التسلسل واللازم بط فكذا الملزوم
فثبت ان العالم قديم لم يكن بعد ان لم يكن اولا بل اوجده الله تعالى في الازل ويؤيده ان الفاعل الاول
اي الواجب تع موجود واحد باق بعينه دائما غير متغير اصلا وكل ما كان كذلك انما يفعل شيئا واحدا
بوجه واحد دائما فالواجب تع انما يفعل شيئا واحدا بوجه واحد دائما فعلى هذا اما ان يوجد
العالم في الازل او لا يوجده اصلا ولا يمكن ان يوجده في وقت دون وقت آخر لكنه اوجده فاوجده
في الازل فيكون قديما وثانيا بان الواجب تع خير محض وجواد مطلق والخير المحض الجواد المطلق
هو الذي يفيض ويبسط ما يكون بالذات من الخير الى الغير ويجعله ذا حصة منه بقدر استعداده
فالواجب تعالى يفيض ويبسط ما يكون له بالذات اي الوجود الى الغير بقدر استعداده واذا
كان كذلك لا يمكن ان يؤخر خيره وجوده القديم الذي هو علة لوجود العالم في مثل زمان غير متناه و

نذكر م

لانه لو لم يكن قديما صح

عليه صح

في الازل ... فاعليته

علة فاعلية ... له في الازل

وان لا يجعله موجودا في الازل ويكون نفسه معطلا فيه بلا فعل ما اصلا ثم يوجده في ما لا يزال فاذا
لم يجز هذا يكون وجود العالم قديما لكنه لا يجوز فيكون قديما توضيحه انه تعالى لا يخلو من ان يكون قادرا على ان
يوجد العالم في الازل اولا فان لم يكن قادرا على ان يوجده في الازل يلزم ان يكون عاجزا وان كان قادرا
على ان يوجده فيه واراد ايجاده فيه فيوجده فيه البتة لاستحالة تخلف المراد عن ارادته العلية ولعدم
المانع لقدرته وارادته وان كان قادرا على ان يوجده فيه لكنه لم يرد ان يوجده فيه يلزم ان لا يكون
خيرا محضا وجوادا مطلقا بالذات باسطا لما يكون له بالذات اي الوجود الى الغير وجاعلا اياه مشاركا
لما يكون له بقدر استعداده ومعطيا اياه الوجود الذي هو خير له بل يرى ان يكون بخيلا في الازل
لانه قادر على البسط والاعطاء والايجاد ثم لم يجده فلما كان هذه اللوازم باطلة وجب ان يقال
انه تعالى اوجده في الازل فثبت قدمه وثالثا بان العالم ممكن الوجود في الازل والا لما امكن ان يوجد
ابدا واذا كان ممكن الوجود فيه يكون وجوده فيه خيرا له من عدمه فيه واذا كان وجوده فيه خيرا له
من عدمه يوجده الواجب تعالى فيه لانه تعالى يفعل دائما للاشياء التي يمكن ان توجد ما هو خير واحسن
لها فيكون قديما ويؤيد هذا بان العالم اوجده الباري الحكيم بحكمته على مقتضى طبيعة ولا شيء اوجده
الحكيم بحكمته على مقتضى طبعه غير مرتب لان حكمة الحكيم وطبايع الاشياء علة لكونها مرتبة فالعالم مرتب
فلو لم يوجده في الازل بل بعد مرور امتداد ما مشابه للزمان غير متناه بلا سبب ما يكون غير مرتب
اصلا والتالي بط فكذا المقدم فاوجده فيه فيكون قديما ورابعا بانه ان كان الزمان قديما يكون
الحركة ايضا قديمة واذا كانت الحركة قديمة يكون الحركة اي الجسم المتحرك قديما فان كان الزمان
قديما يكون العالم قديما لكن الزمان قديم فالعالم قديم وتثبت الملازمة الاولى بانه ان كان الزمان
قديما ولم يكن الحركة قديما يلزم ان يوجد الزمان من غير ان يوجد الحركة واللازم بط لان الزمان
اما عين الحركة او حال من احوالها لا تكون بدونها والملازمة الثانية ظاهرة لان العرض لا يكون
بدون المعروض ويثبت كون الزمان قديما بانه لو لم يكن قديما لصح وصدق ان يقال انه
لم يكن قبل ثم احدث بعد والعالم موجود الآن وكان لم يوجد اولا لكن قولنا لم يكن قبل وكان
لم يوجد اولا يدل على الزمان الماضي الذي هو قسم من الزمان فلو لم يوجد الزمان اولا يلزم
ان يوجد قسم الزمان بلا زمان فيلزم ان يوجد الزمان ولا يوجد واللازم بديهي الاستحالة
فكذا الملزوم فان الزمان قديم فالحركة قديم فالعالم المتحرك قديم ويؤيده بان ماهية الزمان يقتضي
ان يكون آن ما متوسطا بين الماضي والمستقبل واصلا بينهما بحيث يكون نهاية للماضي وبداية
للمستقبل فلا يمكن ان يوجد زمان قبله زمان آخر ولا بعده آخر فعلى هذا لا يمكن ان يكون محدثا بعد
ان لم يكن اولا ولا ان ينقطع وينتهي بعد وخامسا بانه لو كان العالم محدثا بعد العدم لكان محدثا
من غير سبق مادة عليه ومن العدم المحض والتالي بط لان كل محدث يحدث من مادة معينة على ما
يدل عليه الحس والعقل وخلاف هذا امر باطل فكذا المقدم فيكون قديما ويؤيد ذلك بانا نرى

ثم لا يخلو من انه اراد ايجاده فيه او لم يرد فان قدر على ان يوجده فيه صح

لا يكون صح

ان كل فلك مقرون بالحركة بالضرورة وكل حركة تكون في الموضوع لان الموضوع ماخوذ في تعريفها
فمن قال ان الفاعل احدث العالم من العدم في الزمان الى الوجود يقول امر محال لانه كيف يمكن ان
يفعل على العدم شيئا وكيف يمكن ان يقبل المعدوم فعل الفاعل وكيف يمكن ان يكون الفاعل فاعلا
بلا قابل مع انهما متضايفان **بيان الحق في هذه المسئلة** قال الشارح والحق ان العالم ليس بقديم
بل احدثه الله القدير من العدم اما نقلا فلما قال الله تعالى في اول سفر التورية ان الله خلق في الابتداء
الفلك والارض يعني والله اعلم بمراده ان الله تعالى خلق واوجد بعد العدم في الابتداء الفلك
اي ابتداء الزمان الفلك والارض اي وما بينهما اي مجموع العالم لان الفلك محيط والارض
مركز فذكرهما واراد مجموع العالم كما يذكر الصبح والمساء ويراد مجموع النهار والليل وقال
داود عليه السلام انت يا رب اسست الارض والسموات بعمل يديك واما عقلا فلئلا توجد
~~الممكنات بل كل منها محتاج~~ الممكنات في زمان واحد مع وجوده وليظهر انه تع غير محتاج الى شيء من
من الممكنات بل كل منها محتاج اليه وليعلم مع ارادته العلية قدرته التي اوجد بها مجموع العالم
من العدم الصرف **هل يمكن ان يوجد العالم في الازل بالقدرة الكاملة المطلقة الالهية ام لا** فيه
اختلاف عظيم بين علماء النصارى فذهب يحيى النحوي في كتابه الذي الفه رد كتاب پرقلوس
الذي الفه لاثبات قدم العالم والبرتس الكبير وبونونتورا وريقاردس وغرغوريس
وجرائل واوخامس وبعض آخر الى انه لا يمكن ان يوجد بها ممكن ما فاسدا كان او لا باقيا كان او لا
في الازل وذهب درانديس وبعض آخر الى ان ما لا فاسد بمقتضى طبعها كالملائكة والافلاك
يمكن ان توجد بها فيه والفاسدة التي لا يمكن ان يبقى جزئي من جزئياتها دائما بل انما تبقى بتعاقب
تكون جزئياتها لا يمكن ان توجد فيه بوجه ما وذهب اقوناس وغرآريس وباسس وقايتانس
وسارج وكثيرون اخرون الى ان الاشياء الباقية لا فاسدة كانت او فاسدة يمكن ان توجد
فيه بقدرته التامة والاشياء اللاباقية كالحركة والزمان لا يمكن وذهب الشارح الى ان العالم
باجزائه الباقية اللافاسدة واللافاسدة وباجزائه الباقية واللاباقية كالحركة والزمان
يمكن ان يوجد في الازل بقدرة الله تع واستدل عليه بانه لما كان ممكنا في الازل يمكن وجوده فيه
ولما امكن وجوده فيه يمكن ان يصدره الله تع فيه فلما كان ممكنا فيه يمكن ان يصدره الله تع فيه لكنه
كان ممكنا فيه فيمكن ان يصدره الله تع فيه وبانه لما لم يمتنع خلقه تعالى اياه في الازل بل خلقه الله تعالى
فيه لا يمتنع ايجاده اياه في الازل مع ان في ايجاده اياه فيه ترفيع كمال قدرته وظهور نفوذها
على الاطلاق فلما يمتنع خلقه تعالى اياه في الازل وخلقه فيه لا يمتنع اي يمكن ايجاده تع اياه في الازل
لكن المقدم حق فهذا التالي وبان تاثير قدرة الله تعالى التامة المطلقة لا يتقيد بوقت دون وقت
والا لما كانت تامة مطلقة بل نسبته الى الازل والابد على السوية فبناء على هذا لما خلقه بتاثير قدرته
في الازل على ما شاء كان قادرا ان يوجده في الازل لو شاء ايجاده فيه لكن المقدم حق فهذا التالي

التالي واوضح بهذا بان قال هل كان الله تعالى قادرا ان يخلقه في ان هو موهوم في متن الزمان الموهوم
الغير المتناهي قبل الآن الذي خلقه فيه ام لا والتالي بط اتفاقا لانه مستلزم العجز ه تع فتعين
الاول ثم نلاحظ آنا موهوما اخر في متن الزمان الموهوم الغير المتناهي بعيد غاية البعد من الآن
الموهوم الاول ونقول هل كان الله تع قادرا ان يوجده فيه بالفعل ام لا والتالي بط لما مر
فتعين الاول وهكذا نسأل الى غير النهاية لانه يجب ان يسلم ان الله تع قادر ان يوجده قبل
كل آن مفروض فهو قادر ان يوجده في الزمان الغير المتناهي اي في الازل ثم قال فان قلت
ان وجب ان يوجد الجسم بالفعل اولا ثم يبتدئ ان يتحرك فلا اقل لا يمكن ان تكون الحركة
قديما وكذا الزمان بسببها وان لزم مما قلت امكان ان يوجد الله تع اجسام العالم في الازل
لان الحركة يبتدئ من الآن الذي يكون قبله آن اخر لكن المقدم حق فهذا التالي وانت قد ادعيت
امكان قدمها وتثبت بقدرته تع ايضا حقية المقدم بانه ان تكلمنا للشيء الفاسد فظاهر
لان افلاطون مثلا يجب ان يوجد بالفعل اولا ثم يبتدئ ان يتحرك وان تكلمنا اللافاسد
فنقول ان المتحرك الاول اي الفلك وان سلم ان الله يمكن ان يوجده الله تعالى في الازل لما يوجده
في آن فلا يمكن ان يتحرك في آن وجوده لان الحركة يبتدئ ان توجد بالتدريج وبعد عدمها الاخير
بحيث يصدق ان يقال لم تكن الحركة موجودة اولا ثم وجدت بعد بلا تاخير واسطة ولان وجود
العالم انما تيم في ان صدوره عن العلة فيجب ان يبتدئ في آن اخر لان بين اني صدوره عن العلة
وابتداء الحركة يجب ان يتخلل زمان لان آنا واحدا لا يعاقب آنا اخر بلا واسطة فيوجد زمان
لم تكن فيه حركة فلا يمكن ان تكون قديمة قلت ان باحثنا في الاشياء الفاسدة وحركاتها فهي
تبتدئ ان توجد في الزمان بعد ان لم توجد فيه اولا وهكذا تبتدئ ايضا حركتها وفيها يصدق
ان يقال الحركة تبتدئ ان توجد بالتدريج وما قلت منه انه يجب ان توجد بالفعل اولا ثم يبتدئ ان
ان تتحرك ان اردت بالتقدم والتاخر الواقعين بين وجودها وحركتها التقدم والتاخر الزماني
فهو كذب لانه لا يجب ان توجد النار اولا ثم تسخينها ولا الشمس اولا ثم تنويرها ففي الاشياء
الفاسدة لا يمكن ان تكون الحركة الواحدة بالعدد قديمة لكن كانت قبلها حركة اخرى بها صدرت
علة هذه الحركة وموضوعها وكانت قبل هذه حركة اخرى وهكذا الى غير النهاية هكذا وضع ارسطو
حركة دائمة في الاجسام الفاسدة وهكذا يجب ان يقع اذا فرضنا قدم العالم وان باحثنا في الاشياء
اللافاسدة والحركة الاولى للفلك فنجيب بانه لو امكن ان يوجد الواجب تعالى تلك الاشياء
اللافاسدة في الازل ووجدت فيه لم يمكن ان يكون آن متعين ابتداء ان توجد هي فيه بحيث يصدق
ان يقال الآن ابتدأت ان توجد ولم تكن قبل فلا يمكن ان يتعين آن ابتدأت حركتها فيه فكما ان المتحرك
كانت موجودة في جميع الازمنة كذلك حركته فان قلت انه لم يمكن ان يتعين آن يصدق ان يقال
فيه الآن يوجد الفلك او الفلك موجود الآن او الآن ابتدأ ان يوجد الفلك ولم يكن قبل بلا واسطة

فلا يمكن ان يصدق ان يقال ان الفلك كان موجودا حتى لانه فرض انه اوجده الله في الازل في نفس الامر
فلو صدق الاقوال المذكورة يلزم ان لا يكون في الازل هف فكذا التالي وتثبت الملازمة بان صدق
القضية الماضوية القائلة بان الفلك قد وجد قلت لما سلمت ان الله تع لو اوجد بقدرته الفلك
في الازل في نفس الامر يوجد هو فيه في نفس الامر يكون القضية الماضوية القائلة بان الفلك وجد
في الازل وكان موجودا فيه صادقة وقول ارسطو في الفصل المذكور انما يصدق في الحوادث الزمانية
لا في الازليات لان الدوام الازلي لا نهاية وغير المتناهي من حيث انه غير متناه كما انه ليس فيه اول
ولا اخر كذلك ليس فيه ماض ولا مستقبل رد الادلة المذكورة في اوائل هذا البحث لاثبات
قدم العالم وحركته قال الشارح يرد الاول بان الله تعالى يفعل جميع افعاله على مقتضى تعلق ارادته
العلية الازلية ولما كان يفعل جميع افعاله كذلك قضى وقدر في الازل بارادته ان يوجد العالم
فيما لا يزال اي الوقت الذي خلق فيه لا في الازل ولا قبل الوقت الذي خلق فيه ولا بعده فقضاؤه
وتقديره وجوده في الوقت الذي وجد فيه في نفس الامر وتعيينه اياه وامره به كان في الازل
لا خلقه ووجوده فيه فمن حيث كان من قبل الله تع كان الله تع علة فاعلية بالفعل دائما لا بالقوة
لكن لم يوجد المعلول اي العالم دائما بل فيما لا يزال على مقتضى قضائه وتقديره فالتغير الواقع في خلق
العالم انما يكون في العالم الذي انتقل من كونه لا موجودا الى الوجود وليس في الله تع بل انما عرض له
فيما لا يزال نسبة عقلية اي خالقيته للعالم وما قالوا في تاييده من ان الموجود الواحد الباقي بعينه
دائما انما يفعل شيئا واحدا بوجه واحد دائما مسلم في الفواعل التي تفعل بالطبع والايجاب لا في الواجب تع
فانه فاعل مختار في افعاله والفاعل المختار من حيث انه مختار لا يفعل بالطبع والاضطرار بل بالارادة
والاختيار وكل من يفعل بالارادة والاختيار لا بالطبع والايجاب ان شاء يفعل افعالا كثيرة
متوافقة كانت او متخالفة في ازمنة متعينة وان لم يشاء لا يفعل شيئا ويرد الثاني بان يقال كما انه
تعالى خير محض وجواد مطلق كذلك فاعل بالارادة والاختيار بالنظر الى افعاله واذا كان كذلك
يكون فيضه وجوده تابعا لارادته واختياره فلما اراد واختار في الازل اعطاء الوجود للعالم
وايجاده فيما لا يزال اعطاه واوجده فيه على مقتضى ارادته واختياره الازلي قولهم في توضيح هذا
الدليل وان كان قادرا على ان يوجده في الازل ولم يرد ان يوجده فيه يلزم ان لا يكون خيرا محضا وجوادا
مطلقا بالذات الى اخره مردود بانه تعالى كان قادرا ومريدا في الازل لان يخلق العالم فيه لكنه لم يرد
ايجاده فيه لئلا يكون وجوده مع وجوده تعالى في زمان واحد وليظهر انه تعالى غير محتاج الى شيء من الممكنات
وليعلم كمال قدرته الذي هو ايجاد شيء بعد كونه معدوما لانه لو اوجده في الازل لما علم انه اوجده
بقدرته على مقتضى تعلق ارادته فيحتمل ان يكون ايجاده بالايجاب والاضطرار ولما لم يرد ايجاده
فيه لهذه الاسباب واراد في الازل ايجاده فيما لا يزال واوجده فيه بقدرته على مقتضى ارادته
الازلية لا يلزم ان لا يكون خيرا محضا وجوادا مطلقا لان الجواد المطلق هو المعطي لا لعوض وغرض

يتوقف على صدق الحالية كما قال ارسطو في الفصل الثاني من كتب التفصيل لا يصدق القضية الحالية القائلة بان الفلك يوجد الآن فلا يصدق القضية الماضوية صح
صح

وغرض عائد الى نفسه على مقتضى ارادته وكذا لا يلزم ان يكون بخيلا في الازل لانه اراد فيه ايجاده
فيما لا يزال فكيف يكون بخيلا ويرد الثالث بان يقال وان كان وجود العالم في الازل خيرا له اذا
كان ممكن الوجود فيه لكنه ليس خيرا على الاطلاق بسبب كون الوجود خيرا من العدم لكن وجوده فيما
لا يزال ازيد خيرا من وجوده في الازل لان العالم اوجده الله تعالى لاظهار الوهيته وكمال قدرته
لانه تعالى انما اوجده لغاية ما وغاية ايجاده اياه لا يمكن ان يكون شيء اخر سوى الاظهار المذكور
ولو كان اوجده في الازل لما ظهر الوهيته وكمال قدرته لانه كان يحتمل ان يوجد بطبعه لا من شيء
آخر ويرد الملازمة المذكورة في التاييد القائلة بانه تع لو لم يوجد العالم في الازل بل بعد مرور
امتداد غير متناه مشابه للزمان بلا سبب ما يكون غير مرتب بان عدم ايجاده في الازل ثم ايجاده
بعد ليس بعدم الترتيب فان الترتيب انما يكون في كونه موجودا وترتيب وجوده ان يكون
وجود اجزائه في الخارج على مقتضى حكمته تعالى وارادته العلية فلما اراد في الازل ايجاده فيما
لا يزال اوجده فيه مرتب الاجزاء على مقتضى ارادته وحكمته ويرد الرابع بانا لا نم ان الزمان قديم
قولهم في اثباته لو لم يكن قديما لصح وصدق ان يقال انه لم يكن قبل وكان لم يوجد اولا لكن قولنا لم يكن
قبل وكان لم يوجد اولا يدل انه على الزمان الماضي الذي هو قسم من الزمان فلو لم يوجد الزمان
قديما يلزم ان يوجد قسم الزمان ولا يوجد الزمان واللازم بديهي الاستحالة فكذا الملزوم نقول
فيه انهم ان ارادوا ان قولنا لم يكن قبل ولم يوجد اولا يدل انه على الزمان الماضي الموجود الذي هو قسم
من الزمان الموجود فدلالته عليه غير مسلم بل يجوز ان يدل على الزمان الماضي الموهوم اللاموجود
على ان الزمان لم يكن موجودا دائما ازليا كما ان الفوق والخارج والوراء في قولكم ليس فوق
فلك الافلاك وخارجه ووراءه خلاء ولا ملاء لا تدل على المكان الموجود في الخارج لانه ليس
فوقه مكان ولا زمان ولا موجود ما اخر على ما قال ارسطو تلس في المقالة التاسع والتسعين
من اول الافلاك بل على المكان الموهوم اللاموجود اصلا وعلى ان المكان ليس غير متناه ولا نم ما قيل
في التاييد من ان ماهية الزمان تقتضي ان يكون ان ما متوسطا بين الماضي والمستقبل واصلا بينهما
وانما تقتضي هذا لو كان قديما وهو اول المسئلة ولو كان حادثا فله آن اقدم من جميع الانات
ليس متوسطا بين الماضي والمستقبل ولا واصلا بينهما ويرد الخامس بانا لا نم ان كل محدث
يحدث من مادة متعينة لجواز ان يكون بالخلق والابداع اللذين هما ايجاد شيء من العدم الخارجي وجعله
موجودا ودلالة الحس والعقل عليه غير مسلم وانما يسلم هذا في المكون والمتولد لانهما انما يستعملان
عندهم في المحدث من المادة لا في المخلوق والمبدع البحث الثاني في بيان قرآر وقرآجيو اي راي الخلق وبيانه صح
ارسطو في انه هل يخلق شيء ام لا وفيه فصول اربعة الفصل الاول في بيان معنى لفظ قرآر
وقرآجيو اي خلق شيء من اللاشيء قال الشارح عرفه توماس قوناس بانه اخراج الشيء الى الوجود
بتمام جوهره واعترض عليه بعضهم بان هذا التعريف فاسد لانه صادق على اخراج الصور عن الهيولى

لان كل صورة تخرج الى الوجود عنها بتمام جوهرها من غير ان يكون شيء لها اولا مع انها ليست بمخلوقة
واخراجها لا يسمى خلقا بل تكوينا وتوليدا كما بيّنا في الفصل التاسع من البحث للمبداء الصوري
من خاتمة الكتاب الاول واجاب الشارح بان مراده من الشيء هو الجسم بقرينة ان التعريف المذكور
انما هو لخلق الاجسام يعني ان خلقها هو اخراجها الى الوجود بتمام جوهرها الذي هو المادة والصورة
وانما عرّفه كذلك لتمتاز عن الاشياء التي تخرج الى الوجود بالتكون والتولد ولا يخرج تمام جوهرها
الى الوجود لعدم كون موادها مخلوقة كالاجسام المركبة المحدثة بعضها من بعض وعرّفه في موضع
آخر بانه ايجاد شيء من لا شيء وبانه احداث الوجود على الاطلاق لا من حيث انه هذا وعلى هذه الكيفية
وعرّفه سقوطس بانه ايجاد شيء بالفعل من لا شيء وبانه اخراج تمام المخلوق الى الوجود بعد
ان لا يوجد جزء منه قال الشارح واحسن هذه التعريفات هو التعريف الثاني لثوماس اقوناس
وقال لفظ الايجاد قائم مقام الجنس لان الايجاد يصدق على خلق المخلوقات وعلى تكوين المكونات
وقوله شيء من لا شيء قائم مقام الفصل يخرج به تكوين المكونات لان تكوينها ليس من لا شيء
لان تكوين المركبات والصور الجوهرية ليس من لا شيء بل من المادة الموجودة قبل فهذا التعريف
مشتمل على المنتهى الذي هو الشيء المخلوق وعلى المبداء الذي هو اللاشيء وفسر بعضهم اللاشيء
بالوجود العلمي الالهي الذي يكون للمخلوقات في علمه تعالى وقالوا الخلق هو صدور الشيء من الوجود
العلمي الى الوجود الخارجي قال الشارح هذا التفسير بعيد عن الحق لانه يلزم منه ان يكون جميع الاشياء
مخلوقة لانها تصدر عن الوجود العلمي الالهي الى الوجود الخارجي لان كل شيء موجود في علمه تعالى من الازل
مع انها ليست كذلك عندهم وقال بعضهم ايجاد شيء من لا شيء بمعنى ايجاده وجعله موجودا
بعد ان لا يوجد جزء منه اولا وفصلوا هذا بان قالوا اللاموجود الذي يمكن ان يوجد ضربان لانه
يدخل تحت جنس اللاموجود انتفاء الجزء الصوري الذي هو انتفاء الصورة في الموضوع
القابل بالطبع لها لان هذا الانتفاء عدم ويدخل تحته انتفاء جميع اجزاء الشيء سيوجد وهذا
الانتفاء هو اللاشيء فالعدم واللاشيء نوعان متغايران داخلان تحت جنس اللاموجود ثم قالوا
ومن هذا ينشأ ايجادان وجعلان احدهما يكون من انتفاء الجزء اللاموجود اولا وهذا
الانتفاء يسمى عدما كما يوجد ويجعل المركب من عدم الجزء الصوري وهذا الايجاد والجعل يسمى
ايجادا وجعلا من العدم والاخر يكون من انتفاء جميع اجزاء الشيء الموجود المجعول بعد تمامه وهذا
الايجاد والجعل يسمى ايجادا وجعلا من اللاشيء ويجعلون هذا مثالا للايجاد الصور الجوهرية وللايجاد
الهيولى الاولى وللايجاد الجواهر المجردة فالصور الجوهرية والهيولى الاولى والجواهر المجردة تجعل
من اللاشيء على هذا الرأي لانها توجد وتجعل بعد ان لا يوجد جزء لشيء منها اذ لا جزء له قالوا وما
قلنا هو رأي ارسطو قال الشارح وهذا الرأي ايضا بعيد عن الحق اما بعد ما قالوا الصور الجوهرية
فلما عرفت في الفصل السادس من البحث للمبداء الصوري من خاتمة الكتاب الاول انها لا تصير

لا تصير من اللاشيء بل من قوة الهيولى والصيرورة منها ليست صيرورة من اللاشيء بل من الشيء الذي
هو الهيولى وايضا نستدل من مسلمات اصحاب هذا الرأي ان الصور الجوهرية على رأيهم في غير هذا
الموضع الذي نقلناه عنهم هنا وفي رأي ارسطوطاليس تصير من العدم والعدم واللاشيء نوعان من اللاموجود
متباينان فما تصير من احدهما لا تصير من الآخر فالصور الجوهرية لا تصير من اللاشيء بل من العدم فما قالوا
هنا من انها تصير من اللاشيء مخالف لما قالوا في غير هذا الموضع من انها تصير من العدم واما ما قالوا
للهيولى الاولى والجواهر المجردة فسنتكلم عليه ثم قال فالمعنى الصحيح للفظ من اللاشيء من غير ان يوجد
اولا مادة وموضوع فمعنى التعريف هو ايجاد شيء من غير ان يوجد مادة وموضوع له اصلا ويقول
المترجم ان الخلق والتخليق والايجاد والاحداث والتكوين وغير ذلك عند الماتريدية صفة حقيقية
ستتبع هي مبداء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها وما قال بعض مشايخهم
من انه الاخراج المذكور فلعل مرادهم انه مبداء الاخراج لا انه عين الاخراج والا لما امكن ان يتحقق
بدون المخلوق كما ذهبوا اليه وعند الاشعرية هو تعلق القدرة الى المقدور والمعدوم والمقدور
عندهم اعم من ان يكون مركبا او جزءا موضوعا او عرضا فان كل ما سوى الله تعالى مخلوق له عندهم
في الفرق بين الخلق المبني للمفعول والتكون عند من يقول بهما وذكر ما قال بعض متكلمي ~~النصارى~~
اللاتينيين في الخلق قال الشارح يتغايران بخمسة وجوه اما اولا فبان التكون لا يكون بدون
تقدم الموضوع على ما يستفاد من المتن الثالث والخمسين من الكتاب الاول من الثمانية والخلق
انما يكون بدونه كما مر انفا واما ثانيا فبان مبداء التكون عدم الصورة في الموضوع القابل لها
كما قال ارسطو في المتن الثالث والاربعين من الكتاب المذكور والمتن الثاني والعشرين من خامس
ما بعد الطبيعة ومبداء الخلق عدم جميع الاجزاء والموضوع واما ثالثا فبان التكون حركة على ما
يستفاد من المتن السادس من ثالث الثمانية والخلق ليس بحركة بل هو فيض وترشح على ما
قال اقوناس واما رابعا فبان التكون يصير دائما من الفاعل الجزئي الجاعل شيئا معينا لا اشياء
متباينة مع توقفه على الفاعل الكلي الجاعل اشياء كثيرة متباينة ايضا لان فرد الانسان يلد انسانا
على ما قال الفيلسوف في المتن السابع عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة والانسان والشمس
يلدان انسانا على ما قال في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية والانسان فاعل جزئي
لانه انما يفعل انسانا لا حيوانا اخر ونباتا والشمس فاعل كلي يفعل الانسان وسائر الحيوانات
والنباتات والخلق يكون من الفاعل الكلي الباري تعالى فقط لان بالخلق يصدر الوجود المطلق
وهو لما كان كليا ازيد كلية من سائر الكليات المحققة يكون مناسبا ومختصا بالفاعل الكلي الذي هو
الواجب تعالى كما قال اقوناس واما خامسا فبان التكون يستدعي زمانا ومكانا اما استدعاؤه
الزمان فلانه تبدل مقدر بحسب الاستعدادات اللازمة له بالزمان كما يستفاد من الفصل
الاخير من رابع الثمانية فانه بيّن فيه ان كل حركة وتبدل يصير في الزمان ويقدر به واما استدعاؤه

المكان فلان التكون انما يكون في الجسم والجسم يكون البتة في المكان والخلق لما لم يكن حركة
لا يستدعي زمانا لانه لا يمكن ان يوجد الزمان في خلق الله تع السموات والارض وكذلك لا يستدعي
مكانا لانه يمكن ان يوجد بالخلق امور مجردة غير محتاجة الى المكان في صدورها من الخالق اصلا
ثم قال ومن ينبغي ان نذكر ههنا ما قال متكلموا نصارى اللاتين في بيان ماهية الخلق والاحداث
فنقول قال اقوناس الخلق قد يستعمل بالمعنى المبني للفاعل اي الكون خالقا وقد يستعمل بالمعنى
المبني للمفعول اي الكون مخلوقا وهو بالمعنى الاول يكون في الباري تعالى ويدل على الفعل
الالهي الذي هو ذاته مع نسبته الى المخلوق وهذه النسبة ليست بموجودة في الخارج ونسبة
المخلوق لله تعالى موجودة في الخارج وهو بالمعنى الاول ليس فعلا متعديا حقيقة بل هو لازم
في الحقيقة لكنه بمعنى الفعل المتعدي او قل هو فعل متعد قوة ورتبة فقط اما انه ليس فعلا متعديا
حقيقة فلانه بالمعنى الاول هو الفعل الالهي الذي هو عين ذاته كما قلنا انفا وكل فعل متعد
بالفعل انما يوجد في المفعول لا في الفاعل كما بينا في الكتاب الثالث فلما لم يكن الخلق بالمعنى
الاول في المخلوق بل في الخالق لا يكون فعلا متعديا حقيقة ولان الفعل المتعدي واسطة بين
الفاعل والمفعول موجودة في الخارج ولا يجوز ان يقال ان بين الخالق تع ومخلوقه واسطة
موجودة في الخارج لما قال اقوناس قد اخطاء قدماء المتكلمين في قولهم ان بين الباري
تعالى ومخلوقه واسطة موجودة في الخارج واما انه فعل لازم في الحقيقة فلان الفعل على ما
قال الفيلسوف في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة منقسم الى المتعدي واللازم
فاذا لم يكن متعديا لزم ان يكون لازما واما انه بمعنى الفعل المتعدي وانه فعل متعد قوة ورتبة
فلانه يخرج المخلوق من اللاشيء اي من غير سبق مادة وجزء ماله الى الوجود الخارجي واعلم
ايضا ان الخلق المتعدي فعل عقلي لعلم الله تعالى مرتبط بامر ارادته العلية على ما دل عليه ما في
المزمور الثاني والثلثين هو قال فكانوا وهو امر فخلقوا الاثر فقوله تعالى علمه وامره ارادته وهو
بالمعنى الثاني يوجد في المخلوق باتفاق العلماء واما ما هو مختلف فيه بين متكلمي نصارى
اللاتين قال الشارح لكن الحق ما قال اقوناس من ان الحق المبني للمفعول تبدل وانفعال ما
ظاهر لكنه ليس بتبدل وانفعال حقيقة بل هو نسبة خارجية للمخلوق الى الخالق اما انه تبدل
وانفعال ما ظاهرا فلانا نرى ان بالتبدل والانفعال يصير شيء من شيء وان الشيء يصير به
مغايرا لما كان اولا فلما كان المخلوق يخرج من الخالق بالخلق الى الوجود ويصير به مغايرا لما كان
اولا يرى انه تبدل وانفعال ما واما انه ليس بتبدل وانفعال حقيقة بل هو نسبة موجودة
في الخارج للمخلوق الى الخالق فلانه لا يتوقف على موضوع موجود اولا ولا يكون بالحركة وكل تبدل
يتوقف على موضوع موجود اولا وكل انفعال يكون بالحركة فالخلق ليس تبدلا ولا انفعالا وانما
هو نسبة خارجية للمخلوق الى الخالق قال ومن كتب ما قال بعبارته وهو انه يجب ان يقال الخلق

الخلق لا يزيد على المخلوق الا بحسب العقل لان المخلوق لا يكون بالحركة او التبدل لان ما يكون بالحركة
او التبدل يكون من موجود وهذا يقع في الصدورات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن ان يقع
في صدور جميع الموجودات من العلة الكلية لها التي هو الواجب تع فهو تعالى يوجد الاشياء بالخلق
بلا حركة وتبدل ما فبقي ان لا يكون الخلق الكائن في المخلوق الا اضافة ماله الى الخالق اياه **الفصل**
الثاني في ان ارسطوطليس لا يقول بالخلق بمعنى الايجاد من اللاشيء بل هو مخالف [illegible]
قال الشارح ويستدل عليه بوجوه ثلثة اي بالفاعل وبفعله وبمعلوله اما الاستدلال بالاول فبوجهين
اما الاول فبان يقال المص لا يقول بعلة فاعلية موجدة لشيء ما من اللاشيء من غير سبق مادة وجزء له
وكل من لا يقول بعلة فاعلية موجدة من اللاشيء لا يقول بالخلق بمعنى الايجاد من اللاشيء فالمص لا يقول
بالخلق بمعنى الايجاد من اللاشيء اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان المص عرف العلة الفاعلية في المتن
السادس والعشرين من ثاني الثمانية والمتن الخامس من ثاني ما بعد الطبيعة بانها هي التي يكون منها مبداء
الحركة والسكون اولا وفي المتن الثلثين من ثاني الثمانية ايضا بانها مبداء الحركة وهكذا عرفها في الفصل
الاول من اول كتب تكون الحيوانات وكل من يعرفها كذلك لا يقول بعلة فاعلية موجدة لشيء ما من
اللاشيء اي من غير سبق مادة وجزء له لان من يعرفها كذلك يقول بان الايجاد انما يكون بالحركة والايجاد
من اللاشيء لا يكون بالحركة واعترض القائلون بان المص قائل بالخلق بالمعنى المذكور بان العلة الفاعلية
نوعان احدهما طبيعي وهو مبداء الحركة والسكون والاخر ما بعد طبيعي وهو مبداء العلل وكما قال بعضهم
هو مبداء معط لوجود الاشياء واثبتوا ما قالوا بان الله تعالى اعطى الاشياء الوجود والحياة عند
المص لما قال في المتن المئة من اول كتب الافلاك ان وجود الاشياء وحياتها اعطى من الدهر يعني
من الله تعالى واذا اعطى الوجود والحياة منه تعالى عنده يكون هو تعالى علة فاعلية لها عنده فان
لفظة من في قوله اعطى من الدهر يدل على ان مدخوله علة فاعلية كما يستفاد من تعريف العلة الفاعلية
بانها التي يكون منها مبداء الحركة والسكون لكنه لا يفعل بالحركة فهو فاعل ما بعد طبيعي وبانه لما وجب
ان يكون الفاعل كيف ما يكون معلوله وكان الوجود اعم من الحركة وامرا ما بعد طبيعي يجب ان يكون
فاعله امرا ما بعد طبيعي اي الله تعالى لكن المقدم حق فكذا التالي واجاب الشارح عن الاول بان ارسطوطلس
لم يقسم العلة الفاعلية الى الطبيعية الفاعلة بالحركة والما بعد الطبيعية الفاعلة بلا حركة ولم يكن
عالما للما بعد الطبيعية والا لعرفها ولا اقل في كتب ما بعد الطبيعية او اشار اليها في موضع من كتبه
ما عرفها في كتاب من كتبه بل عرفها بوجه واحد في جميع كتبه كما مر ولا اشار اليها ولو باشارة خفية في موضع
من كتبه فلم يقسم العلة الفاعلية اليهما ولم يكن عالما للما بعد الطبيعية واذا كان كذلك فلم يكن قائلا بان
الله تعالى علة فاعلية لوجود العالم ثم قال ولو سلمنا العلة الفاعلية الما بعد الطبيعية الفاعلة بلا حركة
نقول ان الفاعل الما بعد الطبيعي ومعلوله لما وجب ان يكونا متناسبين فالفاعل الطبيعي انما يصدر
امرا طبيعيا والفاعل الما بعد الطبيعي انما يصدر امرا ما بعد طبيعي والامر الما بعد الطبيعي هو المجرد عن الهيولى

المحسوسة والعقلية لان جميع مابعد الطبيعيات انما تكون كذلك فالفاعل المابعد الطبيعي لا يقدر ان يصدر
اجسام العالم فليس بفاعل خالق لاجسام العالم عند ارسطو والمتن المثنى الذي نقلوه من اول كتب
الافلاكيات للمص لا يشعر بالفاعل المابعد الطبيعي الذي قالوا به بل هو يدل على ارتباط هذا العالم السفلي
من العوالي وتوقفه عليها وهذا الارتباط والتوقف بينه المص في مواضع اخرى كثيرة ثم قال ينبغي
ان يعلم ان المترجم عبارته فيه بان الوجود والحياة اعطي الاشياء من الله ليست صحيحة لانها
ليست مطابقة لنسخة من النسخ اليونانية الاصلية بل ترجمتها الصحيحة المطابقة لها هي هذه الوجود
والحياة في الاشياء معلقة من الدهر ومثل هذه العبارة يذكر تعلق الفلك والطبيعة من الله تعالى وارتباطهما
به في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة حيث قال فيه من مبدء كذا اي الواجب الوجود
يتعلق الفلك والطبيعة لكن تعلق شيء من شيء وارتباطه منه لا يدل فقط على ان الشيء الثاني المدخول
للفظة من علة فاعلية للشيء الاول كما زعم المعترضون فانه يقال في لغتهم وعرفهم المتأخرون والقاني الساطنة
معلقون ومرتبطون من متقدميهم مع ان المتقدمين ليسوا علة فاعلية للمتأخرين بل ذهب بعض
المتألهين كيفولومناس وغيره الى ان العالم معلق ومرتبط منه تعالى على انه حافظ له وذهب
بعضهم انه معلق ومرتبط منه تعالى على انه تعالى علة غائية لدوام بقائه قال اقوناس في شرح قوله
المذكور الفلك معلق ومرتبط من هذا المبدء الذي هو محرك اول كالغاية بالنظر الى دوام جوهره
ودوام حركته ويعلق ويرتبط منه بالتبعية كل الطبيعة بسبب ان جميع الطبيعيات معلقة ومرتبطة من
الفلك وحركته وهكذا يكون معنى المتن المثنى من اول الافلاك لو اريد من لفظ الدهر الواجب الوجود
فلا يستفاد من هذه العبارة وامثالها كون الواجب فاعلا مابعد طبيعي لوجود العالم وما قالوا من ان
لفظة من تدل على ان مدخولها علة فاعلية كما يستفاد منها في تعريفات العلة الفاعلية فانما يفيدهم
نفعا لو كانت دلالتها منحصرة عليه وليس كذلك فانه يدل على معان اخر ايضا ككون مدخولها مبدء
على الاطلاق قال المص في الفصل الاول من خامس مابعد الطبيعة مبينا للمبدء على الاطلاق فيشترك
بين جميع المبادي الكون اولا يكون او يصير او يعلم منه شيء آخر فلو كانت دلالتها منحصرة على كون مدخولها
علة فاعلية لزم ان يكون سائر المبادي كالهيولى والصورة والعدم علة فاعلية ولم يقل به احد ولو
سلمنا ان لفظة من الواقعة في المتن المذكور دالة على ان مدخولها علة فاعلية مابعد طبيعية لان شراح
اليونانيين لكن لا يدل على انه علة فاعلية مابعد طبيعية لان شراح اليونانيين شرحوه بوجوه مختلفة لا ترجع
واحدة منها الى ما قال المعترضون قال اسكندر الافروديسي في شرحه على ما نقل عنه سمبلقيوس يعني
وجود الاشياء المكونة معلق من الفلك لان حركته علة لوجودها واجسام الافلاك وحركاتها ليست
فاعلة مابعد طبيعية بل طبيعية لو صح ما قال المص في المتن السادس والعشرين في ثاني الثمانية الشمس
والانسان يلد الانسان ثم قال سمبلقيوس وقال الشراح المتأخرون مراد المص من المتن
المذكور بيان حال العلل اللامتحركة المحركة للافلاك وهذا المعنى ايضا لا يجدي المعترضين لانه لا

لا يستفاد منه الفاعل المابعد الطبيعي بل العلل المحركة للافلاك الا ان يقولوا ان جميع العقول فواعل
مابعد طبيعية خالقة ثم قال وانا اظن ان المتن المذكور ذكره المص لبيان حال اجسام الافلاك
وعللها اللامتحركة ثم قال الشارح وتفسيرهم الدهر الواقع في المتن المذكور بانه تعالى صحيح لان غير صح
المص ذكر بعد بسبب حيث قال لانه كما يتبين للالهيات في الاراء المشهورة بالادلة ان كل الهي يجب
ان يكون اول واعلى في غاية العلو وكون هذا كذلك يشهد للاشياء المذكورة وحاصل الجواب ان
ان الدهر سموه القدماء الهيا واجاب عن الثاني بان الوجود والحياة يمكن ان يلاحظا مجردين عن كل مادة
وكل حركة وح يكون الفلسفي الباحث عن الموجود من حيث هو موجود ويمكن ان يلاحظا من حيث انهما
في الامور الطبيعية وح يستدعيان فاعلا طبيعيا واما الثاني فبان المص عرف القوة الفاعلة على
الاطلاق في الفصل الثاني عشر من خامس مابعد الطبيعة والمتن الثاني من تاسعه بالقوة المنفعلة
وبالغير من حيث انه غير لانه قال بعد ان قال اذا تركت القوى المجازية القوة الفاعلة مبدء التبديل
في الغير من حيث انه غير والمنفعلة تكون في المنفعل وهي مبدء التبدل من الغير من حيث انه غير واذا علم هذا
فنقول خلق شيء من اللاشيء لا يتحقق فيه قوة منفعلة تؤثر فيه لاجلها القوة الفاعلة ولا يتحقق شيء
اخر من حيث انه اخر يمكن ان تؤثر فيه الفاعلة لانه معدوم صرف واذا لم يتحقق في شيء قوة منفعلة
تؤثر لاجلها فيه الفاعلة ولم يوجد شيء اخر من حيث انه اخر يمكن ان تؤثر فيه الفاعلة لا يمكن ان يوجد
قوة فاعلة مؤثرة فيه عند المص لان ما لا يوجد فيه تعريف الشيء لا يوجد فيه المعرف به ولا يمكن ان يوجد
فاعل مؤثر فيه عنده فلا يمكن ان يتحقق الخلق من اللاشيء عنده وقال المخالفون القوة الفاعلة منقسمة
الى الفاعلة بالحركة والفاعلة بلا حركة ولهذا يكون القوة الفاعلة اعم من الفاعلة بالحركة والفعل اعم من
الفعل الواقع بالحركة على ما اشار اليه المص في المتن الاول من تاسع مابعد الطبيعة حيث قال لنبين
القوة والفعل ولنبين القوة اولا فنقول القوة التي تقال قوة حقيقة لا تكفي لما نحن نريده الان
لان القوة والفعل يوجدان في اكثر من القوة والفعل المقولان بالنظر الى الحركة فقط وهذا التقسيم
ذكره المص ايضا في المتن الحادي عشر منه والمتن العاشر من الثاني عشر منه فالمص قائل بالقوة
والفعل بلا حركة واذا كان قائلا بهما يكون قائلا بالفاعل بلا حركة وهذا الفاعل هو الذي اردناه
اي الفاعل المابعد الطبيعي الذي يفعل بلا حركة ويخلق من اللاشيء قال الشارح لكنهم لم يفهموا ما قال
المص في المتون المذكورة لانه لم يقل في شيء منها بعض القوى الفاعلة تكون بالحركة وبعضها تكون
بلا حركة وهذه القوة وفعلها توجد في اكثر مما يوجد القوة وفعلها المقولان بالنظر الى الحركة بل هو
يبحث فيها عن القوة الملحوظة على الاطلاق فاعلة كانت او منفعلة حقيقية كانت او مجازية وفعلها
على الاطلاق وهم زعموا انه يبحث فيها عن القوة الفاعلة فقط وليس الامر كذلك على ما يظهر من قوله
في المتن المذكور الجوهر او الكم او الكيف يقال موجودا وبعض الموجود يقال موجودا بالقوة و
بالكمال والفعل ولنبين القوة والفعل ايضا فانه ظاهر انه يبحث عن القوة والفعل من حيث انهما

يدوران مع الموجود وهذه القوة ليست فاعلة فقط بل اعم منها ثم قال ولنبين القوة اولا والقوة
الحقيقية لا تفيد ما نحن نريده والمخالفون استنتجوا من هذا القول وقالوا فتوجد قوى اخرى ليست
حقيقية لكنه لا احتياج الى هذا الاستنتاج لان المصنف يستنتج بعده حيث قال فكون القوة والانفعال
يقال الان على معان كثيرة قد بيناه في كتبنا الاخر يعني في المتن الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة فلما بحث
المص الذي ذكروه عن القوة على الاطلاق لا عن القوة الفاعلة فقط صدق ما قال فيه ان القوة والفعل
يوجدان في اكثر ما يوجد فيه القوة والفعل المقولان بالنظر الى الحركة فقط لانه يوجد عنده ما عدا القوة
الفاعلة والمنفعلة الكائنتين عنده بالحركة وانما قوى اخرى كالقوى الموجودة في الرياضيات ولهذا قال
في المتن المذكور والقوة في الهندسة قال اقوناس في شرحه لانه يقال فيها قوة الخط ان يكون مربعا
ويقال الخط يقوى على مربعه وكذلك يقال في الحساب الثلثة تقوى على التسعة انتهى وكالقوى المنطقية
الموجودة في القضايا على ما قال فيه ايضا وهذه القوى تكون بلا حركة قطعا لان العلوم الرياضية
تبحث عن الموجودات الغير الملحوظة مع الحركة والمنطق يبحث عن اعمال العقل الغير المحتاجة الى الحركة
ولما ذكرنا قال في المذكور القوى تقال باشتراك الاسم لان بعضها تقال قوة بمشابهة ما ولهذا لم يذكرها
فيه فالقوة بالمعنى الاعم والفعل يوجدان في اكثر ما يوجد فيه القوة والفعل بالنظر الى الحركة فقط
واثبات قوة مخصوصة اي فاعلة بلا حركة من وجود القوة العامة غير صحيح لانه لا يلزم من وجود الاعم
وجود الاخص كما لا يلزم من وجود الحيوان وجود الانسان واما الاستدلال بالوجه الثاني اي بنقل
الفاعل فبثلثة اوجه اما الاول فبان يقال كل مخلوق متبدل لان كل ما يخلق يتبدل وينتقل من اللاوجود
الى الوجود ولا يمكن ان يكون متبدلا بدون التبدل كما لا يمكن ان يكون نهاية الطريق بدون الطريق لما قال
في سادس الثمانية كل متبدل يتبدل اولا فلا يمكن ان يكون مخلوق بدون التبدل لكن الخلق ليس بتبدل
ولا يقال لما خلق صار بالتبدل لما قال الخصوم يوجد في الخلق من اللاشيء طريق ومنتهاه لان بينهما نسبة
لانه يتحقق في المخلوق من اللاشيء نسبتان نسبته الى الخالق ونسبته الى اللاشيء المقدم عليه بلا واسطة
واجاب الشارح بان ما قالوا ليس بصحيح لانه لا نسبة بين الموجود واللاشيء الا باختراع الوهم
والطريق ومنتهاه يجب ان يكونا متناسبين وكذلك يجب ان يكون نسبة الطريق الى منتهاه ونسبة
منتهاه اليه لكن اللاشيء الذي هو منتهاه ليسا بمتناسبين اصلا فلا يكون اللاشيء طريقا ولا المخلوق طريق في الخلق ومبداء له والشيء المخلوق الذي هو منتهى
منتهى له وكذا لا تناسب بين نسبة اللاشيء الى المخلوق وبين نسبة المخلوق الى اللاشيء لان النسبة
يجب ان يكون بين الطرفين واللاشيء لا يمكن ان يكون طرفا قال ويؤيد ما قلنا دليل المص المذكور
في المتن الخامس والسادس والسابع من هذا الكتاب لاثبات قدم الحركة ودوامها بعد ما ذكر مبناه
القائل بان كل حركة يجب ان يتقدم عليها قابل الحركة والمحرك كما يجب ان يتقدم قابل الاحراق والمحرق
على الاحراق وهو انه لو كان حركة اولى لم يكن قبلها حركة اخرى فقابل الحركة والمحرك المتقدمان
عليها اما ان يكونا محدثين بعد ان لم يكونا ولم يكونا محدثين بل كانا قديمين فان لم يكونا محدثين

محدثين بل قديمين فظاهر انه غير معقول عند من له ادنى دربة وان كانا محدثين بعد ان لم يكونا فيكونا
محدثين بتبدل وحركة فهذا التبدل والحركة يكون اقدم من الحركة المفروضة اقدم من سائر الحركات
انتهى ولا يخفى ان هذا الدليل يكون باطلا لو كان يسلم المص ان الخلق يكون بلا حركة لانه يمكن ان يقول
الخصم ان قابل الحركة قد احدث وخلق بعد ان لم يكن لكن احدث وخلق بعده بلا حركة فلا يلزم ان يكون قبل الحركة
المفروضة اقدم من سائر الحركات حركة اخرى اقدم منها واما الثاني فبان فعل العقل الاول بل فعل الواجب تعالى
فعل لازم عند المص لان افعال العقول انما هو العلم والارادة التابعة له على ما قال في المتن الاربعين من
الثاني عشر من ما بعد الطبيعة وفعل العلم والارادة فعل لازم على ما يستفاد من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد
الطبيعة حيث فرق فيه بين اللازم والمتعدي بان الاول تكون في الفاعل فقط وغايته هو استعماله
فقط لا شيء اخر مغاير له حاصل به كالابصار فانه يوجد في المبصر فقط وغايته ليس الا استعماله لا شيء
اخر حاصل اصلا وكذا العلم والارادة والمتعدي يكون في المنفعل وغايته اثر وعمل اخر حاصل به كما يحصل والمتعدي بيانه
من البناء البيت المغاير لها ففعل الواجب تع فعل لازم فقط عنده والفاعل بالفعل اللازم فقط
لا يفعل ولا يخلق شيئا فالواجب تع لا يفعل ولا يخلق شيئا عنده فضلا عن ان يفعل ويخلق شيئا عن اللاشيء
واما الثالث فبان الله تعالى لو خلق شيئا عن اللاشيء لكان خلقه اياه فعلا متعديا حاصلا به شيء اخر
مغاير الخلقة وكل فعل متعد حاصل به شيء اخر مغاير له يجب ان يقبل في المنفعل كالبناء في الذي يبنى والنسج
في الذي ينسج كما قال في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو خلق الله تعالى شيئا عن اللاشيء
لوجب ان يقبل الخلق عن اللاشيء في منفعل ما لكنه لا يمكن ان يقبل في شيء ما في اللاشيء لانه لا يمكن ان يقبل شيئا
ولا في المخلوق لانه بعد الخلق ولو بالذات وما يكون بعد شيء لا يمكن ان يكون قابلا له اولا فلا يمكن ان يخلق الله تعالى
شيئا عن اللاشيء ويؤيد هذا بان ~~اللاشيء~~ المص ذكر في المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد
شبهة قائلة بانه لا يمكن ان يكون شيء على الاطلاق وبعد ما اجاب بان ما يكون عنه شيء موجود بالقوة
~~اما مقولة واحدة فقط~~ لا موجود بالفعل قال في المتن الثاني عشر ان الموجود بالقوة اما مقولة واحدة
فقط او مجموع المقولات بالقوة لا شيء بالفعل فلو لم يكن شيئا بالفعل بل مجموعها بالقوة واما منفصلا
يلزم ان يكون لا موجودا فيلزم ان لا يمكن ان يكون عنه شيء لان الموجود الذي يكون مجموعها بالقوة لا يمكن
ان يقبل في نفسه فعل الفاعل والتبدل قال الشارح ومن هذا استنتج فان كان الموجود الذي يكون مجموع
المقولات بالقوة منفصلا لا يمكن ان يقبل فعل الفاعل والتبدل بحيث يحصل عنه شيء فكيف يمكن ان يقبله
اللاشيء المعدوم بالكلية بحيث يحصل عنه شيء واما الثالث فبان يقال اولا ان المص حكم في مواضع
عديدة ان كل ما يحدث يحدث عن شيء قال في المتن الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة بعض
المكونات يكون من الطبع وبعضها من الصنعة وبعضها من الاتفاق وجميع الاشياء التي تتكون تتكون
من شيء وعن شيء وتصير شيئا انتهى وهذا الحكم لا يمكن ان يصدق مع الخلق عن اللاشيء واجاب في المتن
الحادي عشر من اول الكون والفساد عن الشبهة القائلة بانه لو لم يكن اللاموجود اي الهيولى الاولى

التي يكون منها التكون على الاطلاق احد من المقولات يلزم ان يكون المكونات من اللاشيء وهو يبطل ما قال
انا قد تكلمنا في موضع آخر يعني في المتن الثاني والسبعين من اول الثمانية بان ما يتكون من وجه
من اللاموجود ومن وجه آخر من الموجود دائما لان الموجود بالقوة اللاموجود بالفعل يجب انه يوجد
اولا انتهى واذا علمت هذا فتذكر ان هذا الموجود بالقوة اللاموجود بالفعل اي الهيولى الاولى
يجب ان يوجد اولا عنده ولاجل هذا يكون ما يتكون من الموجود من وجه دائما فاذا وجب
ان يوجد مثل هذا الموجود اولا عنده فان لم يوجد شيء كما في الخلق من اللاشيء لا يتكون شيء عنده
وان تكون ما يتكون عنه عن الموجود دائما فلا يتكون شيء من اللاشيء اي المعدوم الصرف عنده
واجاب الخصوم بان ما نقل عن المص صحيح في تكون المركبات لا البسائط لان ما حكم به المص من ان
جميع الاشياء التي تتكون تتكون من شيء وعن شيء وتصير شيئا انما يريد بها المركبات وهي تحدث
عنده بلا اشتباه من جزئها الموجود اولا اي الهيولى ومن الصورة المجعولة جديدا الا ان الاشياء
التي لا مادة لها والبسائط التي لا تتقدم عليها جزء آخر حتى تتكون عنه بل تتكون وتخلق من اللاشيء اذا جزء لها
المعدوم الصرف والبسائط التي تخلق عنه عنده هي الهيولى الاولى والصورة الجوهرية الهيولانية
والجواهر المجردة ورد هم الشارح بان المص يرد بما قال من ان جميع الاشياء التي تتكون
تتكون من شيء وعن شيء وتصير شيئا المركبات فقط بل ما هو شامل للبسائط ايضا ويثبت هذا بما
قال في المتن المذكور اي الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة لانه يبين فيه ان الشيء المتكون
وقال انا لا نريد منه الجوهر فقط بل كل ما يكون من المقولات سواء كان جوهرا او كما او كيفا او اينا
او اي شيء كان من المقولات وظاهر ان كل مقولة ليست بمركبة بل بعض منها بسائط بلا ريب من يقول
ان الاين مركب وما قالوا من ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية الهيولانية والجواهر المجردة
مخلوقة من اللاشيء عنده فمردود اما عدم كون الهيولى الاولى مخلوقة من اللاشيء عنده فلانها عنده
بسيطة لا يمكن ان تتكون ولا ان تفسد على ما قال في المتن الثاني والثمانين من اول الثمانية واستدل
عليه فيه بانها لو تكونت لتكونت من الهيولى ولوقف لا تنتهي اليها آخرا فكانت توجد قبل ان تكونت
وبقيت موجودة بعد ان تفسد لان طبيعتها ان يكون موضوعا اولا لكل صورة يتكون عنه
الجسم ويكون منتهى لما يفسد ولهذا اي لكون طبيعتها كذلك ذهب الى انها لا فاسدة ولا متكونة
او قل ولا مخلوقة والى انها قديمة وايضا لما قالوا ان الهيولى الاولى البسيطة مخلوقة من اللاشيء
عنده فلا يخلو اما ان يريدوا انها خلقت عنه مجردة وبلا اقتران صورة ما جوهرية وان ارادوا او مقترنة مع صورة ما
الاول فهو باطل عنده لان ما يخلق بالذات وبالفعل يوجد بالذات وبالفعل كما ان ما يتكون بالفعل
بالذات وبالفعل يوجد بالذات وبالفعل فلو خلقت الهيولى الاولى بالفعل وبالذات بدون
الاقتران بصورة ما جوهرية لوجدت بالذات وبالفعل بدون الاقتران بصورة ما جوهرية
وهذا مستحيل عنده لانها بالقوة وما بالقوة لا يمكن ان توجد بالفعل بدون الفعل اي الصورة

الصورة عنده ولهذا ذهب بعض متكلمي الافرنج الى انها لا يمكن ان توجد بلا صورة ولو بقدرة الله تع
وقال آقوناس الهيولى الاولى لا توجد في الخارج بنفسها لانها ليست موجودة بالفعل بل بالقوة فقط
واذا كانت كذلك فان يقال انها مخلوقة مع الجسم اولى من ان يقال انها مخلوقة بالذات وان [illegible] الثاني
فلا يجوز ان يقال انها مخلوقة بل انما يقال الجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية مخلوق كما يقال
متكلمو النصارى على ما اخذوا من اول سفر التوراة من ان الله تعالى خلق الفلك والارض [illegible] وقال
اقوناس المتكلم المعتبر عندهم ان الخلق مختص بالمركبات والموجودات المستقلة وايضا انهم اي الخصوم
قالوا في مواضع اخرى ان الهيولى والصورة ليستا متكونتين بل المتكون هو المركب منهما كما قال ارسطو
في المتن الرابع والستين من اول الثمانية والمتن السادس والعشرين والسابع والعشرين من سابع
ما بعد الطبيعة ان كل ما يتكون هو المركب واثما فبعد هذا القول لا يصح قولهم انها مخلوقة من اللاشيء
لان ما لا يتكون على الاطلاق لا يمكن ان يقال انه صار   واما عدم كون الصورة الجوهرية الهيولانية مخلوقة
من اللاشيء فقد بيناه في الفصل السادس والعاشر من البحث للمبداء الصوري المذكور في خاتمة
الكتاب الاول من الثمانية وقلنا فيها انها تخرج من قوة الهيولى في ان ارسطو هل يقول ان الله تعالى
خلق العالم واوجده في الازل من اللاشيء ام لا قال الشارح ذهب بعض حكماء الافرنج الى ان الخلق
قسمان احدهما جديد وهو الذي يحدث به من اللاشيء شيء جديد والآخر قديم وهو الذي يوجد به
من اللاشيء ومن غير سبق مادة شيء في الازل قالوا لم يقل ارسطو بالاول وقال بالثاني الذي ليس
الا اصدار الله تعالى وايجاده العالم من اللاشيء في الازل فهو الله تعالى فاعل له موجد اياه ولهذا
قال في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة ان الفلك والطبيعة معلقان من الله تع
قال وهذا الرأي يظن انه صحيح لكن الصحيح عندي ان ارسطو لا يقول بالثاني ايضا بل انما يقول
ان العالم قديم بحيث لا يكون لوجوده فاعل موجد اياه نعم يقول انه معلق منه تعالى لا بمعنى انه لكن صح
تعالى فاعل وموجد اياه بل بمعنى انه تعالى علة غائية لحركته وانه حافظ اياه بالفاعلية وملك ومرتب
وناظم متصرف فيه ولا يناسب ان تبين هذه المجملات ههنا وستبين في محالها المناسبة لها وانما
تبين ههنا ما ادعينا من ان ارسطو لا يقول بالخلق القديم ايضا وانما يقول ان العالم قديم بحيث
لا يكون لوجوده فاعل موجد اياه ونقول هذا وان كان ظاهرا من الآلة المذكورة الرافعة لمطلق
الخلق من اللاشيء جديدا كان او قديما ولهذا قال بقولومناس ان استحالة الخلق من اللاشيء
على رأي ارسطو لا تنشأ من كون الزمان قديما او حادثا بل من نفس الخلق من اللاشيء ومقتضى
الفاعل الذي يجب ان يفعل في شيء آخر من حيث انه آخر لكن نستدل عليه بان ارسطو لما لم يكن منورا
بنور الايمان وتابعا للنبي من الانبياء عليهم السلام انما كان يقول بالاحوال الداخلة في دائرة قوة
الطبيعة ولهذا قال شنع في المتن السابع على المشتغلين في العلوم المغايرة للحكمة الطبيعية بانهم
لا يتفلسفون في الحكمة الطبيعية تفلسفا صحيحا لعدم ممارستهم فيها والخلق من اللاشيء مطلقا ليس

ورق عدد
٤٣٠

من الاحوال الداخلة في دائرة قوته الطبيعة فضلا
عن كونه قديما وهو ظاهر لانه تمت

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥ سنة